

ЧАСТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ  
ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«ОМСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ»

*На правах рукописи*

**Мартынов Владимир Анатольевич**

**РЕАЛИЗМ И КОНСТРУКТИВИЗМ В КУЛЬТУРОЛОГИИ**

Специальность 5.10.1 – Теория и история культуры, искусства  
(культурология)

Диссертация

На соискание ученой степени доктора культурологии

Омск

2023

## Содержание:

<b>Введение</b> .....	3
<b>Глава 1. Реализм и конструктивизм в культурологии: от исторической реальности к теоретическим проблемам и возможностям</b> .....	42
1.1. Контексты: «культуральные войны».....	42
1.2. Реализм в культурологии в контексте оппозиции конструктивизма и реализма в эпистемологии .....	95
1.3. Реалистичная культурология как современное знание и как знание о современности.....	148
<b>Глава 2. Вопрос о «Культуре с большой буквы» как ключевая проблема современной культурологии. Четыре аргумента в защиту Культуры.</b>	
2.1. Утрата красоты: Эстетический аргумент .....	198
2.2. Утрата смысла: Эпистемологический аргумент.....	253
2.3. Утрата бытия: Онтологический аргумент.....	313
2.4. Утрата надежды: Прагматический аргумент.....	360
<b>Глава 3. Идея культуры и идея Культуры.</b> .....	378
3.1. Диалектика «высокого» / «низкого» в Культуре.....	378
3.2. От реалистичной идеи Культуры к идее реалистичной Культурологии... ..	428
<b>Заключение</b> .....	475
<b>Список литературы</b> .....	484

## ВВЕДЕНИЕ

### *Постановка проблемы*

Положением, которое является фундаментально аксиоматичным для настоящего диссертационного сочинения, является следующая констатация академика В.А. Лекторского: «Выйти за пределы оппозиции конструктивизма и реализма в эпистемологии нельзя»<sup>1</sup>. Это верно не только для эпистемологии как академической дисциплины, но и для всего научного знания в целом, особенно для гуманитарного, особенно для культурологии. Многие серьезные конфликты в сегодняшней культурологии связаны с ним. Поэтому поиски способов преодоления этих конфликтов следует искать в первую очередь в контексте оппозиции «реализм/конструктивизм». Это тот контекст, который является «главным» сегодня.

Это положение не является чем-то абсолютно бесспорным. Вопросов много. Самый общий: «Контекстов всегда много, почему вдруг среди них следует фиксировать “главный контекст”?». Сразу следующий: «Почему этим «главным контекстом» является эпистемологическая оппозиция? Не перегружаем ли мы культурологию эпистемологией? Тогда каждый культуролог должен хотя бы отчасти стать эпистемологом? Ответ: да, проблема есть. Оглядка на «дихотомию Лекторского» усложнит работу культуролога. Но дело в том, что императив эпистемологической ответственности культурологии не является искусственной конструкцией, только что изобретенной. Первичность эпистемологического самоопределения в любой исследовательской ситуации является фундаментальным императивом сегодняшнего знания о культуре. Можно назвать это «поворотом к эпистемологии», и произошел он не вчера, а тогда

---

<sup>1</sup> Лекторский В.А. Конструктивный реализм как современная форма эпистемологического реализма // Философия науки и техники. 2018. Т. 23. № 2. С. 18. О В.А. Лекторском см.: Пружинин Б.И. Неклассическая классика (о стиле эпистемологического мышления В.А. Лекторского) // Человек в мире знания: К 80-летию В.А. Лекторского. М., 2012. См. также интервью и статьи в посвященном В.А. Лекторскому сентябрьском номере журнала «Вопросы философии» в 2022 г.

же, когда «поворот» внутри собственно эпистемологии стал важнейшим фактором цикла наук о культуре. Около тридцати лет назад знание о культуре стало «поворотным», и чем более исследования культуры становились «поворотными», тем больше каждый исследователь становился эпистемологом. В сегодняшнем западном академическом знании каждый серьезный исследователь культуры в первую очередь – эпистемолог. Так это в культурной антропологии, лидеры которой – именно эпистемологи прежде всего. Такова исследовательская позиция Л. Абу-Лугход, К. Диркса, М. Иви, К. Ломница, М. Мамдани, Дж. Маркуса, Б. Мессика, Р. Моррис, К. Накамуры, А. Пандиана, Э. Повинелли, Дж. Пембертона, П. Рабинова, О. Симпсон, М. Тауссига, П. Чаттерджи, Л. Шарп, Н. Шепер-Хьюз, Н. А. Эль-Хадж.

Тем более эпистемологически нагружена собственно сама западная культурология, а именно “cultural studies”. С поправкой: ранние культуральные исследования<sup>2</sup> Э.П. Томпсона, Р. Уильямса, Р. Хоггарта, раннего С. Холла не были «поворотными», соответственно и эпистемологически перегруженными они не были. Но, начиная с дискуссии Томпсона и Холла о «суперструктурах» в конце 1970-х г., культуральные исследования стали именно в первую очередь принципиально эпистемологически ориентированным исследовательским проектом. Сам С. Холл, его ученики Т. Беннетт, Ш. Брундон, П. Гилрой, Л. Гроссберг, А.

---

<sup>2</sup> Слово сочетание “cultural studies” в России часто переводят на русский язык выражением «культурные исследования». Это некорректно. По законам русского языка это акцентирует «высококультурность» бирмингемского проекта. А это ровно то, с чем С. Холл и его коллеги воевали. Хоггарту, Холлу и Томпсону не составило бы труда назвать свой проект “culture studies”, если бы они беспокоились о его «культурности». Но они выбрали слово “cultural”. Вот его и надо использовать. “Cultural” – это не то же, что «культурный», это то, что имеет отношение к культурализму, к пониманию культуры как «образа жизни» (Р. Уильямс). Недавно это было решительно подчеркнуто крупнейшими теоретиками П. Рабиновым и Дж. Маркусом (см.: *Rabinov P., Marcus G., Fabion J.D., Rees T. Design for an Anthropology Contemporary. L., 2008*). Поэтому в данной диссертации в качестве русского эквивалента выражения “cultural studies” используется сочетание «культуральные исследования». Впервые предложили говорить по-русски о cultural studies как о «культуральных исследованиях» А. Эткинд и П. Лысаков (Культуральные исследования. Сб. научн. работ / Ред. А. Эткинд, П. Лысаков. СПб, 2006. См. также: Эткинд А. Внутренняя колонизация. Имперский опыт в России. М., 2014. С. 11).

Макробби, П. Уиллис, Д. Хебдидж – исследователи, никогда не забывающие о своей миссии передовых эпистемологов. Такими же «миссионерами» конструктивистской эпистемологии были и являются сегодня П. Аласутари, М. Андреевич, К. Баркер, Т. Джефферсон, С. Дюринг, Д. Инглис, Д. Келлнер, Дж. Кларк, Н. Колдри, Дж. Макгиган, Т. Миллер, Д. Морли, Д. Освел, А.К. Пертиерра, Г. Родмэн, К. Спаркс, Т. Стрифас, Дж. Стрэттон, М. Уайт, Д. Уолтон, Дж. Хартли, И. Чемберс, К.-Х. Чен, Дж. Швоч, И. Энг и другие.

Такова же ситуация во всех новых «поворотных» «науках о культуре», в “body studies” (С. Бордо, Л. Вакант, Д. Вейнберг, С. Делэйни, П. Гилберт, Н. Салливан, Н. Ричардсон, Б.С. Тёрнер, С. Файерстоун, Л. Энтерлайн), в “fashion studies” (Х. Дженс, И. Кавамура), в “memory studies” (А. Ассман, С. Шмидт), в “trauma studies” (Дж. Болтер, С. Дюррант, Р. Иглстоун, О. Ифоводо, С. Крэпс), в “popular culture studies” (Р.Б. Браун, А. Макробби, Дж. Стори, Д. Стринати, Дж. Фиске) и т.п.; в современном феминизме (т.е. в «постфеминизме») и постколониализме<sup>3</sup>.

В этой перспективе императив эпистемологической ответственности культурологии оказывается чем-то почти общепринятым, почти нормой. Но тогда в чем революционность призыва к эпистемологическому самоопределению культурологии? А дело в том, что у эпистемологических программ культуральных исследований и близких к ним «наук о культуре»

<sup>3</sup> Анализ поворотной природы постфеминизма и постколониализма см. в п. 2.3. Там же – ответ на вопрос, почему постфеминизм и постколониализм системно связаны с новыми «науками о культуре». Краткий ответ таков: почти все лидеры постфеминизма, будучи социальными философами и эпистемологами, «по совместительству» являются экспертами в области эстетики, искусствознания, теории кино, литературоведения, т.е., определенно – культурологами. Таковы Дж. Батлер, Р. Брайдотти, Э. Брукс, Э. Гаррисон, М. Грей, Л. Иригарэ, Т. де Лаурентис, Л. Липпард, Л. Нохлин, К. Оуэнс, Г. Поллок, Э. Сиксу, С. Файерстоун, Э. Фридман, Д. Харауэй, Л. Хейвуд, С.Н. Хесс-Бибер. Та же ситуация в постколониализме. Культурологом был отец-основатель постколониализма Э. Саид, культурологами были и остаются его последователи Х. Бхабха, Н. Гилрой, Г. Спивак. Н. Гилрой был участником бирмингемских “cultural studies”. А один из основателей культуральных исследований С. Холл, учитель Гилроя, был одним из создателей и постколониализма. Постколониальной культурологией являются «классические» постколониальные исследования Ф. Азима, П. Брэнтлингера, Г. Гриффитса, Н. Лиска, С. Майер, Дж. Маккензи, Э. Макклинток, Дж. Маклеода, С. Сулери, Х. Тиффина, Дж. Шарп, Б. Эшкрофта и других ученых.

есть некие внутренние границы, в контексте которых «дихотомия Лекторского» является именно революционной. Современная «критическая теория», на которую ориентированы эпистемологические программы наук о культуре, радикально критична по отношению к «классической» метафизике, но избыточно лояльна по отношению к самой себе, к собственным эпистемологическим основаниям, т.е. к конструктивизму. В полную противоположность этому позиция, заданная «дихотомией Лекторского», является подлинно и последовательно критичной. Императив Лекторского требует, чтобы критицизм был последовательным и твердым; вместо эпистемологической ангажированности он предлагает эпистемологическую ответственность<sup>4</sup>. Исследовательские программы должны опираться на понимание аксиоматики реализма и конструктивизма, на позицию каждого внутри «дихотомии Лекторского».

В соответствии с этим императивом уже в точке постановки вопроса кратко аксиоматика и определения. Вначале то, что говорит о себе сам конструктивизм. В самой общей формулировке «в рамках философии конструктивизм представляет собой подход, согласно которому всякая познавательная деятельность является конструированием»<sup>5</sup>. Затем немедленно должно идти уточнение: конструирование задается языком, словом. «Слово не обозначает предмет, оно конструирует его»<sup>6</sup>. «Слово оказывает решающее воздействие на то, что мы видим», «слово конструирует

---

<sup>4</sup> О необходимости «поворота» культурологии к эпистемологии недавно выразительно высказался А.В. Бондарев: «Необходимо осознать значимость эпистемологической рефлексии для культурологии и культурологов, нужны специальные исследования, нацеленные на эпистемологическую проблематизацию самих основ культурологии» – *Бондарев А.В.*

Эпистемологические проблемы изучения истории культурологии. Научно-исследовательский и учебно-методический аспекты // Вестник МГУКИ. 2021. № 3 (101). Май-июнь. С. 8.

<sup>5</sup> *Касавин И.Т.* Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М., 2013. С. 119. И.Т. Касавин – лидер российского эпистемологического конструктивизма. Сектор социальной эпистемологии ИФ РАН, возглавляемый им, активно продвигает конструктивизм в среде российских философов. См. особенно значимые для проблемы диалога конструктивизма и реализма коллективные монографии сектора (Истина в науках о философии. М., 2010; Язык-знание-реальность. М., 2011; Язык и сознание. Аналитические и социально-эпистемологические контексты. М., 2013; Мышление ученого вчера и сегодня. М., 2012; Социальная философия науки. Российская перспектива. М., 2016), а также работы А.Ю. Антоновского, А.А. Аргамаковой, Е.В. Востриковой, Е.Н. Князевой, Л.Е. Марковой, Л.А. Микешинной, А.Л. Никифорова и др.

<sup>6</sup> Никифоров А.Л. Структура и смысл жизненного мира человека. М., 2012. С. 133.

объект, интерпретируя чувственные впечатления определенным образом, объективируя его, придавая ему статус самостоятельного независимого от нас объекта, обладающего теми или иными свойствами»<sup>7</sup>.

Здесь уточнение. Потому что, если сделать акцент на языке, тогда можно подумать, что конструктивизм – это какое-то локальное направление в философии, возникшее в философии после середины прошлого века, после так называемого «лингвистического поворота», после публикации исследований Дж. Остина об акте высказывания и поздних работ Л. Витгенштейна, после заявления Ж. Лакана о «Стене языка»<sup>8</sup> между миром говорящего и внешним миром. А главное иное, не семиотика. Главное – понимание природы знания, интерпретация вопроса об истине. Отказаться от истины как фундаментального теоретического термина конструктивизм не хочет и манифестирует не ликвидацию истины, а усложнение её интерпретации: «Нормативный образ истины уступает место его дескриптивному пониманию, складывающемуся в контексте взаимного сравнения и диалога различных идей, теорий и форм знания, связанных с ними практик и социальных реальностей».<sup>9</sup> Но дело в том, что понятие истины для того только и изобреталось, чтобы различать более истинное знание о вещах от менее истинного. А в конструктивизме попытки «демаркации знания на совершенное и несовершенное» категорически недопустимы<sup>10</sup>. Значимость понятия истины в этих обстоятельствах неизбежно понижается. Это и происходит. Истина определенно перестает быть ценностью абсолютного порядка, поэтому «для целого ряда философских учений и направлений понятие истины вообще утрачивает какую-либо значимость (философия жизни, экзистенциализм, структурализм, постмодернизм) и объявляется “устаревшим”, “бессмысленным”»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Никифоров А.Л. Язык и картина мира // Эпистемология и философия науки. 2015. № 4. С. 23-24.

<sup>8</sup> «Мы у подножия стены – стены языка» – Лакан Ж. Функция и поле речи языка в психоанализе. М 1995, С. 85.

<sup>9</sup> Касавин Т.И. Социальная эпистемология. С. 489.

<sup>10</sup> Там же. С. 490.

<sup>11</sup> Касавин И.Т. Социальная эпистемология. С. 41.

Попыткой подняться над этими «дефляционистскими подходами» является новейшая социальная эпистемология. Новейшей теорией истины оказывается такая формула: «Истинное знание – это знание, ... имеющее смысл относительно некоторых социокультурных координат»<sup>12</sup>. Но слово «культура» здесь окказионально. У творцов новейшей социальной эпистемологии Д. Блура и С. Фуллера его нет. Все-таки это эпистемология именно «социальная», а не «социокультурная». Так это и для И.Т. Касавина, как для руководителя сектора «Социальная эпистемология» Института философии РАН. И тогда социальную контекстуализацию знания в новейшей формулировке И.Т. Касавина нельзя не связать с социальной критикой знания, идущей от критической теории к постструктурализму, к культуральным исследованиям, к постколониализму и постфеминизму. Потому что социологизация истины – общий выбор всего «неклассического знания». Нет истины, а есть истина белых и черных, мужчин и женщин. «“Разум” или рациональность – это просто идеологическое оружие, которое мужчины используют против женщин»<sup>13</sup>. Это аксиома новейшего феминизма. Она же – фундамент культуральных исследований, для которых знание – собственность власти, а «истина случайна и специфична для... условий её производства»<sup>14</sup>, поэтому *cultural studies* «не нуждаются в концептах истины и лжи»<sup>15</sup>.

В этом все и дело. Реализм и конструктивизм – два принципиально противоположных способа понимания науки, работы ученого, две «формы философского мышления»<sup>16</sup>. И это два способа отношения к истине. До

---

<sup>12</sup> Там же. С. 52.

<sup>13</sup> Brooks A. *Postfeminism: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*. N.Y., 1997. P. 32.

<sup>14</sup> Barker Ch. *Making Sense of Cultural Studies: Central Problems and Critical Debates*. L., New Delhi, 2002. P. 64.

<sup>15</sup> Ibid., P. С. 65. Подробнее о принципиальности конструктивизма для культуральных исследований см п. 1.2. диссертации.

<sup>16</sup> В терминах М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева, В.С. Швырева, увидевшими еще в 1970 г. философию целом как драму её раскола на две «формации». Их «классическая формация» похожа на то, что сегодня понимается под «реализмом», а в том, что они называли «современной философией», много черт конструктивизма (Мамардашвили М.К., Соловьева Э.Ю., Швырев В.С. *Классика и современность. Две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире*. М, 1972).



конца XIX в. сомнений в том, что история науки – это история накопления опыта в общем деле поиска истинного знания о мире, не было. Критика объективности истины в логическом позитивизме и социологии знания становится началом «эпистемологического поворота», после чего «последовательное и прогрессивное развитие философии науки вдруг было прервано и задачей философии науки было провозглашено не изучение науки и её истории, а критика науки»<sup>17</sup>. Наука больше не накапливает эвристический опыт, для конструктивизма это принципиально, с сомнения в возможности эвристического понимания науки история конструктивизма и начинается. «Критическая теория» (её история начинается с 1930 г.), лакановский «постфрейдизм» (с 1950 г.), «постструктурализм» (с 1960 г.), «постмодернизм» (с середины 1960-х г.) – вехи поворота знания к конструктивизму<sup>18</sup>. Уже в 1970 г. Мамардашвили, Соловьев и Швырев зафиксировали утрату реализма в западной эпистемологии, а к 1990 году конструктивизм стал методологической и эпистемической нормой, той рамкой, в которой все в целом научное знание стало собираться в новую парадигму. В том числе и в России уже тридцать лет назад обычным было мнение, что реализм мертв, окончательно и бесповоротно<sup>19</sup>, что эпистемологический конструктивизм одержал полную победу.

Но, несмотря на эту давнюю уверенность, реализм свою жизнь продолжил. И в 1990-е, и позже. Обсуждения проблемы продолжались, а в

<sup>17</sup> Никифоров А.Л. У. Хьюэлл и философия науки XX века // Философия науки и техники. Т. 22. № 2. С. 86; см. также: Никифоров А.Л. Трансформация науки в XXв.: от поиска истины к совершенствованию техники // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 3.

<sup>18</sup> Поэтому термины «критическая теория», «постструктурализм» вполне корректно употреблять в некоторых контекстах в качестве синонимов понятия «конструктивизм». Еще два синонима: «французская теория» (см.: Дмитриев А. Русские правила для французской теории // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. М., 2005; Ф. Кюссе «Теория-норма» // Там же), «неклассическое знание» (см.: Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М., 2011).

<sup>19</sup> Ср.: «Метафизический реализм» в «настоящее время утратил своих сторонников» (Порус В.Н. Научный реализм // Современная западная философия. М, 1991. С. 196). Тот реализм, который защищается в этой диссертации, вряд ли является в точном смысле слова «метафизическим», но, полагаю, В.Н. Порус и его посчитал бы «метафизическим». Важно, что слова о полной победе конструктивизма уже к 1990 г. были обычными не только в научной монографии, но и в философском справочнике, где приводятся только бесспорные факты и суждения.

последнее десятилетие обострились. Недавние дискуссии в журнале «Эпистемология и философия науки»<sup>20</sup> замечательны тем, что дают возможность еще раз серьезно задуматься над проблемой. Оказывается, вопрос не закрыт, не является «окончательно решенным», как можно подумать, читая современные журналы. Вначале В.А. Лекторский заявил, что «большинство специалистов по эпистемологии и философии науки в мире занимают сегодня именно реалистическую позицию»<sup>21</sup>. Затем в рамках одной из дискуссий Е.О. Труфанова провозгласила, что «радикальный конструктивизм непродуктивен»<sup>22</sup>. А затем В.А. Лекторский объявил о начавшемся «реалистическом повороте»<sup>23</sup>. «Будущее за конструктивным (деятельностным) реализмом как за современной формой эпистемологического реализма»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> См.: Лекторский В.А. Конструктивизм vs реализм // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1; Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г. Конструктивный реализм, или как возможна культурно-историческая реальность // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1; Труфанова Е.О. О преимуществах и недостатках социального конструкционизма // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1; Никифоров А.Л. Язык и картина мира // Эпистемология и философия науки. 2015. № 4; Касавин И.Т. Мы живем в мире самоочевидных иллюзий // Эпистемология и философия науки. 2015. № 4. То, что предмет дискуссий вряд ли исчерпан, следует из такой грустной констатации: «Полемика сторонников конструктивизма и реализма зашла в тупик» - Розин В.М. Анализ реального познания как условие снятия спора конструктивистов и реалистов // Эпистемология и философия науки. 2015. № 3. С. 66.

<sup>21</sup> Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2009. С. 8.

<sup>22</sup> Труфанова Е.О. О преимуществах и недостатках социального конструкционизма. С. 36.

<sup>23</sup> «Сегодня в мировой философии и науке... имеет место то, что можно назвать "реалистическим поворотом" – Лекторский В.А. Конструктивный реализм как современная форма эпистемологического реализма // Философия науки и техники. 2018. Т. 23. № 2. С. 21.

<sup>24</sup> Там же. С. 21. См. также: Лекторский В.А. Реализм как философско-методологическая стратегия исследования познания // Перспективы реализма в современной философии: М., 2017. Еще одно оптимистическое свидетельство: «В современной отечественной философии... реализм переживает в последнее время новую популярность» - Куслий П.С. В поисках обоснования реализма... // Эпистемология и философия науки. 2020. Т. 57. № 3. С. 218. См. также: Бажанов В.А., Кудряшова Е.В. О многообразии подходов к пониманию реализма. Размышления о книге «Перспективы реализма в современной философии» // Вопросы философии. 2019. № 3; Загидуллин Ж.К. Модели в науке и проблема реальности // Перспективы реализма в современной философии. М., 2017; Иванов Д.В. Сознание и реальность // Там же; Макеева Л.Б. Язык, онтология и реализм. М., 2011; Пирожкова С.В. Реалистичен ли реалистический поворот в философии и методологии науки? // Перспективы реализма в современной философии; Смирнова Н.М. Когнитивные импликация феноменологического конструктивизма // Философия науки и техники. 2018. Т. 23. 2; Труфанова Е.О. Ускользящая реальность и социальные конструкции //

С этим решительным заявлением автор этой диссертации в основном согласен<sup>25</sup>. Но есть оговорка. О возможности взгляда с другой стороны, из другой области. В.А. Лекторский и Е.О. Труфанова – философы. А еще они хорошо знают ситуацию в физике и психологии. Но это не вся наука. Есть еще гуманитарное знание. Интересно и то, что происходит у историков, литературоведов, искусствоведов. Причем не только тогда, когда они составляют общие теории, но и тогда, когда они приступают к своей работе в реальных условиях «полевых» исследований. Взгляд отсюда многое меняет. В.А. Лекторский разрешает себе позволить оптимизм намного больший, чем может позволить себе автор этой диссертации. Всмотриваясь в практическую гуманитаристику, видно иное: конструктивизм, разрастается. Реалистическое гуманитарное знание сдает свои позиции по всем «фронтам». И доминирование оказывается все большим и большим. В некоторых областях видно, как исчезают последние островки реалистической логики. Процесс, который является главным основанием для тревоги, таков: все трансформаций институтов знания происходят в пользу конструктивизма. Все инновации являются следствиями конфликтов, и все эти конфликты разворачиваются по одному сценарию: реализм всегда проигрывает, а конструктивизм, соответственно, выигрывает. Во всех институциональных инновациях все новое является конструктивистским. Конструктивизм уверенно завоевывает все новые и новые территории. Литературоведение в университетах США пережило тектоническую институциональную трансформацию (конструктивистски направленную). Антропология находится в процессе перехода к «новому». Наиболее устойчиво к «вирусу» конструктивизма история, опять же с оговоркой: наибольшим иммунитетом обладает социальная история. А вот та история, которая «отвечает» за

---

Философия науки и техники. 2017. Т. 22. № 1; Момджян К.Х. Возвращаясь к поиску истин: еще раз о состоянии современной социальной философии // Вопросы философии. 2021. № 2.

<sup>25</sup> Несколько аргументов в обоснование эпистемологического реализма предложены в монографии: Мартынов В.А. «Реальность объективности и объективность реальности» (Омск, 2017) и в ряде статей.

историю культуры, наименее устойчива и почти уже целиком превратилась в конструктивистскую “cultural history”. Тогда оказывается, что оптимизм российских эпистемологов-реалистов избыточен, все серьезнее: есть территории, где конструктивизм наступает и побеждает.

В России конструктивистский поворот начался с опозданием на несколько десятков лет, и это особая ситуация. Повернув к западному гуманитарному знанию в 1991 г., мы приняли его уже в конструктивистской «упаковке», задумываться об устройстве этой упаковки времени не было. Конструктивизм стал нормой во многих практиках, то есть мы оказались внутри «эпистемологического поворота», хотя поворот принципиально не совершался. Поэтому господствует гетерогенность, мы живем и в конструктивистской, и реалистической парадигмах одновременно. Это создает особенную ситуацию, но вектор развития направлен в сторону западных эпистемологических стандартов, при этом, как часто бывает в России, само развитие является «ускоренным» (об общих особенностях культур, развивающихся «ускоренно», писал Г. Гачев). Поэтому наши сообщества, принципиально принявшие программу конструктивизма<sup>26</sup>, являются эпистемологически нагруженными как бы вдвойне<sup>27</sup>. Вот как раз в этой среде хорошо осознается значимость оппозиции «конструктивизм / реализм». Потому что осознанность проблемы ведет к большей эффективности экспансионистской политики.

---

<sup>26</sup> Можно указать на несколько заметных гуманитарных проектов, осуществленных коллективами, уже само институциональное формирование которых определялось принципиальным выбором конструктивизма: Классика и классики в социальном и гуманитарном знании. М., 2009; Историческая культура императорской России: формирование представлений о прошлом. М., 2012; Расписание перемен: Очерки истории образовательной и научной политики в Российской империи-СССР (конец 1880-х – 1930-е годы). М., 2012; Становление дисциплинарного поля в науках о человеке. М., 2014; Науки о человеке: история дисциплин. М., 2015; Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х гг. В 2 томах. М., 2017.

<sup>27</sup> В том числе по «закону Лотмана», согласно которому в российских модернизационных процессах «образ европейской жизни удваивался» (Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб, 2002. С. 235). Именно поэтому «наибольший урон постмодернистские игры с истиной нанесли отечественной философии» (Момджян К.Х. Указ. соч. С. 33).

Для российской культурологии это исключительно важно. Потому что на неё конструктивистский экспансионизм обрушивается прямым давлением. Вот, возможно, самая агрессивно-враждебная оценка российской культурологии из всех существующих: российская «постперестроечная культурология» – «свалка дилетантских сочинений» «на тему культуры»<sup>28</sup>. Она не случайна. Она была сообщена как раз в точке особенно ясного осознания российской конструктивистской гуманитаристикой своей миссии, в рамках масштабной дискуссии<sup>29</sup>, задуманной для демонстрации триумфа нового знания, для того, чтобы показать его уверенное победное движение вперед, в светлое будущее. В этой ситуации российская культурология оказалась востребованной в качестве идеального «гуманитарного Чужого».

Вопрос: почему именно российская культурология оказывается для конструктивизма Чужим, подлежащим ликвидации? Почему именно культурология в России под особым давлением? Ответ: потому что российская культурология является в целом реалистичной. Она оказывается форпостом реализма, и тогда именно культурология оказывается преимущественным объектом «культуры отмены», канселинга.

Для лидера журнала «Новое литературное обозрение» (на площадке которого происходила упомянутая выше дискуссия) И. Прохоровой реалисты – это именно Чужие, т.е. почти чудовища из тьмы. В логике её манифеста реализм «фактически покоится на мистическом иррациональном фундаменте»<sup>30</sup>. Речь именно о конфликте реализма и конструктивизма, но при этом конфликт описывается в терминах не эпистемологии, а постколониальной критики, в дихотомии «эссенциализм/антиэссенциализм», поэтому оценочности намного больше. По мнению И. Прохоровой, преобладание в России реализма – прямое следствие её «закрытости», и тогда

<sup>28</sup> Богданов К. Заносы на поворотах // НЛО. 2012. № 113. С. 87.

<sup>29</sup> О дискуссии подробно в п. 2.2.

<sup>30</sup> Прохорова И.Д. Новая антропология культуры. Выступление на правах манифеста // Новое литературное обозрение [далее в тексте диссертации будет использоваться аббревиатура «НЛО» – для указания и на журнал «Новое литературное обозрение», и на одноименное издательство И.Д. Прохоровой – В.М.]. 2009. № 100. С. 10.

оказывается, что в России рациональное знание в принципе невозможно. «Одним из мощнейших компенсаторных механизмов “закрытого” общества, по нашему мнению, становится дискурсивная культивация эмоции, в то время как “открытые” общества в публичном пространстве эксплуатируют метафоры рациональности»<sup>31</sup>. Контрастные тона, в которых рисуется противостояние, напоминает контрасты космоса и хаоса древнейших космологических мифов. Отсюда же и тональность подавления зла. Если мы две стихии зафиксировали как хаос («мистический иррационализм») и космос («рациональность»), мы уже этим обрекли реализм на неминуемую гибель. Если действующие практики распределены по линии рациональное/аффективное, новое/отжившее, то мы не оставили иной возможности тому, что определили как неновое, кроме как исчезнуть, в лучшем случае незаметно. Все новое знание может быть только конструктивистским, реализм предается осмеянию и позору без обсуждения. В этой картине не хватает завершающих деталей. Желательно, чтобы чужие не были размытой абстракцией, а получили лицо и место. Российская культурология и оказалась таким идеальным Чужим, обладающим и полной чужеродности, и имеющим границы и адрес. Именно поэтому для К. Богданова российская культурология, понятая в качестве реалистического проекта, стала «свалкой дилетантских сочинений».

Тезис о реалистичности российской культурологии является вторым теоретическим положением, вслед за «аксиомой Лекторского», фундаментальным для данной диссертации. Мы в целом – не конструктивисты. «Поворот» еще не пройден.

Отсюда третий фундаментальный тезис: обойтись без проблематизации выбора пути «у поворота» невозможно, отказ от рефлексии в этой ситуации эпистемологически некорректен и прагматически опасен. Часть того общественного и интеллектуального капитала, который культурология в России обрела к 1995 г., был утрачен к 2010 г. именно потому, что не хватило

---

<sup>31</sup> Там же. С. 13.

сил на осознанное сопротивление конструктивистскому канселингу. А канселинг продолжается, есть опасность дальнейших потерь. Мы находимся под сильнейшим давлением, и это давление определенно связано с оппозицией «реализм/конструктивизм». В нем есть направленность, и направленность именно та самая, что у И. Прохоровой, направленность конструктивистского давления на реализм, на ликвидацию реализма. Эффективная форма сопротивления этому давлению – принципиальные ответы на вызовы. А сегодня это значит: эпистемологически внятные ответы на вызовы. Потому что все серьезные конфликты в современном знании связаны с «дихотомией Лекторского», с противостоянием реализма и конструктивизма.

Так определилась тема диссертации: на культурологию можно и нужно посмотреть в координатах дихотомии «реализм/конструктивизм».

### **Актуальность**

Главная проблема российской культурологии как дисциплины в том, что наша реалистичность остается неотрефлексированной. Наш выбор реализма остается пока неявным, нетеоретичным. Он должен получить теоретическое оформление. Фиксация необходимости теоретической рефлексии положения культурологии в ситуации выбора либо «поворотного» пути, либо прямого – ответ на вопрос об **актуальности** диссертации. Можно удивиться тому, что до сих пор этого не сделано. Автору диссертации известно только одно краткое замечание на эту тему. О том, что дихотомия «реализм/конструктивизм» является «ключевым вопросом теоретической культурологии», сообщил О.К. Румянцев на Втором культурологическом конгрессе<sup>32</sup>. Но вряд ли это сообщение можно считать постановкой вопроса. Во-первых, О.К. Румянцев начинает с такой констатации: «Истинное знание есть конструирование»<sup>33</sup>, т.е. недопустимость реализма объявляется без

<sup>32</sup> Румянцев О.К. Приоритетность конструирования или воспроизведения в европейском знании – ключевой вопрос теоретической культурологии // *Фундаментальные проблемы культурологии*. Т. 5: Теория и методология современной культурологии. М., СПб., 2008.

<sup>33</sup> Там же. С. 198.

всяких оговорок аксиомой. Серьезное обсуждение дихотомии «реализм/конструктивизм» в такой аксиоматике невозможно. Во-вторых, реальная российская культурология осталась за рамками доклада, интерес к ней был обозначен только в названии, в самом докладе речь шла почти только о Хайдеггере.

Поэтому вопрос пока не поставлен, попытки посмотреть внимательно на культурологию в оптике «дихотомии Лекторского» пока не предпринимались. Предпринятая в диссертации попытка такого взгляда является оригинальной и новой.

Это не значит, что диссертация ни на что не опирается, и тогда как бы «висит» в воздухе. Гипотеза об определяющей роли эпистемологии в современной культурологии, фундаментальная для логики диссертации, опирается на реальность практики “cultural studies” и близких к ним наук о культуре. А тезис о реалистичности эпистемологических оснований российской культурологии опирается на реальную практику. Российская культурология была реалистической, таковой и остается (краткий очерк истории российской реалистической культурологии см. в п. 1.2. диссертации). Все великие культурологи для автора диссертации – предшественники. Это Э.С. Маркарян, М.С. Каган. Это М.М. Бахтин, Ю.М. Лотман, Д.С. Лихачев, А.Я. Гуревич. Все они – реалисты, все они утверждали реализм словом и делом. Сразу вслед за ними продолжили и продолжают создавать реалистическую культурологию О.Н. Астафьева, И.М. Быховская, В.П. Большаков, Г.А. Драч, А.С. Запесоцкий, С.Н. Иконникова, А.С. Кармин, И.В. Кондаков, Т.Ф. Кузнецова, Л.К. Круглова, С.В. Лурье, Л.М. Мосолова, Ю.Н. Солонин, В.А. Фортунатова, Х.Г. Тхагапсоев, Н.А. Хренов. За ними – поколение тех, кто учились уже на факультетах культурологии, это О.Ю. Астахов, А.В. Бондарев, А.К. Забулионите, И.И. Докучаев, Е.Э. Дробышева, Е.А. Ильинская, И.В. Леонов, А.А. Лисенкова, Л.В. Никифорова, О.С. Сапанжа, П.А. Сапронов, Т.В. Юрьева, О.А. Янутш. А еще необходимо вспомнить «несистемных» культурологов, т.е. историков, филологов,



искусствоведов, философов, таких, как С.С. Аверинцев, В.С. Библер, Л.М. Баткин, Б.М. Бернштейн, М.Л. Гаспаров, Г.Д. Гачев, М.Ю. Герман, П.А. Гринцер, А.Я. Гуревич, И.Е. Данилова, С.М. Даниэль, Н.А. Дмитриева, А.П. Каждан, Г.С. Кнабе, О.Н. Кривцун, Е.М. Мелетинский, А.В. Михайлов, М.В. Михайлова, И.Б. Роднянская. Все это – реализм.

Главное – это реальность реализма, это реальность слова и дела реалистичной культурологии. Есть живая традиция подлинной мысли. Она – надежное основание теоретических поисков.

Так определились цели, задачи, предмет и объект диссертационного исследования. Целью диссертации оказывается и описание современных вариантов культурологии внутри дихотомии «реализм/конструктивизм». Но есть и вторая цель. Её появление понятно и оправдано. В ситуации сильнейшего давления на реализм в культурологии размышление о нем не может быть ценностно нейтральным. Голос реализма оказывается тем самым голосом “subaltern”, который по К. Марксу оказывается проблематичным, а по Э. Саиду и Г. Спивак невозможным. “Can a subaltern speak?” Уже в вопросе ответ: «нет». На самом деле голос возможен, но он точно не может быть ценностно нейтральным. Как минимум, энергия утверждения ценностей в этой ситуации допустима. Поэтому аналитика, развернутая в диссертации, не претендует на позитивистскую безоценочность. Она ценностно маркирована. Размышление, представленное в диссертации, является и изложением истории и теории конфликта, и защитой реализма в культурологии.

Поэтому реализм оказывается и объектом анализа, и субъектом дискурса одновременно. Это уточняет цель исследования, она оказывается двойственной. Целью диссертации оказывается и описание современных вариантов культурологии внутри дихотомии «реализм/конструктивизм», и защита одного из этих вариантов, культурологического реализма.

Тональность защитной речи – это особое состояние слова. Это такое его состояние, когда нужно говорить только о главном. Отсюда

форматирование материала: для защиты реализма выбраны главные проблемы. Самые главные. Их две. Они определяются двумя режимами давления: на культурологию и на «Культуру с большой буквы»<sup>34</sup>.

В давлении на культурологию ключевой вектор – это обвинение реализма в отсталости, в метафизичности, т.е. в несовременности. Общий вектор во всех вариантах критики реализма таков: реалистичная культурология архаична, т.е. несовременна.

Второй вектор давления на реалистическую культурологию является следствием давления на Культуру с большой буквы и того факта, что реалистическая культурология полагает себя ответственной за неё. Пределом этого давления является обвинение Культуры в Насилии. Со времени заметок Т. Адорно конца 1940-х годов общим мнением современных теорий является убежденность в том, что на Культуре лежит вина за Освенцим и Аушвиц<sup>35</sup>. Это серьезное обвинение, сегодня с ним согласна вся «передовая» наука на Западе<sup>36</sup>. Особенно важно то, что именно на культивировании этого

<sup>34</sup> Фундаментального определения термина «Культуры с большой буквы» не существует. Рабочее определение в диссертации таково: понятие «Культура с большой буквы» понимается как синтетическое целое понятий «высокая культура» и «культура как образ жизни». Конструктивизм полагает, что синтез невозможен, и делает ставку на восходящее к Э. Тайлору (и дальше к романтизму) понимание культуры как образа жизни (см. п. 1.1.). «Высокая» культура попадает тогда под запрет. Ошибка здесь в том, что понятие «высокая культура» мыслится нормативистски. Конструктивизм полагает, что «высокую» культуру иначе мыслить нельзя, оставаясь в плену традиционалистских стандартов, восходящих к Вольтеру и дальше к античной риторике. А возможно иное. «Высокую» культуру можно мыслить так, как мыслил Гёте, когда размышлял о европейской литературной классике. Его идея – понятие «мировая литература» (Weltliteratur), полифония всех голосов и слов о сущем. Так же, по Гёте, надо думать и о мировой культуре. Поэтому уточненное короткое рабочее определение понятия «Культура с большой буквы» таково: это целостный синтез двух определений культуры, «тайлоровского» и «гётевского». Когда в диссертации слово «культура» пишется с большой буквы, имеется в виду именно этот целостный синтез «по Тайлору/Гёте».

<sup>35</sup> История «суда» (о том, что критика Культуры в «критической теории» Адорно-Маркузе является именно «судом», писал еще в 1970-е годы Ю.Н. Давыдов) над Культурой от В. Бенъямин и Т. Адорно до В. Подороги и А.Я. Флиера изложена в п. 2.1. диссертации.

<sup>36</sup> В недавней монографии Дж. Кид об анализе репрезентаций (*Kidd J. Representation. N.Y., 2016*), о центральной проблеме новейшей теории культуры, её автор начинает введение в тему с объяснения на нескольких страницах важности слов Т. Адорно о невозможности поэзии в мире «после Аушвица». Эти слова Адорно оказываются призмой, дающей возможность емкого взгляда на всю культуральную теорию от С. Холла до Д. Хантера и Р. Лобато. Еще более выразительной в этом плане является новейшая фундаментальная коллективная монография *Routledge Handbook of Social and Cultural Theory (N.Y., 2021)*. Эта книга является энциклопедически всеобъемлющей попыткой обобщения всего новейшего знания о культуре. Введение в итоговое размышление о

обвинения сложилась в плотное целое конструктивистская культурология. На него надо ответить. Ответ на обвинение Культуры в насилии – необходимый момент в обосновании реалистичной культурологии.

Мы задержались с ответами на вызовы. Сегодняшних ответов на эти два обвинения нет. Они должны быть.

Необходимость этих ответов предопределяет предметное поле, цели и задачи диссертации.

**Объект исследования** – структурные трансформации в гуманитарном знании второй половины XX – начала XXI вв.

**Предмет исследования** – реализм и конструктивизм в культурологии как два пути исследования культуры, предопределенные структурными изменениями гуманитарного знания.

### **Цели исследования**

– указание на значимость эпистемологической рефлексии для культурологии и культурологов, на необходимость эпистемологической проблематизации сегодняшней культурологии;

– обоснование возможности современной, то есть уверенно идущей в будущее, реалистичной культурологии;

– защита Культуры с большой буквы от упрека в насилии.

### **Задачи исследования**

---

культуре начинается в ней с той же «темы Адорно», переходящей в «тему Маркузе» и т.д., к М. Фуко, Ф. Джеймисону и С. Жижеку. В целом все «введение» оказывается хорошей историей «суда» над Культурой. Да и вся монография в целом – вариации того же «суда» по мотивам текстов постструктурализма, постфрейдизма, постфеминизма и постгуманизма. С того же радикального пессимизма Адорно начинает свое изложение современных теорий культуры Т. Осборн (Osborn T. *The Structure of Modern Cultural Theory*. Manchester, N.Y., 2008). И т.д. и т.п. Медитация по поводу пессимизма Адорно – это такая первичная форма размышлений о культуре сегодня, «точка опоры», от которой отталкивается такое размышление.

- 1) указать на проблемы, возникшие в западных науках о культуре после перехода около 1990 г. на стандарты, заданные эпистемологическим поворотом к эпистемологическому конструктивизму;
- 2) доказать, что российская культурология была и остается реалистичной, и указать на принципиальность опоры на реализм;
- 3) дать очерк реалистичной культурологии современности и указать на эвристические перспективы реалистичного понимания эпохи Модерна в целом и современного её этапа в частности;
- 4) указать на те проблемы, которые возникают в эстетике после конструктивистского отказа от категории «прекрасное»;
- 5) указать на эпистемологическую некорректность конструктивистского обвинения Культуры в насилии;
- 6) указать на онтологические последствия отказа конструктивистской культурологии от Культуры с большой буквы;
- 7) дать критику тех дискурсивных стратегий, в которых Культура с большой буквы обвиняется в подавлении «малой» культуры;
- 8) поставить вопрос о возможности новых и принципиально реалистичных подходов к пониманию предметной специфики культурологии.

***Теоретические основания диссертации. Эпистемология. Методология.***

Несмотря на то, что эпистемологии в диссертации много, она является строго культурологической. Нигде размышление не уходит далеко от собственно культурологических проблем. Автора настоящей диссертации по большому счету заботит только культурологическая конкретика: основания типологии культуры, проблема самооценности культурных артефактов. Аутентичность текстов. Историзм. Вот то, что всерьез заботит. Но все это сегодня перестало быть самоочевидной ценностью. Все это попало под давление и нуждается в защите. Поэтому и необходимо движение вглубь, в эпистемологию. Но при этом сама диссертация все же полностью

культурологична. Эпистемология в растворена в размышлении, иногда выходит на поверхность, но чаще присутствует в «подтексте».

За счет чего это достигнуто? За счет того, что эпистемологическое размышление в ходе исследования было воплощено в отдельные тексты. Это, прежде всего, монография «Реальность объективности и объективность реальности»<sup>37</sup>. Она объединена с диссертационным исследованием единым замыслом. Так же, как и монография о методе<sup>38</sup>.

То есть в какой-то степени исследование представляет собой единую «трилогию». Первый том – «реалистическая эпистемология», второй том – «реалистическая методология», третий – «реалистическая культурология». Но только в «какой-то». Из того, что есть объединенные единым замыслом с диссертацией тексты, не следует, что текст диссертации не отделим от двух философских монографий. Диссертация является полностью целостным самостоятельным текстом, вся аксиоматика, необходимая для понимания диссертации, в ней же и изложена.

Все нужные выводы эпистемологического и методологических исследований в тексте диссертации представлены. Более того, культурологические сюжеты, изложенные в диссертации, фиксируют эпистемологические конфликты по-новому, они развивают и уточняют общую эпистемологию. В этом отношении и важен, и символичен п. 1.1. Развернутых эпистемологических отступлений в нем нет. Это «просто» описание состояния современной культурной антропологии и новых наук о культуре историческими отступлениями. Но именно таким образом «аксиома Лекторского» обретает ту полноту драматизма, которая в ней заложена. И одновременно в том же «простом» изложении драматично ставится проблема общей теории, проблема определения культуры. В п. 2.2. и 2.3. эпистемологии больше, но и в них она не вмешивается в проблематику

---

<sup>37</sup> Мартынов В.А. Реальность объективности и объективность реальности в гуманитарных исследованиях. Омск, 2017.

<sup>38</sup> Мартынов В.А. Метод и время. Проблема метода в практике современных гуманитарных исследований. Омск, 2021.

извне, а оказывается «растворенной» в практической аналитике. Поэтому еще раз: культурологическое размышление является целостным, оно разворачивается внутри себя из собственно культурологической проблематики.

Еще несколько необходимых слов о «драматизме», заданном «дихотомией Лекторского». Вопрос: «Не избыточна ли оценочность, определенно присутствующая в защите В.А. Лекторским реализма? Не слишком ли драматично ставится проблема в той его дихотомии, которая принята в качестве фундаментальной в диссертации?». Не похоже ли это на то деление знания на ересь и ортодоксию, которое было принято в раннем христианстве и которое через сотни лет стало основанием, в частности, судов инквизиции?

Ответы. Первый и главный, о делении всего научного знания на две половины, зеркально противоположные, на «реализм» и «антиреализм». Задолго до недавних работ В.А. Лекторского то же само деление всего знания без остатка на две враждующие половины было нормой в конструктивистских дискурсах. Так было уже в ранней критической теории В. Беньямина, Т. Адорно и М. Хоркхаймера, так было в постструктурализме М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делеза и Ф. Гваттари, в постколониализме, в постфеминизме<sup>39</sup>, так во всех новых «науках» о культуре. Так было и у нас, начиная со статьи М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьева и В.С. Швырева о противостоянии «классической» и «современной» философий 1971-го года, так было в 1990-е в новых журналах, так это и сейчас. Так это и для идеологов конструктивизма (И.Т. Касавин, А.С. Александров, А.Ю. Антоновский, Д.Э. Гаспарян, И.В. Демин, А.Н. Дмитриев, С.Н. Зенкин, Е.Н. Князева, С.Л. Козлов, В.А. Куренной, М.Л. Майофис, Л.Е. Маркова, Н.С. Плотников, В.А. Подорога, Н.В. Поселягин, И.Д. Прохорова, О.К. Румянцев, В.П. Руднев, Б.Е. Степанов, О.В. Тимофеева, А.Ю. Шеманов), так это и для

---

<sup>39</sup> В новом феминизме деление знания на две враждующие половины, на конструктивизм и реализм, проведено особенно отчетливо, оно является конститутивным и системообразующим (подробно об этом в п. 2.3.).

тех, кто опирается на аксиомы эпистемологического реализма (В.А. Лекторский, В.А. Бажанов, Д.И. Дубровский, Ж.К. Загидуллин, Д.В. Иванов, Е.В. Кудряшова, Г.Д. Левин, В.С. Левицкий, Л.Б. Макеева, Е.А. Мамчур, К.Х. Момджян, Б.И. Пружинин, Н.М. Смирнова, Е.В. Тимошина, Е.О. Труфанова, Е.Л. Черткова, Т.Г. Щедрина). Это важно. Оценки различны, но само моделирование важнейшей для современного наукоучения процедуры деления знания на две фундаментальные половины одна на всех. И тогда вероятность того, что сама процедура корректна, высока. И тогда В.А. Лекторский прав, «выйти за пределы оппозиции конструктивизма и реализма в эпистемологии нельзя». Положение, принятое в настоящей диссертации в качестве фундамента всего размышления, является верным: все проблемы современного знания действительно должны помещаться в рамку оппозиции реализм/конструктивизм и решаться именно внутри неё.

Второе. Оценочность. Об этом главное уже было сказано выше: она задана не В.А. Лекторским и не реализмом. Она задана категоричной оценочностью российского конструктивизма 1990-х годов. Об инквизиторских стратегиях журнала «НЛО» уже говорилось, еще более размашисто они представлены, например, в журнале «Логос»<sup>40</sup>. В целом ситуация такова: именно реализм «переживает... атаку со стороны радикального антисциентизма, представленного разными течениями постмодернистского (постструктуралистского) дискурса»<sup>41</sup>.

Третье. Полностью оценочность неустранима, да это и не нужно. Фундаментальный выход – в ясном понимании того, что предметом критического анализа в первую очередь являются исследовательские программы, а не исследователи. Свет и тьма – свойство полюсов, предельных точек на оси координат. А люди... Люди белыми и черными не бывают.

<sup>40</sup> Чего стоит одна только акция, осуществленная редакцией журнала «Логос» в 4-м номере за 2000 г. под вывеской «дискуссии» о «философии, консьюмеризме и левой идее», в рамках которой была опубликована «статья» Э. Надточия (*Надточий Э. Паниковский и симулякр // Логос. 2000. № 4*), вылившаяся на реализм в гуманитарном знании (в лицах Лотмана, Аверинцева, Гаспарова) ведро помоев из отборной матерной брани.

<sup>41</sup> Момджян К.Х. Возвращаясь к поиску истин. С. 30.

Поэтому «никто не знает настоящей правды». Это та осторожность, которая и должна быть нормой. Реализм умеет быть осторожным, тактичным и толерантным. Недавние слова Б.И. Пружинина и Т.Г. Щедриной о том, что «знание может приобретаться человеком... самыми разными способами и в самых разных ситуациях»<sup>42</sup> – обязательное дополнение к «дихотомии Лекторского». В диссертации «дихотомия Лекторского» понимается именно так, с «поправкой Пружинина-Щедриной».

Второй вопрос, требующий уточнения. «Дихотомия Лекторского» содержит в себе ряд неявных импликаций. Первая: существует некий «первичный эпистемологический выбор». Вторая: этот выбор совершает каждый, кто занимается научными исследованиями. Третья: плохо, когда этот выбор осуществляется без внятной рефлексии. Четвертая: наиболее эффективный способ осуществления этого выбора осуществляется благодаря терминам «реализм» и «конструктивизм».

Академической практики регулярного решения второго и третьего вопросов не существует. Более или менее компактно можно что-то сказать по поводу первого и четвертого положений, практика академических подходов здесь есть.

Проблема в том, что «дихотомия Лекторского» предполагает решение, которое почти пугает своей элементарностью, тогда как есть некий привычный интеллигентный взгляд на современное знание, который предполагает плюрализм и многообразие. Так, например, все мы теперь знаем, что в научном знании XX в. так называемых «поворотов» было множество. Почему бы не говорить именно о них, причем обо всех сразу, и полагать, что каждый из нас совершает несколько «поворотов», причем все они равноправны, равноценны.

Приведем два примера, важные тем, что оба являются непосредственно нашими, культурологическими. Д. Бахман-Медик насчитывает именно в

---

<sup>42</sup> Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г. «В философии нет “королевского пути”...».

Исторический ответ оппонентам // Эпистемология и философия науки. 2021. Т. 58. № 2. С. 68.



современной культурологии семь «поворотов»: интерпретативный, перформативный, литературный, постколониальный, переводческий, пространственный, иконический<sup>43</sup>. В списке Г.И. Зверевой девять «поворотов»<sup>44</sup>, причем только один из них («визуальный») более или менее учтен (как «иконический») у Д. Бахман-Медик.

Что, В.А. Лекторский не знает о том, что есть, как минимум, пятнадцать «поворотов»? Знает. И мог бы, вероятно, еще около десяти приписать. Но твердо настаивает на том, что есть некий «главный выбор», т.е. есть «главный поворот». Главное – эпистемология. Первичный выбор совершается на этом уровне, он все предопределяет. Есть проблема эпистемологического поворота, выбора между эпистемологическим конструктивизмом и эпистемологическим реализмом. Это главное, об этом и надо говорить в первую очередь.

Тогда что, получается, что Д. Бахман-Медик и Г.И. Зверева не знают ничего об эпистемологическом повороте? Знают. Тогда почему не говорят именно о нем? Во-первых, вероятно, потому, что полагают всю работу, связанную с эпистемологическим поворотом, делом философов, а не культурологов. Культурологи не должны и не могут сюда вмешиваться. И здесь ответ. Он таков: нет, все слишком серьезно. Слишком серьезны конечные последствия выбора. Поэтому выбор «главного поворота» – дело всего сообщества. И каждого.

Но на самом деле решающим моментом в невнимании многих исследователей к эпистемологическому повороту является второй фактор: они убеждены, что поворот на этом уровне уже давно состоялся, что мы уже целиком внутри «поворотной» парадигмы и спорить уже не о чем, тем более нечего выбирать. Они смотрят на проблему примерно так же размашисто и радикально, как И. Прохорова: в современном мире возможен только

<sup>43</sup> Бахман-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М., 2017.

<sup>44</sup> Зверева Г.И. Роль познавательных «поворотов» второй половины XX века в современных российских исследованиях культуры // Выбор метода. Изучение культуры в России 1990-х годов. М., 2001.

конструктивизм, все иное немислимо и недопустимо. Это именно эпистемологическая позиция, именно эпистемологический выбор в первую очередь. Но маскируется он как бы плюралистической культурологией. И тогда это эпистемологически некорректно.

Эпистемологическую позицию автора настоящей диссертации, изложенную в двух философских монографиях и в статьях, не вошедших в монографии, можно свести к четырем положениям.

Первое. Эпистемологию нельзя мыслить отдельно от онтологии. Есть целостная работа разума, в которой эпистемологические допущения и усмотрения онтологически значимых связей вещей существуют как моменты. Каждое эпистемологическое допущение онтологично. А еще аксиологично, этически, социально и т.д.

Второе. Онтологичность эпистемологии нуждается в регулярной экспликации. Онтологические следствия каждого эпистемологического утверждения подлежат экспликации. Эпистемологические споры без этой работы бесперспективны, неинтересны.

У этого общего положения есть актуальная конкретизация. Она такова: итоги конструктивистской революции в знании («эпистемологического поворота») следует оценивать не по количеству эпистемологических манифестов, а по онтологическим последствиям. А онтология в конструктивизме начинает «ссыхаться», происходит «вымывание» бытия. Это настолько серьезно, что можно говорить об «утрате бытия». С уточнением: под особенно сильным давлением оказывается «середина бытия», нечто самое простое, обыкновенное. Те конструкты социального бытия, на которых держатся самые обыкновенные, регулярные практики социальной жизни.

Четвертое. Если вспомнить о том, что для радикального контекстуализма Бахтина есть еще одно слово: историзм, и вообще о том, что есть еще и живая история, то все становится серьезнее. «Все слова пахнут профессией, жанром, направлением, партией, определенным произведением,

определенным человеком, поколением, возрастом, днем и часом»<sup>45</sup>. Каждый час все меняет. Эпистемология меняет онтологию, онтология влияет на эпистемологию, затем все снова по тому же кругу. Это усложняет представление и о конструктивизме, и о реализме. Так, нельзя больше мыслить эпистемологический поворот как что-то однократное, произошедшее в одной исторической точке. На самом деле эпистемологический поворот еще не завершен, всерьез он только начинается. Отмена объективности истины и веры в развитие научного знания, состоявшаяся в манифестах конца 1920-х годов, это всего лишь один шаг в становлении парадигмы нового знания. В точке рождения теории последствия еще не видны. Вскоре что-то проясняется, следует уточнение теоретических контуров нового знания, еще цепь онтологических трансформаций, затем новые теоретические рубежи. Так, в 1929 г. еще ничего не было известно о «лингвистическом повороте». Его масштаб осознается в 1950-е. Размышления о масштабе следствий приводит к постструктуралистской революции. Затем критика «эссенциализма». Затем критика «европоцентризма». И т.д. Каждый рубеж дает свою мини-парадигму, дающую новый вариант конструктивизма. И эти варианты остаются действующими надолго. Сегодня конструктивизм не един. И его множественность гораздо более многообразна, чем это представляется в обзорах теорий. Множественность связана с сохранением «атавизмов», пройденными «авангардом» конструктивизма, но остающимися в реальной исследовательской практике. Так, например, отмененный еще восемьдесят лет назад холизм остается заметным еще и сегодня во многих вариантах конструктивизма<sup>46</sup>. Еще более сложной является ситуация с Культурой с большой буквы. Отменить её на словах легко, а вот выкинуть из онтологии – это совсем другое. Во многих моделях радикальнейшего конструктивизма

---

<sup>45</sup> Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 106.

<sup>46</sup> См.: Мартынов В.А. Антропологические аспекты социальной эпистемологии (заметки по поводу новой книги И.Т. Касавина) // Вестник Омского ун-та. 2015. № 1.

она сохраняет свою значимость, т.е. продолжает влиять на дискурс (например, в работах Дж. Макгигана, Г. Тёрнера).

И вот это «четвертое положение» и является тем результатом, который исключительно важен для культурологии. Он позволяет получить ответ на вопрос: каковы у реалистической культурологии шансы выжить? Ведь западная культурология вся сплошь сегодня является конструктивистской. Этот фактор не может не обернуться давлением на реализм. Можно ли ему противостоять? На этот вопрос тоже надо отвечать, немедленно, хотя бы в рабочем порядке. В конце диссертации этот ответ предлагается, именно понимание сложностей исторического становления конструктивизма позволяет к нему выйти.

#### *Методология*

Из той же «дихотомии Лекторского» вытекает, что выбор метода является процедурой, вторичной по отношению к выбору эпистемологическому. И тогда методология вторична по отношению к эпистемологии. Сегодня это так. Поэтому о методологии нужно говорить после эпистемологической рефлексии. При этом, разумеется, методология – исключительно важная проблема любого исследования.

Выбор методологии не может быть элементарным. Об этом – монография «Метод и время». В ней – критика абсолютизации метода, технократических вариантов методологии. Конструктивизм неизбежно и регулярно скатывается к разным вариантам такой абсолютизации. В полемике с конструктивистскими моделями в монографии обосновывается возможность «внесистемных» методологических стратегий. В первую очередь это касается структурализма. А это важно, поскольку методология, являющаяся основанием аналитики в настоящей диссертации, связана с традициями структурализма. Но структурализм понимается именно внесистемно. Как показано в монографии «Метод и время», именно такой, «внесистемный системный подход», своего рода «гибридно-гетерогенный» структурализм, был в основании методологии таких классических

структуралистских исследований, как «Морфология сказки» В.Я. Проппа и «Беседы о русской культуре» Ю.М. Лотмана.

Но учтены и новейшие тренды. В монографии «Метод и время» «гибридный структурализм» был уточнен с оглядкой на проект «сравнительной эпистемологии», обоснованный недавно крупнейшим историком и теоретиком структурализма П. Серио и очень всерьез принятый российской академической философией<sup>47</sup>. П. Серио предлагает системно исследовать «эпистемологические миры», «эпистемы», скрытые в научных текстах, искать в них «водовороты метафор»<sup>48</sup>. Это близко к «гибридному структурализму», но и отличается. В том виде, в котором «сравнительная эпистемологии» реализована в исследовании П. Серио «восточного структурализма», она вызывает ряд вопросов. Насколько глубоко скрыты в текстах «эпистемологические миры»? Можно говорить об их онтологических импликациях? Само слово «мир» по существу онтологично, но есть основания полагать, что «эпистемы» П. Серио никакой связи с онтологией не имеют, что «водоворот метафор» – сеть процедур, значимых только эпистемологически. Для П. Серио связь с онтологией – это то, что портит «хорошую» эпистемологию. Онтологичен восточный структурализм Р. Якобсона и Н. Трубецкого, но это сразу же оказывается приговором. Именно потому, что восточный структурализм онтологичен<sup>49</sup> и реалистичен, он отрезается П. Серио от всей традиции «подлинного структурализма», объявляется мертвым атавизмом романтических привычек XIX в. Открытая Якобсоном и Трубецким структура – «не структура, а целостность»<sup>50</sup>. «Целостность становится эпистемологическим препятствием, ... которое никогда не было полностью преодолено в Пражском лингвистическом

<sup>47</sup> Автономова Н.С. Актуальное прошлое: структурализм и евразийство // Серио П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–1930-е гг. М., 2001.

<sup>48</sup> Серио П. Структура и целостность. С. 33, 41, 42.

<sup>49</sup> «Научную практику» раннего русского структурализма «можно охарактеризовать как онтологический структурализм» – Серио П. Указ. соч. С. 319.

<sup>50</sup> Там же. С. 319.

кружке»<sup>51</sup>. Так в сравнительной эпистемологии П. Серио проступают черты конструктивистской догматики. И тогда сравнительная эпистемология оказывается странным инструментом, нужным только для анализа мертвой науки. Для вывода об эпистемологической продуктивности «правильного» структурализма инструментарий сравнительной эпистемологии оказывается не нужен, здесь достаточно просто присоединится к традиционной цеховой догматике постструктурализма<sup>52</sup>.

Поэтому просто взять у П. Серио его «сравнительную эпистемологию» как готовый инструмент не получается, на неё можно только именно оглянуться. Фундаментальное основание методологии диссертации – традиция системного подхода, прежде всего работы М.С. Кагана<sup>53</sup>.

Таким образом, методологическим итогом оказывается системный подход, дополненный двумя поправками: первая – сравнительная эпистемология, вторая – «гетерогенно-гибридная» поправка, обоснованная в монографии «Метод и время». Итоговый подход отличается вниманием к истории, к её непредсказуемым коллизиям, к подлинно сложному, к «эпизодам, интригующим нас своей загадочностью» (слова Н.С. Автономовой), к неявным импликациям научных текстов, к «водворотам метафор». Этот подход и оригинален, и принципиально укоренен в традиции. Для автора диссертации очень важно, что что-то похожее на «гибридный структурализм» уже многократно было, в том числе в XIX в., в том числе в его истоках. В интеллектуальной истории последних двухсот лет «гибридный структурализм» всегда присутствовал, но он был неявным и стихийным. Это

<sup>51</sup> Там же. С. 325.

<sup>52</sup> Её образцовое изложение – в истории Ф. Досса (Dosse F. Histoire du structuralism. Т. 1-2. Р., 1991)

<sup>53</sup> «Системный подход есть конкретное проявление диалектического метода в тех гносеологических ситуациях, когда предметом познания оказываются системные объекты» – Каган М.С. О системном подходе к системному подходу // Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Том I. Проблемы методологии. СПб., 2006. С. 9. Отсюда никак не следует, что системный подход применим лишь к простым системам, где все связи наглядны, как в детском конструкторе, как раз наоборот, необходимо «ориентироваться не на простейшие системы, а на сложнейшие, социально-исторические» (там же, с. 11). Именно такой сложной социально-исторической системой является научное знание.

были именно «веяния». Именно поэтому в конце XX в. они оказались забытыми. Монография «Метод и время» – в том числе попытка экспликации этих «веяний».

Термин «гибридность» может быть уточнен. Поскольку определяющим фактором в конструировании «гибридного структурализма» является его связь с традицией, с «неправильным» (по П. Серио) «восточным структурализмом», с XIX в. и русской классикой, то корректно будет назвать его «системным подходом с гуманистической поправкой». Кратко то же самое можно сформулировать так: «реалистичная сравнительная эпистемология».

Реалистичная сравнительная эпистемология – основной исследовательский метод диссертации.

**Научная новизна результатов исследования** обусловлена двумя факторами. Во-первых, оригинальностью самой постановки проблемы, процедурой помещения культурологии в контекст противостояния реализма и конструктивизма. Уже сама теоретически внятная постановка проблемы делает диссертацию о реализме и конструктивизме в культурологии научно оригинальным исследованием. Не менее важен второй фактор: оригинальная методология, дающая возможность увидеть в новом свете как уже известные факты, так и указать на новые. Так, новым является реалистический сравнительно-эпистемологический взгляд на новейшее конструктивистское гуманитарное знание как на целое. А еще это радикально полемичный взгляд, противостоящий устоявшимся подходам. Там, где конструктивизм видит «сто цветов» плюралистичного многообразия, реалистичная сравнительная эпистемология видит процессы интеграции и унификации.

Новым и столь же полемичным является указание на роль культурологии в этих процессах, на то, что культуральные исследования все больше превращаются в управляющий центр нового гуманитарного знания.

Новым является анализ конфликтов вокруг права на контроль над определениями культуры, названный в первом параграфе «культуральной войной».

Новыми являются взгляд на культуральные исследования как на «склею» двух парадигм, реалистической и конструктивистской, и модель истории этой «склею».

Новой является попытка анализа состояния современной российской культурологии. Она в целом реалистична. Решающим фактором для такой констатации является именно реалистическая сравнительная эпистемология, поиск «эпистем», а не калькуляция «направлений».

Новым является и указание на возможность реалистической культурологии современности. В эпохе модерна фиксируются прежде всего системные свойства, отсюда и основная гипотеза: в эпохе модерна следует различать две субпарадигмы: первая – дорефлективный модерн; вторая – рефлективный. Время рефлективного модерна – последние сто двадцать лет. Новым и полемичным является и вывод: тот радикальный плюрализм, который является сутью и смыслом эпохи “la modernité”, оказывается регулярно культивируемым, то есть регулируемым. И тогда риторика радикальной «множественности множественностей» оказывается ширмой, скрывающей простое машинное производство «множественностей».

Апология реализма, предпринятая в диссертации, является оригинальной как в целом, так и в частностях. Центральная часть диссертации представляет собой защиту реализма в виде критики конструктивистского «суда» над Культурой. Эта критика тоже системна. От эпистемологии она идет вглубь, к онтологии. К бытию, а затем к прагматике. Системность же господствует и в частном. Критика основных моделей конструктивистской культурологии тоже системна и тоже оригинальна. Аналитика направляется именно реалистической сравнительной эпистемологией, стремлением к фиксации неявной аксиоматики. Таков анализ «эпистем» В. Беньямина, Х. Аренд, М. Фуко, Э. Саида, В. Куренного.



Отсюда и итоги. Радикализм критики предопределяется реализмом сравнительно-эпистемологического анализа.

Точно так же в режиме сравнительно-эпистемологической аналитики делаются очерки нескольких дисциплин круга «наук о культуре»: антропологии, музыкологии, теории литературы, постколониализма, постфеминизма, исследований популярной культуры. Эти анализы оригинальны, самостоятельны и выводы. Предложено несколько новых стратегий критики конструктивистского радикализма, реализовавшего себя в постколониализме, постфеминизме и т.п.

Оригинальным является и общий вывод диссертации: именно реалистическая культурология является дискурсом, создающим плюрализм.

### ***Теоретическая значимость исследования***

заключается в том, что в диссертации

- предпринята попытка обобщенного теоретического взгляда как на историю культурологии, так и на её современное состояние, заданного оптикой «дихотомии Лекторского», т.е. логикой, последовательно различающей реализм и конструктивизм в эпистемологии;

- предложена структурная модель доминировавших в классической культурной антропологии определений культуры, на основе которых сложилось в XX в. системное единство наук о культуре;

- масштаб теоретической генерализации, заданный анализом логики антропологических определений культуры, позволил увидеть в новейшей истории наук о культуре ряд проблем, не отмечавшихся ранее; так, в диссертации показаны те структурные, в том числе институциональные, деформации, к которым привёл фундаментальные науки о культуре выбор «поворотных» моделей развития;

- показано, каким образом непоследовательность теоретических решений в ситуации выбора «поворота» приводила впоследствии к

неразрешимым конфликтам как в культурной антропологии, так и в культуральных исследованиях;

– последовательное различие реализма и конструктивизма позволило по-новому увидеть общеизвестный факт отличия российской культурологии от западных культуральных исследований, дал возможность увидеть в российской реалистической культурологии не только модернизационную неполноценность, но и принципиальную теоретическую позицию;

– указаны фундаментальные причины устойчивости реалистических традиций в отечественной культурологии;

– эпистемологический анализ крупнейших теорий современности позволил сделать вывод, что реалистическая культурология умеет быть принципиально современной;

– теоретически обоснована возможность противостояния новейшей критической теории культуры, полагающей, что серьезное отношение к категориям добра, истины и красоты является не более чем иррациональной верой, прикрывающей реакционные властные практики; найдены ответы на основные пункты обвинения «Культуры с большой буквы» в насилии;

– акцент на эпистемологическом реализме позволяет продвинуться в разрешении проблемы поисков культурологией собственного уникального предмета;

– показано, что оставшаяся без защиты в новой системе гуманитарных наук «Культура с большой буквы» и может быть осмыслена в качестве уникального предмета реалистичной культурологии;

– а этот последний теоретический результат является основанием выхода к следующему, к пониманию положения места культурологии в системе гуманитарных дисциплин; в этой системе культурология может занять почетное место службы защиты Культуры.

### ***Практическая значимость диссертации***

Фундаментальная практическая значимость диссертации – в указании путей становления культурологии в качестве научной и университетской дисциплины. Эпистемологическая рефлексия и для реализма в целом, и для реалистической культурологии в частности, – это не отвлеченное умозрение. Реализм в гуманитарном знании проигрывает. С каждым годом он сдает конструктивизму все новые и новые рубежи. И всегда конструктивизм побеждает благодаря одной и той же тактике: эпистемологическая аргументация прячется в тень, а публично работает этически окрашенная риторика. Внятная эпистемология, помещение проблематики в оппозицию реализм/конструктивизм, предпринятое в диссертации, – путь к выживанию культурологии, который может быть реализован практически.

Но достижение своих экзистенциальных целей культурологией осуществляется не за счет общества, оно в предложенной теоретической модели тоже оказывается в выигрыше. «Культура с большой буквы» – та живая среда, которая дает возможность обществу эффективно развиваться; защищая Культуру, реалистичная культурология защищает общество от коррозии и разрушения.

Особенно практически значимой реалистичная культурология может быть сегодня. Существенно осложнившиеся процессы модернизации российского общества требуют усложнения теории модернизации. Понимание модернизации не может быть линейным. Именно такой теорией нелинейной модернизации является модель реалистичной культурологии, предложенная в диссертации.

Поэтому выводы диссертации значимы в том числе и политически. Они могут заинтересовать политических теоретиков, социологов, юристов, но не только, в языке диссертации есть публицистическая составляющая; это принципиально: предложенные гипотезы открыты для понимания, они могут быть прямо перенесены в близкие практике политические и публицистические дискурсы.

Результаты исследования доступны для использования в работе со студентами, как с культурологами, так и с обучающимися по другим специальностям. У автора диссертации есть многолетний опыт постепенного осторожного приобщения студентов к дебатам о сложных проблемах. Сравнительная эпистемология, додуманная до конкретики, до вариантов решений насущных задач повседневной практики, может быть эффективным инструментом и в работе со студентами.

### ***Положения, вынесенные на защиту***

1. Эпистемологическая рефлексия не является для современной культурологии делом побочным и необязательным. Время требует от гуманитарного знания эпистемологической проблематизации исследовательских практик. Для культурологии это особенно верно.
2. Тектонические процессы в становлении наук о культуре определяются рамками оппозиции реализм/конструктивизм. Все фундаментальные проблемы наук о культуре следует в первую очередь рассматривать в контексте оппозиции реализм/конструктивизм.
3. Новейшая история наук о культуре – это история верификации тезиса о тектонической значимости дихотомии реализм/конструктивизм.
4. Представление о том, что выбора между конструктивизмом и реализмом у культурологии нет, что конструктивистский путь является единственным, что он задан временем, является ангажированным, групповым.
5. Российская культурология, как и все гуманитарное знание в целом, стоит перед выбором пути, это выбор между конструктивизмом и

реализмом. Этот выбор должен осуществляться принципиально, осознанно, принципиально, на основе теоретической дискуссии в масштабах всего культурологического сообщества.

6. Есть серьезные основания говорить о том, что конструктивистская культурология все больше и больше обретает статус материнской интегративной дисциплины в той новой парадигме, в которую интегрируется в последние тридцать лет все совокупное гуманитарное конструктивистское знание.
7. Культуральные исследования не являются единым целым. Следует отделять реалистическую парадигму культуральных исследований от конструктивистской.
8. Российская культурология в целом является реалистичным знанием.
9. Реалистическое понимание современности является продуктивным. Реалистическая культурология востребована, актуальна; именно благодаря своей реалистичности она является дисциплиной, способной дать адекватную интерпретацию социокультурных проблем прошлого, настоящего, будущего.
10. В эпохе Модерна допустимо различать две субпарадигмы: первая – дорефлективный Модерн; вторая – рефлективный. Время рефлективного Модерна – последние сто двадцать лет. Тот радикальный плюрализм, который является сутью и смыслом эпохи “la modernité”, оказывается этой оптике регулярно культивируемым, то есть регулируемым. И тогда в риторике радикальной «множественности множественностей» можно увидеть поверхность, ширму, скрывающую машинное производство «множественностей».
11. Отказ конструктивисткой культурологии от категории прекрасного не является эпистемологически корректной процедурой. Потребность в Культуре с большой буквы держится в том числе на потребности в красоте, в том счастье, которое дает прекрасное.

12. Марксистский редукционизм как практическая реализация «симптоматического понимания культуры» некорректен. История XX века дала строгое верифицируемое доказательство некорректности марксистского редукционизма.
13. Универсализация марксистского редукционизма, осуществленная в постколониализме, постфеминизме и других новых «науках о культуре», ведет не к преодолению насилия в жизненном мире человечества, а к отказу от контроля над насилием, к умножению насилия.
14. Человеческое бытие нуждается в защите. Культура с большой буквы – эффективный и действующий инструмент защиты этого бытия.
15. Вся «классическая» критика, предъявленная конструктивистским знанием в рамках суда над Культурой с большой буквы, ничтожна. Говорить как о гибели Культуры с большой буквы, так и о её «маргинализации», рано.
16. Методы «защиты» массовой культуры от «насилия» «высокой» культуры, реализованные в конструктивистской культурологии, пока не привели к созданию подлинно плюралистичной теории о соотношении «высокого» и «низкого» в культуре. Опыт реалистичного описания диалектики «высокого» и «низкого» в Культуре остается актуальным.
17. Культура с большой буквы – пространство взаимопонимания, свободы и общего дела, пространство фундаментального плюрализма.
18. Защищая Культуру с большой буквы, реалистическая культурология оказывается частью этой Культуры, т.е. дискурсом, производящим фундаментальный плюрализм.

Обобщающие теоретические положения диссертационного исследования были представлены на «Кагановских чтениях» в СПбГУ в мае 2021 г.

Доклад о «странном и неоднозначном» состоянии современной конструктивистской культурологии был представлен на Пятом культурологическом конгрессе в ноябре 2021 г.

Основные положения исследования легли в основу разработанных автором диссертации университетских курсов, которые читались в Омском госуниверситете им. Ф.М. Достоевского с 1991 г. по 2020 г., прежде всего таких фундаментальных курсов, как «История культуры» и «История культурологии», «Семиотика», многочисленных спецкурсов («Романтизм», «Молодежные субкультуры», «Современный кинематограф» и т.д.).

Промежуточные результаты работы на разных её этапах нашли отражение в научных публикациях, в том числе в реферируемых журналах, рекомендованных ВАК, а также в журналах, зарегистрированных в международных базах данных («Новое литературное обозрение», «Эпистемология и философия науки») (см. автореферат диссертации). Автор диссертации написал раздел в академической коллективной монографии, подготовленном Итальянским институтом культуры (I Russi E L'Italia / A cura di V. Strada. Milano, 1995).

Фундаментальные результаты представлены в монографиях «Реальность объективности и объективность реальности» (Омск, 2017), «Метод и время» (Омск, 2021). Ряд важных для диссертации результатов изложен в монографиях «У истоков «русской идеи»: жизнь и судьба С.П. Шевырева» (Москва, 2013) и «Золотой век «русской идеи». Историко-типологические очерки» (Москва, 2015).

### ***Структура диссертации***

Диссертация состоит из Введения, трех глав, заключения, терминологического словаря и списка литературы (где более подробно описаны научные работы, упоминаемые в постраничных сносках).

Задачи теории общего порядка (первые три задачи из общего списка задач диссертации) решаются в *первой главе*.

Задачи, связанные с целью защиты Культуры с большой буквы от обвинения в пропаганде насилия, решаются во *второй главе*. Термином, вокруг которого строится защита Культуры, выбрано слово Г. Зедльмайра «утрата». Книга Г. Зедльмайра «Утрата середины» – одно из лучших творений XX в.<sup>54</sup>. Автор диссертации присоединяется к дотошно-любопытному ритму вглядывания Зедльмайра в весь объем художественного и интеллектуального опыта человечества. И в его критицизм, сохраняющий и в критике ту же самую любознательность. Его критика нигилистических устремлений XX в. – не суд, а внимательная бухгалтерия, заданная позицией бережливого хозяина. Отсюда и аналитика, устроенная как «учет» Утрат. Стремлением выстроить аналитику как работу, причастную к хозяйственной «бухгалтерии» Зедльмайра, определяется замысел второй главы диссертации. Поэтому обзор «утрат». При этом само понятие утраты, разумеется, модифицируется. Ближе всего размышление об «утратах» приближается к Зедльмайру в п. 2.3. Но и здесь предмет поиска остается иным. Читая великую книгу Зедльмайра до середины, ждешь, что «середину» он определит именно как середину бытия, и тогда «утрата середины» будет утратой середины бытия. Но это не так. «Середина» Зедльмайра – это Бог. «Утраченная середина человека – это именно Бог»<sup>55</sup>. Но на самом деле не только Бог. «Середина» у Зедльмайра – это метафора с плывущими очертаниями означаемого. И тогда в некоторых смещениях появляется нечто, что очень близко логике п. 2.3.. Это там, где Зедльмайр акцентирует «меру» и «норму». Например, в таком фрагменте: современное «искусство стремиться

<sup>54</sup> О значении книги «Утрата середины» и творчества Г. Зедльмайра в целом см.: Ванеян С. Пустующий трон. Критическое искусствознание Ханса Зедльмайра. М., 2004.

<sup>55</sup> Зедльмайр Г. Утрата середины. М., 2008. С. 177.



прочь от человека, прочь от человеческого, прочь от меры»<sup>56</sup>. Понятие «середины бытия» в диссертации близко зедльмайровской «умеренности». Но отдаленно. У Зедльмайра автор диссертации берет хозяйскую боль от возможных утрат. Основания учета утрат иные. Опасности иные. И количество их больше, и масштаб иной. Если фуколдианская Утопия все-таки победит, то человечество потеряет не только середину своего ритма жизни, но вообще все. Об этом – четвертый параграф второй главы. Об эстетических, эпистемологических и онтологических проблемах, связанных с отказом от Культуры – первые три параграфа второй главы.

Рассмотренные во второй главе диссертации варианты суда над Культурой не исчерпывают все формы её критики. Вне рассмотрения остался «демократический» вариант, когда Культура критикуется за насилие над культурными практиками, связанными с жизнью больших народных масс. Этот вариант исследуется в *первом параграфе третьей главы*. *Второй параграф* – итоги по «гамбургскому счету». Человечество в целом – благо (в полную противоположность взгляду на человечество Адорно, Маркузе, Фуко, конструктивисткой культурологии). Совокупный человеческий опыт – благо. Культура – пространство понимания. Конфликты бывают. Но дело Культуры их не множить, а преодолевать. Идея реалистической культурологии – единство человечества и единство человеческой Культуры. А идея культурологии – быть службой защиты Культуры.

---

<sup>56</sup> Там же. С. 158.

## **Глава 1. Реализм и конструктивизм в культурологии: от исторической реальности к теоретическим проблемам и возможностям**

### **1.1. Контексты: «культуральные войны»<sup>1</sup>**

Почти до конца XX в. гуманитарное знание оставалось той стабильной системой, категориальная упорядоченность которой установилась ещё двести и более лет назад: за настоящее (и за все вообще) отвечает философия, за прошлое – история, за слово – филология, за видимое и звучащее – искусствоведение и музыкознание, за невидимое – теология. Все проблемы научно решались на факультетах философии, истории, филологии и теологии. Кафедры искусствознания появились сравнительно позже, к концу XIX в., тогда же появилась в качестве отдельной науки антропология. Появление социологии в качестве академической дисциплины усложнило жизнь гуманитариев, но на устоявшееся распределение полномочий и компетенций не повлияло, прежде всего потому, что социология в англо-американской классификации гуманитарной дисциплиной не является (входит в круг «социальных наук»).

Так было вплоть до 1990 г., когда лавинообразно начался процесс появления новых дисциплин. В течение десяти-пятнадцати лет, т.е. в перспективе «большого времени» одновременно, появились такие направления исследований, как “memory studies”, “trauma studies”, “body studies”, “visual studies”, “popular culture studies” и т. д. Появились и скоро получили академическую-университетскую «прописку», стали полноценными науками.

К разговору о культурологии эти события имеют более чем прямое отношение. Дело в том, что во всех этих науках специфический способ определения культуры является системообразующим, все они входят в группу «наук о культуре», т.е., в переводе на русский, в «культурологию».

---

<sup>1</sup> Материалы параграфа представлены в статьях: *Мартынов В.А.* «Культуральные войны»: теоретические проблемы истории «поворота» в науках о культуре (статья первая) // *Общество. Среда. Развитие.* 2021. № 4; *Его же.* «Культуральные войны»: теоретические проблемы истории «поворота» в науках о культуре (статья вторая) // *Общество. Среда. Развитие.* 2022. № 1.

И тогда сразу появляется ряд проблем, объединяемых вопросом: как этому относиться нам, российским культурологам? Ведь если все это – культурология, то каждое из значимых событий создает новые системные связи, т.е. является системным вызовом, обращенным к нам, оказывается вопросом, на который нужен ответ. Мы отвечали на эти вопросы? Отчасти да, уже хотя бы потому, что многие проблемы, проявившиеся в связи с появлением упомянутых и других новых дисциплин, российской культурологии известны давно и хорошо. Так, проблемы телесности осмысляются в работах И. М. Быховской<sup>2</sup>. Феминистские подходы представлены в работах В.Н. Кардапольцевой<sup>3</sup>. На культурологических форумах проблемы современной визуальной культуры обсуждались в рамках доклада А.В. Ляшко<sup>4</sup>. Новейшие явления в искусстве излагались в докладах И.Б. Соколовой<sup>5</sup>, А.В. Коневой<sup>6</sup>, Е.Л. Чудновской<sup>7</sup> и других, освещаются сегодня в работах А.В. Венковой<sup>8</sup>, А.А. Суворовой<sup>9</sup>. Российская культурология умеет быть современной и думать о самых серьезных проблемах не только современности, но и будущего<sup>10</sup>. В сообществе культурологов умеют исследовать в том числе и новейшие передовые процессы в информационной среде<sup>11</sup>.

<sup>2</sup> Быховская И.М. Homo Somaticos: Аксиология человеческого тела. М., 2000.

<sup>3</sup> Кардапольцева В.Н. Женственность в аспекте творчества. Екатеринбург, 2012.

<sup>4</sup> Ляшко А.В. Музей как феномен современной визуальной культуры // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том III: Культурная динамика. СПб., 2008.

<sup>5</sup> Соколова И.Б. Опыт трагического в искусстве неоавангарда // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том III: Культурная динамика. СПб., 2008.

<sup>6</sup> Конева А.В. Искусство модной фотографии: удовольствия созерцания или соблазн потребления // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том III: Культурная динамика. СПб., 2008.

<sup>7</sup> Чудновская Е.Л. «Другой», феминное и отвратительное в современной художественной культуре // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том III: Культурная динамика. СПб., 2008.

<sup>8</sup> Венкова А.В. Феномен иммерсивности. Мультисенсорный поворот в культуре. СПб., 2021.

<sup>9</sup> Суворова А.А. Аутсайдерское искусство в России: тенденции, темы, образы. М., 2020.

<sup>10</sup> См.: Астафьева О.Н. Межкультурный диалог в условиях глобализации: проблемы теории и практики // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том IV: Культурная политика. СПб., 2008; Уваров М.С. Культурная коммуникация в условиях глобализации // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том IV: Культурная политика. СПб., 2008.

<sup>11</sup> Кижнер А.А. Цифровые технологии культурного наследования в современном обществе: автореф. дисс. канд. культурологии. Красноярск, 2020.

Т.е. наш общий ответ на новые вызовы состоялся, в нем угадывается некая общая позиция, и она примерно такова: все упомянутые новые дисциплины мы «по умолчанию» поняли как тематические блоки внутри единой науки культурологии, и так с этим представлением и живем. Мы считаем всю культурологию именно наукой, дисциплиной, внутри которой находятся частные субдисциплины. А еще мы считаем, что те решительные повороты к современным проблемам, которые обозначились в новейших науках, это в том числе и наши повороты, и наши разговоры о «визуальности», «телесности» – это наше участие в общемировом деле, что мы в нем нужны и будем услышаны.

Начнем со второго, здесь и драматичнее, и проще. Наша вера (вероятно не все, но в целом вера эта есть) в то, что наши размышления о современной культуре могут стать органичной частью общемирового процесса, являются иллюзией. Это трудно произнести, но это так. У этой нашей веры было два основания. Первое – то, что верить в единство мысли – это нормально. Это настолько нормально и хорошо, что, пожалуй, в какой-то степени эту веру можно и нужно сохранить. Второй момент: какое-то время можно было думать о том, что у идеи всемирного единства культурологов есть исторические основания. Что мы не только можем быть едиными, но и были. Что мы – не есть какие-то особенные, но точно такие же, как культурологи в Англии и Америке. Это идею настойчиво транслировал К.Э. Разлогов<sup>12</sup> и весь возглавляемый им Российский институт культурологии в целом<sup>13</sup>.

На самом деле это не так. Российская культурология никакого отношения не имеет к той английской «культурологии», которая

<sup>12</sup> См.: Разлогов К. Э. Структура и истоки современной культурологии // Культурология как она есть и как ей быть. СПб., 1998; *Его же*. Истоки и основания культурологии // Культурология: от прошлого – к будущему: к 70-летию Российского института культурологии. М., 2002; *Его же*. К.Э. Методологические основания культурологии // Культурологические исследования в Сибири. 2003. № 1(9).

<sup>13</sup> «Теоретическая культурология» РИКа начинается с констатации: «Культурология как наука возникла в 50-е годы XX в.» (Разлогов К.Э. Предисловие // Теоретическая культурология. М., 2005), без оговорок и уточнений. Лапидарность этой формулы обеспечена очевидной несомненностью того, что российская культурология – часть общемировой, появившейся в Англии в 1950-е годы.

действительно появилась в 1950-е годы и впоследствии стала популярной в масштабах всей планеты. Об этом – весь второй параграф. А пока о степени единства западных «наук о культуре».

Их единство в рамках того «культурологического» проекта, история которого началась в середине 1950-х годов, более чем проблематично. Прежде всего потому, что ответ идеологов англо-американской культурологии на вопрос о системном единстве наук о культуре под зонтиком единой теории культуры – категорическое «Нет!». Нежелание быть интегральной «супердисциплиной» настолько велико, что идеологи этой «культурологии» вообще готовы отказаться от права именовать свою дисциплину наукой (подробнее об этом ниже). Вот так, ни больше, ни меньше. Западная культурология – не наука. Это не просто парадокс, это нонсенс. Ведь англо-американская культурология вдвое старше всех новых «наук о культуре». Более того, это не просто старшинство, это прямое родство, причем наследственное родство: все новые дисциплины весь свой теоретический багаж прямо и непосредственно получили из рук творцов культурологии. И вот молодые наследники получили полные права взрослых, стали полноценными науками, а материнская дисциплина нет! И не хочет своей институциональной легитимизации ни в коем случае! Что за странные игры? Что за чрезмерная скромность? Нет ли здесь системы умолчаний, скрывающую какую-то не очень нужную правду?

Ответ в основном понятен: признание в том, что достаточно обширная область гуманитарного знания устроена строго системно, более того, единообразно, более того, иерархично, в современном мире выглядит не очень политкорректно. Современность позиционирует себя в качестве жизненного мира, онтология которого устроена принципиально «ризоматично», т.е. как множество располагающихся в горизонтальной плоскости объектов, непрерывно распадающихся, не регулируемых какими-

либо вертикальными связями<sup>14</sup>. А западная культурология – передовой форпост современного знания, источник и двигатель процессов ризоматичной дифференциации. «Интересна только дифференциация, ни в коем случае не интеграция!» – так написано на всех знаменах современного знания<sup>15</sup>, культурологии в том числе. И вдруг оказывается, что культурология претендует на то, чтобы быть Старшим Братом в семействе наук о культуре. Согласиться с этим было бы изменой собственным принципам, общему делу тотальной дифференциации жизненных миров. Нет, объявить о своем старшинстве в области наук о культуре западным культурологам нельзя ни в коем случае. Отсюда и молчание в вопросе о старшинстве, отсюда и риторика западных культурологов о культурологии как о «недисциплинарной дисциплине», как о площадке для междисциплинарного диалога.

Причины табуировать реальное положение вещей у идеологов западной культурологии есть. Они были бы серьезными даже в том случае, если бы речь действительно шла только о сравнительно ограниченном списке дисциплин, занимающих пока еще сравнительно не очень значительный сектор в целом всего гуманитарного знания. Но на самом деле все серьезнее. Речь не об изолированных и знающих свое место тематических исследовательских программах, речь обо всем гуманитарном знании. Дело в том, что в подчинение к культурологии стремится перейти все гуманитарное знание как таковое, то есть и «старые» традиционные дисциплины. На протяжении трех десятилетий западная культурология все больше и больше «входит в роль» Старшего Брата всего гуманитарного знания в целом. Вот это – по-настоящему пугающая перспектива. Табуирование реальности оказывается в этой ситуации более чем понятным делом.

---

<sup>14</sup> Всерьез важны только «трансверсальные множественности, ... частичные объекты и потоки, противопоставленные системам» – Делёз Ж., Гваттари Ж. Анти-Эдип: Капитализм и Шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 442.

<sup>15</sup> «Выдавливает общественное через множественность отверстий, которые разъедают и пронзают его, закладывая повсюду молекулярные заряды, которые подорвут то, что должно быть взорвано, сбросят что должно пасть, увлекут за собой то, что должно ускользнуть, в каждом пункте обеспечивая преобразование шизофрении как процесса в действительно революционную силу» – Делёз Ж., Гваттари Ф. Указ. соч. С. 532.

Путей, которые ведут к такому пределу, много, но можно свести их к трем магистральным процессам. Первый – усиливающаяся систематизация гуманитарного знания. Второй – унификация. Подсистемы становятся практически однородными. Происходит нормирование всех подсистем по единому знаменателю. И этим знаменателем оказывается термин «культура». Систематизация «наук о культуре» вокруг культурологии, находящейся в центре, – третий фактор. Все идет к тому, что в ближайшем будущем у всех гуманитарных наук будет одна и та же общая теория, одна на всех идеология и одна и та же методология. При этом решающим теоретическим постулатом оказывается способ определения культуры, а он во всех новых науках один.

С этими уточнениями возвращаемся к общему заявленному выше тезису: в современном западном мире все гуманитарные дисциплины все более и более «склеиваются» в одно целое, в одну-единственную гуманитарную науку, общую для всех. При этом одна из дисциплин все более и более приобретает роль «политбюро», организующего процесс интеграции гуманитарного знания. Претенденты на роль «супернауки» существовали всегда, у Аристотеля супернаукой была метафизика, позже для супернауки прижилось слово «философия», в Средние века с философией конкурировала теология. Можно было бы ожидать, что в современном мире роль «супернауки» забронирована для философии, но все идет к смене «лидерства», к тому, что «супернаукой» становятся именно новейшая западная «культурология», проект, в оригинале именуемый “cultural studies”. Тезис непростой, твердого доказательства в этой ситуации нет и быть не может, но обсуждать возможность такой перспективы можно и нужно. Здесь нужен конкретный материал, анализ с точностью до подробностей, некоторое количество каковых ниже.

\*                                 \*                                 \*

Вот небольшое размышление, представляющее собой уточнение к известному тезису Т. Адорно о том, что после Аушвица «писать стихи – варварство». Новейшая поправка такова: «Это пресловутое заявление часто

воспринимается как полное осуждение эстетических усилий перед лицом тотального насилия. Позиция Адорно по этому вопросу была более сложной». Более чем принципиальное утверждение по более чем сложному вопросу современной эстетики. К обсуждению судьбы поэзии после Аушвица и мнения Адорно по этому вопросу мы вернемся в п. 2.1. Здесь важно другое. Вопрос: кто автор этого комментария? Философ? Специалист по современному искусству? Специалист по современной поэзии? Нет. Это фрагмент размышления из монографии известного антрополога А. Пандиана, посвященной общим проблемам современной антропологии<sup>16</sup>. Между прочим, само собой разумеющимся образом, в антропологическом дискурсе упоминается Т. Адорно и современное искусство. Вопрос решен в пределах одного абзаца. Тут же, между прочим, следуют замечания по поэтике прозы Кафки, драм Беккета.

Это антропология? Да. Современная. Естественность переходов из философии к размышлениям об антропологии, затем к теории литературы, затем к политической теории, затем к эстетике<sup>17</sup> в книге А. Пандиана – не исключение, это репрезентативный случай. Для современного антрополога естественно быть и философом, и искусствоведом, специалистом по современному искусству, и литературным критиком.

Вот еще пример – коллективная монография «Фотографии Востока»<sup>18</sup>. Авторы (М. Иви, Р. Моррис, Дж. Сигел, Дж. Пембертон и др.) – антропологи, преподающие антропологию в департаментах антропологии. Но в качестве авторов этой монографии они прежде всего – искусствоведы, находящиеся в самом авангарде искусствоведения, занимающиеся теорией искусства фотографии. Знаком этого нового положения является то, что самым цитируемым автором монографии является Розалинд Краус, крупнейший авторитет планеты в области современного искусства. Именно она является

<sup>16</sup> *Pandian A. A Possible Anthropology Methods for Uneasy Times. Durham, L., 2019. P. 116.*

<sup>17</sup> Третья глава (из трех) книги о методах современной антропологии имеет подзаголовок “Politics, Art, Fiction”

<sup>18</sup> *Photographies East. The Camera and Its Histories in East and Southeast Asia /Edited by R. C. Morris. Durham, L., 2009.*



актуальным собеседником авторов книги о фотографиях Востока. Мыслимо ли было подобное совсем недавно, в 1970-е годы? Нет, ничего похожего не было и быть не могло. Сегодня это – обыденная повседневность новой антропологии.

В монографии о фотографиях Востока нет ссылок на работы классиков антропологии. Есть одна ссылка на «Теорию магии» М. Мосса. Никаких других оглядок на антропологию Ф. Боаса и Б. Малиновского в книге больше нет. Зато есть другие ориентиры. Реальные собеседники авторов книги о фотографиях Востока – И. Кант, К. Маркс, З. Фрейд, М. Вебер, М. Хайдеггер, В. Беньямин, Т. Адорно, К. Шмидт, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Бодрийяр, Ж. Лакан, А. Негри, Б. Андерсон, Г. Спивак, Б. Латур, С. Зонтаг, Ф. Джеймисон, Р. Краус. А собеседники определяют параметры дискурсивного пространства. И тогда получается, что в качестве дискурсивной стратегии сегодняшняя антропология имеет очень отдаленное отношение к той дискурсивной стратегии, которой антропология была на протяжении всего XX века. Произошла радикальнейшая трансформация чего-то такого, что еще более фундаментально, чем самое фундаментальное, чем базовые дисциплинарные стандарты. Изменилось исходная интенционально окрашенная позиция антрополога. Изменилась эпистемологическая, онтологическая, коммуникативная ситуация, в которую он оказывается изначально погруженным. Каждый из авторов «Фотографий Востока» прежде всего – эпистемолог, социальный философ, социальный эпистемолог, политический философ, а в придачу еще и искусствовед.

Может быть, книга «Фотографии Востока» – исключение? Нет. В статьях о «культуральных войнах»<sup>19</sup> показано, что та же ситуация – во всех новейших передовых антропологических исследованиях, ведущихся в крупнейших антропологических центрах планеты, в работах Л. Абу-Лугход, Н. Абу Эль-Хадж, Ч. Бриггза, Н. Диркса, К. Ломница, М. Мамдани, Дж.

---

<sup>19</sup> Мартынов В.А. «Культуральные войны» (статья первая); *его же*. «Культуральные войны» (статья вторая).

Маркуса, Б. Мессика, Р. Моррис, К. Накамуры, Л. Надер, А. Онг, Дж. Пембертона, Э. Повинелли, П. Рабинова, М. Тауссига, М. Ферме, П. Чаттерджи, Л. Шарп, Н. Шепер-Хьюз<sup>20</sup>.

Полный отказ от классической антропологии Боаса и Малиновского, который можно увидеть в монографии «Фотографии Востока», не есть исключение, ограниченной текстом одной книги, это подлинная реальность современной антропологии. Радикально изменились параметры антропологического дискурса. Так, резко понизилась значимость опыта полевых исследований. Ф. Боас сумел открыть департамент антропологии в Колумбийском университете потому, что сумел убедить общество в том, что тратить огромные средства на экспедиции в труднодоступные места планеты совершенно необходимо, поскольку нет никакого другого способа хоть как-то прикоснуться к подлинному знанию о людях, живущих там. Мы ничего не знаем заранее, и сможем узнать хоть что-то только там, на месте, полностью погрузившись в эту жизнь лет на десять (как Л.Г. Морган, А. Крёбер, Л. Уайт и все-все антропологи эпохи большой антропологии). Для лидеров новейшей антропологии все иначе. Сама по себе антропология в дискурсе заведомо вторична, а, если она и присутствует, то в качестве того, что цеховые

---

<sup>20</sup> См.: *Abu-Lughod L.* Do Muslim Women Need Saving? Cambridge, Mass., L., 2013; *Abu El-Haj N.* The Genealogical Science: The Search for Jewish Origins and the Politics of Epistemology. Cicago, L., 2012; *Briggs C.L.* Rethinking Psychoanalysis. Poetics, Performance. // *Western Folklore.* 2015. 74 (3/4); *Dirks N.* Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India. Princeton, 2001; *Lomnitz C.W.* Death and the Idea of Mexico. L., 2005; *Mamdani M.* Define and Rule Native as Political Identity. Cambridge, L., 2012; *Messick B.* Sharī'a Scripts: A Historical Anthropology. N.Y., 2018; *Nader L.* The Life of the Law: Anthropological Project. Berkeley, L.A., L., 2002; *Nakamura K.* A Disability of the Soul: An Ethnography of Schizophrenia and Mental Illness in Contemporary Japan. Cornell, 2014; *Ong A.* Buddha is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America. Berkeley, L.A., L., 2003; *Pemberton J.* On the Subject of "Java". Ithaca, L., 1994; *Povinelli E.A.* Geontologies: Requiem to Late Liberalism. Durham, L., 2016; *Rabinov P.* French Modern: Norms and Forms of the Social Environment. Chicago, L., 1995; *Taussig M.* Mastery of Non-mastery in the age of Meltdown. Chicago, L., 2020; *Ferme M.C.* Out of War: Violence, Trauma, and the Political Imagination in Sierra Leone. Berkeley, 2018; *Chatterjee P.* The Black Hole of Empire: The History of a Global Practice of Power. Princeton, Oxford, 2012; *Sharp L.A.* Strange Harvest: Organ Transplants, Denatured Bodies, and the Transformed Self. Berkeley, L.A., L., 2006; *Scheper-Hughes N.* Saint, Scholars, and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland. Berkeley, L.A., L., 2001).

эпистемологи определяют как “applied”, в противоположность “basic”<sup>21</sup>, где «основы» – именно современная эпистемология. Новейший антрополог живет в мире, где есть “basic”, и он твердо определен. Есть набор твердых и не подлежащих обсуждению набор аксиом. Это аксиомы конструктивистской эпистемологии; это аксиомы социальной природы знания и социальной природы субъективности; это твердые аксиомы политической философии. И, конечно же, это аксиомы критической теории культуры, среди них, прежде всего, аксиома, определяющая культуру территорией социального и политического конфликта, откуда вытекает тезис о ничтожной значимости «высокой» культуры, а потому и Культуры с большой буквы. Все эти аксиомы являются непреложными для современного антрополога, с них, как с «базиса», он начинает анализ. И это совсем не то, что было у Боаса. Боас провозглашал полную незначимость теории до встречи с живым материалом. Мы ничего о нем не знаем, узнаем, только полностью погрузившись в материал. Р. Моррис и её коллеги все самое главное знают заранее, обширный багаж аксиом они вносят в исследование до встречи с материалом. И значимость полевого материала резко понижается, как понижается и значимость исследования этого материала. Это исследование не более чем – “applied”. А само исследование не более чем “case studies”. Так и только так. «Кейс», казус. Смешной пример, иллюстрирующий готовую теорию. Кейсы в понимании современной социальной эпистемологии именно таковы. Никакого отношения к той серьезности, с которой антропологи эпохи большой антропологии относились к своей работе, это понимание задач и целей исследования не имеет. Боас предписывал не «кейсы», а погружения. Только подлинное погружение обеспечивает серьезность антропологического дискурса.

---

<sup>21</sup> Так у лидера российского конструктивизма члена-корреспондента РАН И.Т. Касавина в английском варианте названия его главной книги (*Касавин И.Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы*. М., 2013): “Social Epistemology. Basic and applied”. Исключительно важна резкость противопоставления «базиса» и «приложений».

И это еще не вся проблема, только малая часть её. Потому, повторимся, самое главное – это аксиомы новейшей эпистемологии. А из них вытекает, что все, что антрополог напишет в отчете о работе с материалом, – это не более чем художественное творчество, поскольку, «описывая» определенную культуру, антрополог её сам сочиняет, делает “writing culture”, по формуле Дж. Маркуса, который впервые и сообщил антропологам об этом факте в своей знаменитой книге<sup>22</sup>. Свой предмет антрополог не просто находит реально существующим в глубине Анд, он сам его и создает. Тогда вопрос, который уже был задан выше, становится особенно острым: зачем же тогда ехать в Анды?

Называя вещи своими именами, то, что мы видим в монографиях лидеров новейшей антропологии, – это смена идентичности, полная. Новая идентичность новейшего «антрополога» такова: он является социальным эпистемологом и политическим философом (вместе это двуединство называется «критической теорией»), «отвечающим» внутри «критической теории» «за культуру». Иначе об этом можно сказать так: он является экспертом, во-первых, по общей критической теории; во-вторых, по критической теории культуры. С уточнением: внутри критической теории культуры он отвечает за локализацию, за “applied”, за «кейсы»; его задача – создавать максимально приближенные к повседневности кейсы, еще точнее: кейсы, описывающие конфликты, возникающие в сегодняшней повседневности на границах культур, а также механизмы возникновения мультикультурности. Отсутствие в книге о восточных фотографиях ссылок на авторитеты традиционной антропологии – знак потери старой идентичности и обретения новой, поскольку каждая такая ссылка – это прикосновение к старому, до-неклассическому знанию, а актуального неклассического философа это как бы пачкает.

---

<sup>22</sup>Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / Ed. J. Clifford, G.E. Marcus. Berkeley, 1986.

В очерке, специально предназначенном для аудитории российских антропологов, Дж. Маркус дал поэтичную, «мягкую» формулировку того, что произошло с антропологией: «корабль дисциплины снялся с тех якорей, на которых он простоял большую часть XX в.»<sup>23</sup>. В диалоге с коллегами и друзьями та же ситуация описана в иных тонах. «Где-то в начале 1990-х» стал заметным следующий факт: «область амбиций» «успешных и молодых антропологов» определилась в сферах «феминизма, медиа, постколониальных исследований, научных технологий». «Они устроили свои институциональные и административные жилища на факультетах антропологии, но считали последние «запасными аэродромами», местами, лишенными интеллектуальной сплоченности и энергии, и в лучшем случае источниками символической и сентиментальной привязанности»<sup>24</sup>. Это очень жесткая и жестокая констатация. Фактически она является упреком всей элите современной антропологии в цинизме. Купив себе своими ранними аспирантскими исследованиями высокооплачиваемые места на престижных кафедрах, звездные мальчики и девочки классической антропологии 1970-х и 1980-х фактически предали свою родную науку в 1990-е<sup>25</sup>. Занятия сегодняшних «антропологов» не имеют никакого отношения к классической антропологии, но при этом они «все еще пользуются преимуществами того,

---

<sup>23</sup> Маркус Дж. О социокультурной антропологии США, её проблемах и перспективах // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы. М., 2012. С. 48. Помимо того, что Маркус – выдающийся антрополог, он еще и ученый, нуждающийся в философском обосновании своей работы. Его право быть глашатаем самосознания антропологии, его авторитет методолога и эпистемолога были признаны еще в конце 1980-х гг., после появления книги «Writing culture». Это дает основание более чем серьезно относиться к его оценкам истории и современного состояния антропологии. Особенно в статье об американской антропологии. Статья была написана именно как итоговая и обобщающая.

<sup>24</sup> Rabinov P., Marcus G.E., Fabion J.D., Rees T. Design for an Anthropology Contemporary. Durham, L., 2008. P. 31-32.

<sup>25</sup> 1990-е годы – «это был период, когда идентичность дисциплины ломалась» (Елфимов А.Л. Полилокальная этнография вчера и сегодня: разговор с Д. Маркусом // Этнографическое обозрение. 2020. № 6. С. 118. Далее в тексте этой главы интервью А.Л. Елфимова с Дж. Маркусом будет именоваться так: Елфимов А.Л. ...Разговор с Дж. Маркусом).

что некоторые называют золотым веком антропологии»<sup>26</sup>, пользуются ресурсами «золотого века».

Произошла фундаментальная трансформация. Практически полное перерождение. Настолько полное, что сами собой появляются очень непростые вопросы. Например, такой: а может ли та наука, которая преподается сегодня в Нью-Йорке, Беркли, Принстоне и в других центрах гуманитарного знания, называться так, как называлась сто лет, т.е. «антропологией»? Имеет ли эта новая дисциплина право на то доверие общества, которым пользовалась аутентичная американская культурная антропология Боаса, Крёбера и Рут Бенедикт? Если и имеет, то, как минимум, это должно быть проговорено. Т.е. «перерождение» должно быть внятно отрефлексовано. Должна появиться прозрачная теория, которая обоснует необходимость трансформаций, их масштаб и глубину, покажет механизмы преемственности трансформаций, и т.д., и т.п. Внятно покажет связь современной антропологии с классической. Т.е. восстановит эту связь, потому что по факту она потеряна. Есть ли такая теория?

Нет. О сколько-нибудь внятном осознании произошедшего сообществом антропологов говорить не приходится. «Социокультурные антропологи до сих пор не смогли внятно озвучить (как для других, так и для самих себя) те перемены в собственных поисковых стратегиях, которые отражают перемены, уже пришедшие *de facto* в практику этнографических полевых исследований»<sup>27</sup>. Теории нет, вместо неё – пустота, знаменующая разрыв между парадигмами, между реалистической антропологией Малиновского и сегодняшней конструктивистской. Причем реальная пустота, эмоционально остро переживаемая. Отсюда странности того, что совершается вокруг этого пустого места. А происходит вот что: работы, как бы пытающиеся быть теорией новой антропологии, представляют собой

<sup>26</sup>Rabinov P., Marcus G.E., Fabion J.D., Rees T. Design for an Anthropology... P. 32.

<sup>27</sup>Маркус Дж. О социокультурной антропологии США... С. 54.

дискурсивную стратегию, состоящую из тактик умолчания, их фигур табуирования реальности.

Яркий пример – новейшая «теория» современной антропологии, представленная известным антропологом Р. Уэрбнером в книге «Антропология после Глюкмана»<sup>28</sup>. Книга в целом более чем оригинальна. Оказывается, можно быть теоретиком и идеологом постколониализма, не опираясь при этом на реальный постколониализм, не ссылаясь на его создателя Э. Саида (и даже ни разу не упоминая). Оказывается, для того, чтобы стать современной, антропология не нуждается в помощи извне, она сама по себе изначально тотально современна. Потому что тотально и субстанционально постколониальна. Давно была такой. Со времен создателя Манчестерской школы М. Глюкмана. То есть получается, что постколониализм как таковой был создан М. Глюкманом. Прямо это не говорится, но между строк, замалчивая ненужную реальность, как бы само собой получается. А еще, по Р. Уэрбнеру, «антропологи показали», что «личные преобразования происходили через политическое или человеческое насилие»<sup>29</sup>. Это отчасти верно, это соответствует универсальному для «наук о культуре» представлению о культуре как о ‘culture-as-political struggle’. Но понимание культуры как насилия не есть изобретение Манчестерской школы, антропологи получили этот принцип не из рук М. Глюкмана. А из неомарксизма, адаптированного для антропологии вначале ранними культуральными исследованиями Р. Уильямса и Э.П. Томпсона, а затем постколониализмом Э. Саида. И об этом и нужно сказать в серьезной теории. А Уэрбнер не говорит об этом ни слова<sup>30</sup>.

Книга Р. Уэрбнера об «антропологии после Глюкмана» является дополнением к более раннему капитальному британскому «хэндбуку» по

<sup>28</sup> Werbner R. *Anthropology after Gluckman: The Manchester School, Colonial and Postcolonial Transformations*. Manchester, 2020.

<sup>29</sup> Ibid. P. 290.

<sup>30</sup> Анализ книги Р. Уэрбнера в контексте идей Манчестерской школы см. в статье: Мартынов В.А. «Культуральные войны» (Статья первая). Там же – о многообразии тактик табуирования реальности, сложившихся вокруг «пустующего трона» теории в современной культурной антропологии.

социальной антропологии<sup>31</sup>. Р. Уэрбнер был его заметным участником. Этот проект особенно значим. Под ним – подпись Ассоциации социальных антропологов Британии, а значит, это официальная позиция всего сообщества британских антропологов. Идеологом проекта был Р. Фардон. Послесловие написано президентом АСА М. Стратерн. Обобщающая теоретическая статья написана такими же, как Р. Уэрбнер, видными представителями Манчестерской школы Л. и А. Комаровыми. Основной ход – тот же, что у Р. Уэрбнера. «Своеобразие британской социальной антропологии прежде всего связано с её институтами, традициями, обычаями и социальными отношениями»<sup>32</sup>. То есть, для того, чтобы стать современной, английской антропологии не было и нет нужды искать новые основания извне, из иных дисциплин и традиций. Все дело в исключительной особости британской антропологии, в её опоре на социологию (в отличие от американской, опирающейся прежде всего на концепт культуры как множества культур, как это было задано Боасаом). «Новаторский, даже пророческий этос британской антропологии начала двадцатого века был в высшей степени модернистским в своем видении человеческой жизни как социального процесса»<sup>33</sup>.

Представительный отчет о готовности британской антропологии к встрече с любыми проблемами современности в двухтомном «хэндбуке» был в основном акцией Манчестерской школы. Академическим оксфордским отчетом является книга «Антропологи в большом мире»<sup>34</sup>. Идея та же: «Мы готовы». Именно мы и готовы к осмыслению многообразия перемен. То же, что у Уэрбнера, табуирование реальной сложности взаимоотношений антропологии с постколониализмом и культуральными исследованиями.

Самое поразительное, что следы табуирования реальности отчетливо присутствуют у Дж. Маркуса, самого глубокого и смелого мыслителя среди

<sup>31</sup>The SAGE Handbook of Social Anthropology / Ed. by R. Fardon [and others]. V. 1. L., L.A., Delhi, Singapore. 2012.

<sup>32</sup>Komaroff J.L., Komaroff J. Thinking Anthropologically, about British Social Anthropology // The SAGE Handbook of Social Anthropology. L., L.A., Delhi, Singapore, 2012, P. 30.

<sup>33</sup>Ibid. P. 31.

<sup>34</sup>Anthropologists in a Wider World. Essays on Field Research / Ed. by P. Dresh [and others]. N.Y., Oxford, 2000.



антропологов. Реальное положение вещей Дж. Маркус видит прекрасно, понимает и серьезность проблемы. Но имени этой проблемы не называет. Реально ситуация такова: если «по своей формальной структуре система антропологического образования все еще тяготеет к более старым, традиционным принципам организации,... то с точки зрения стратегий исследования, применяющихся на практике,... сегодняшняя антропология очень существенно отличается от антропологии конца 1970-х годов.... Социокультурных антропологов сегодня больше привлекают те исследовательские проекты, которые имеют большую ценность в контексте других дисциплин и областей знания, нежели в контексте антропологии»<sup>35</sup>. Если все так и есть, то это определенно потеря идентичности, растворение в ином. А об этом выше сказано так: «Комплекс исследований в рамках так называемой «постколониальной критики»... оказал огромное влияние на формирование того, что сегодня уже считается стандартными исследовательскими направлениями социокультурной антропологии США»<sup>36</sup>. И тогда процесс самоликвидации антропологии именно и есть процесс растворения антропологии внутри постколониализма. В реальной исследовательской работе сегодняшнему антропологу Э. Саид и Р. Уильямс нужнее, чем Тайлор. А постколониализм неотделим от cultural studies! И тогда произносить слова об угрозе исчезновения антропологии и не сказать ничего о cultural studies и постколониализме в разговоре о «проблемах и перспективах» нельзя. Но о сложностях взаимоотношений антропологии с этими дисциплинами Дж. Маркус не говорит, в его теоретическом очерке они не упоминаются. А об общем состоянии антропологии говорится так: «Антропология находится в состоянии неведения относительно собственной дисциплинарной области»<sup>37</sup>. Какое же это неведение, если давно все понятно, и диагноз давно же известен: “Cultural Studies will be Death of

<sup>35</sup>Маркус Дж. О социокультурной антропологии США... С. 58.

<sup>36</sup>Там же. С. 56.

<sup>37</sup>Там же. С. 59.

Anthropology”<sup>38</sup>. Все, что Дж. Маркус говорит об опасных перспективах современной антропологии, свидетельствует именно о возможности её поглощения культуральными исследованиями. «Группы исследователей начали активно работать в достаточно новых для антропологии направлениях (междисциплинарные исследования культуры средств массовой информации, корпораций, рекламы, рынков, воздействия высоких технологий на общество и др.)»<sup>39</sup>. Все эти «новые для антропологии направления» – это департаменты cultural studies. Просто нужно назвать вещи своими именами и произнести это ужасное словосочетание: cultural studies. Но Дж. Маркус этого не делает, а говорит о «состоянии неведения».

Еще одна цитата из Дж. Маркуса, из новейшего интервью. На прямой вопрос, в чем заключается основная проблема современной антропологии, он ответил так: «полагаю, в том, что антропология не знает, что делать с огромным критическим багажом, накопленным... со времени 1980-х годов», в том, что антропология отказалась отвечать на вопросы, «на которые она не в состоянии ответить»<sup>40</sup>. Именно так: «Антропология не знает». Знания нет. Теории нет. Слова Дж. Маркуса об отказе антропологии отвечать на главные вопросы – признание в отсутствии современной антропологической теории.

\* \* \*

До сих пор мы излагали факты с моментами интерпретации, теперь время интерпретаций в контекстах разных масштабов. Важный контекст, который позволяет эффективно проблематизировать ситуацию – понятие «культуральные войны».

---

<sup>38</sup> Масштабные дебаты со страшным названием «Культуральные исследования будут смертью антропологии» состоялась в Манчестере в 1996 г. Драматичное название отражает драматичность ситуации, начало понимания антропологами того факта, что диалог с cultural studies – важнейший фактор в самоопределении новейшей культурной антропологии. Этот диспут не мог быть простым, поскольку речь идет фактически о конфликте, о борьбе за право контроля над определением культуры, о «культуральной войне». Итогом дискуссии был отказ от диалога, табуирование и самой проблемы, и самих культуральных исследований (подробнее о дискуссии 1996 г. ниже).

<sup>39</sup> Там же. С. 57.

<sup>40</sup> Елфимов А.Л. ...Разговор с Д. Маркусом. С. 125.

Т. Иглтон, крупнейший неомарксист современности, а по совместительству филолог, культуролог, британский академик, в своей книге «Идея культуры» центральную главу назвал «Культурные войны», где определил современность как трансформацию «столкновения между Культурой и культурой» из состояния «битвы определений» в состояние «глобального конфликта»<sup>41</sup>. Драматизация «битвы определений» интересна, хотя её помещение в контекст «культурных войн» вряд ли удачно. Уже сам по себе термин «культурные войны» сомнителен. Отменить его невозможно, уж очень много копий было сломано в дискуссиях о «культурных войнах» в Америке в 1990-х гг.<sup>42</sup>. Но культуры воевать не могут, они «не про это», говорить о войнах культур можно только в том случае, если заузить определение культуры до стандартов политкорректности, а речь шла в основном именно о них. Если историю «культурных войн» начинать с XIX в.<sup>43</sup>, то некорректность термина становится очевидной, ведь тогда понятно, что речь идет просто о демократизации, о преодолении расовых предрассудков. Тогда об этом и надо говорить.

А вот «войны определений культуры» – хорошее понятие, оно адекватно реальному драматизму истории наук о культуре последнего полувека. Только это не война культур, а то, что происходит в науках о культуре. Война научных программ, культуральных<sup>44</sup> моделей. Точнее будет назвать эти конфликты интерпретаций культуральными войнами. Это и будет разговор по существу о конфликте определений. И это именно почти война. Потому что *о-пределение* – это форма контроля. И тогда управление определением предмета – форма хозяйского контроля над самим предметом. Так и с понятием культуры. Причем именно здесь конфликт интерпретаций бывает особенно драматичным, поэтому отчасти метафорическое

<sup>41</sup> Иглтон Т. Идея культуры. М., 2012. С. 80.

<sup>42</sup> Hunter J.D. Culture Wars: The Struggle to Define America. N.Y., 1992; Zimmerman J. Whose America? Cultural Wars in the Public Schools. Harvard, 2002; Cultural Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoint and Voices / Ed. by R. Chapman. L., N.Y., 2010.

<sup>43</sup> Hartman A. A War for Soul of America: A History of the Cultural Wars. Chicago, 2019.

<sup>44</sup> Именно культуральных моделей, а не культурных – см.: Rabinov P., Marcus G., Fabion J.D., Rees T. Design for Anthropology.

словосочетание «культуральные войны» для описания проблемы конфликтов вокруг контроля над определением культуры вполне допустимо.

Пример возможности взгляда на историю антропологии как на «войну» определений культуры – монография «Антропология и антропологи» известного британского антрополога Адама Купера<sup>45</sup>. Всю историю антропологии XX в. он описывает как противостояние американского и английского определений культуры. В противоположность американскому культурализму, отличительной особенностью английского понимания был «концепт социальной структуры». В итоге американская и английская антропологии «стали совершенно разными дисциплинами»<sup>46</sup>. Возможно, это избыточно драматичная интерпретация. Но эвристически она интересна.

Отдельные сюжеты тоже описываются как процедуры переопределения культуры<sup>47</sup>.

Второе. Важен подход А. Купера к определению культуры. Как известно, А. Крёбер и К. Клакхон насчитали больше ста пятидесяти определений культуры<sup>48</sup>. Часть из них относится к английской антропологии, но большинство отражают американскую ситуацию. Это больше, чем «сто цветов» Конфуция. Поражающее воображение многоцветие, фундаментальный плюрализм. Но, по А. Куперу, так можно думать только в том случае, если смотреть как бы в микроскоп. А, если перенастроить оптику и посмотреть с «широкого угла», то все сто пятьдесят определений сливаются в одно общее. Это интересно, это похоже на то, как классическую антропологию видел М.С. Каган. Он тоже, зная и учитывая точку зрения А.

<sup>45</sup> *Kuper A. Anthropology and Anthropologist. The British School in the Twentieth Century. L., N.Y., 2015.*

<sup>46</sup> *Ibid. P. 136.*

<sup>47</sup> В частности, как переопределение культуры описывается работа К. Гирца, его противостояние английской антропологии и Боасу (*Ibid. P. 138*).

<sup>48</sup> *Крёбер А., Клакхон К. Культура: критический обзор понятий и определений // Культурология: Дайджест М., 2000. № 1. См.: Самохина Н.Н. Становление моделей культуры в американской культурной антропологии XX века (философский аспект). Нижневартовск, 2016.*

Крёбера, писал о том, что вся антропология базируется на одном общем определении культуры<sup>49</sup>.

Итак, по А. Куперу, английская антропология – лучшая в мире и уж точно лучше американской, потому что её определение культуры лучше. В войне культур победили англичане, потому что их определение культуры было лучше американского. А. Куперу нужно категорически отделить друг от друга «классическое» английское определение и «классическое» американское<sup>50</sup>, поэтому внятные слова об этих определениях у него есть. А вот об определении культуры в новейшей антропологии он не говорит ничего. А как раз в его терминах и было бы интересно посмотреть на определение культуры в новейшей антропологии, в антропологии эпохи Дж. Маркуса и П. Рабинова, М. Тауссига и Э. Повинелли. Каково оно? Каково оно в терминах «культурных войн»?

В этом контексте ситуация такова: антропология сегодня в реальной практике исследований *de facto* опирается на определение культуры по Ленину, восходящее к его теории «двух культур»<sup>51</sup>, к твердой констатации, что в каждом обществе есть конфликт культуры эксплуататоров и культуры эксплуатируемых. Культура понимается как ‘culture-as-political struggle’. Традиционное определение культуры по Тайлору, которое объединяло всех антропологов, цитируется, но в исследовательской практике в проблемных ситуациях всегда работает именно определение Ленина.

А отказ от своего собственного определения, т.е. отказ от прав контроля над определением предмета, безболезненным не бывает. Отказ от

<sup>49</sup> Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 1. СПб., 2003. С. 22-24. Ср. также: «как хорошо известно, определения культуры делятся на две части: первое ориентировано на классическое искусство; определение культуры в социальных науках и, в частности, в антропологии, понимает культуру как образ жизни (Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions. L., New Delhi, 2007. P. 1).

<sup>50</sup> Вряд ли А. Купер, как и вся манчестерская антропология, кого-нибудь убедили, кроме самих себя, т.е. кроме тех, кто входит в сообщество британских антропологов. При всех отличиях английская антропология и американская были в XX в. единым целым: ученики Малиновского ездили в экспедиции примерно по тем же адресам, что и ученики Боаса, и описывали культуры они по похожим методичкам. Решающим фактором был общий метод «включенного наблюдения».

<sup>51</sup> См. подробнее п. 2.2.

собственного цехового определения своего предмета ведет к потере самого предмета. Более ста лет антропология изучала архаику, это и была её специфическая предметная область. Сегодня антропология архаику не изучает. Это и есть потеря идентичности.

\*                     \*                     \*

В терминах «культуральных войн» становятся понятными и логика той трансформации, которую пережила культурная антропология в последние сорок лет, и её противоречивость, непоследовательность.

Вначале о логике и о неизбежности изменений. Избежать радикальной трансформации антропология не могла. Если совсем коротко, то проблема была в том, что сам статус теории в антропологии был сложным. Институционально все сложилось более чем основательно. У социокультурной антропологии была своя собственная предметная область, уникальная и защищенная от возможных посягательств от соседних дисциплин: «наивные» культуры, архаика. Во-вторых, антропология была полновластной хозяйкой всех прав на контроль над определением культуры. А это очень и очень не мало, это обеспечивало существенные институциональные привилегии, и это третий фактор, важнейший в институциональном плане: к середине XX в. антропология определенно стала «супернаукой» среди гуманитарных дисциплин, а антропологи оказались среди гуманитариев привилегированной кастой.

Но повторимся: это внешне комфортное положение было внутренне противоречивым и поэтому неустойчивым.

Антропология – это по существу самого слова знание о человеке вообще, и тогда в том числе о современном, и прежде всего о современном. А в реальности антропология на протяжении всех ста лет её великой истории в качестве «супернауки» была знанием только о «наивных» людях. «Роль социокультурной антропологии в этом проекте [«по созданию общей науки о

человеке» – В.М.] заключалась в описании народов, которые вели если не “досовременный”, то во всяком случае “несовременный” образ жизни»<sup>52</sup>.

Отсюда невозможность теории. Она была ненужной. Теория по своему смыслу стремится к знанию об общем и всеобщем, к тому, чтобы знание о своем особенном предмете не замыкалось в этой отдельной особенности, а приобрело состояние конкретно-всеобщего знания. Между тем как антропология фактически пошла на искусственную консервацию своей особенности. Сама наивность оказалось системно культивируемой. Чем наивнее, тем лучше. Потому что именно степень наивности давала и дает престиж. «Степень экзотичности изучаемого до сих пор остается интимно связанной с престижем ученого»<sup>53</sup>.

Это очень понятно. В тайлоровском определении культуры, которое было фундаментом антропологии на протяжении всего XX в., важен момент «тотальности» как сплошной целостности<sup>54</sup>. По Э. Тайлору, культура – общество в целом, взятое в тотальности внутренних связей. Слов «тотальность», «системность» Тайлор не употреблял, но понимал культуру именно так, потому что его определение пытается знать о жизни общества именно *все*<sup>55</sup>.

По этой же причине концепт «культура» нужен Ф. Боасу. Боас прежде всего – позитивист. И он хочет знать *все*, и чтобы это «*все*» было обозримо<sup>56</sup>, упорядоченно и доступно для бухгалтерского учета<sup>57</sup>. А то, на что указал

<sup>52</sup> Маркус Дж. О социокультурной антропологии США... С. 50.

<sup>53</sup> Соколовский С. Прошлое в настоящем российской антропологии // Антропологические традиции: Стили, стереотипы, парадигмы. М., 2012, с. 83.

<sup>54</sup> О значимости так понимаемой тотальности см.: Jay M. *Marxism and Totality*. Berkeley, L.A., 1984.

<sup>55</sup> «Знания, верования, искусство, нравственность, законы, обычаи», «способности и привычки» из тайлоровского определения культуры (Тайлор Э. *Первобытная культура*. М., 1989. С. 18) – это, прежде всего, хорошая бухгалтерия, это именно *все* вообще содержание общественной жизни архаического человека.

<sup>56</sup> «Наблюдаемо», по О. Контю: в «положительной или реальной стадии знания» господствует «закон постоянного подчинения воображения наблюдению» – Конт О. *Дух позитивной философии*. М. 2012, С. 16.

<sup>57</sup> Ср.: при Боасе «американская антропология... напоминала хорошо организованный склад» (Мостова Л.А. *Парадигмы антропологической теории на рубеже XIX-XX и XX-XXI вв. или парадоксы научной динамики // Выбор метода. Изучение культуры в России*

Тайлор, допускает именно такую возможность. О тайлоровской «культуре» можно знать именно *всё*. Хотя на самом деле знать всё нельзя. Но верить в знание *всего* можно. Вот эта вера – и есть тот фундамент, который придавал энергию работе Боаса.

Но за все надо платить. Плата оказывается немалой. Объекты, устроенные хоть сколько-нибудь гетерогенно, для такого изучения не подходят. Что делать с культурой, например, древних греков V в. до н.э.? Слои, устроенные тотально, в ней есть, но их много. Какой слой считать подлинным? Культуру полиса Фивы? Культуру греков, говорящих на эолийском диалекте? А что делать с эпосом Гомера, который был общегреческим? Тогда придется изучать культуру всей Греции, но она состоит из множества тотальностей, которые сталкиваются, пересекаются, сосуществуют в одной среде, причем на стыках образуются области, где, если и есть тотальность, так это тотальность хаоса. Тогда выход один: изучать те объекты, где соблюдение тотальности гарантировано. Именно таким образом антропология оказалась обреченной изучать культуры, которые на английском называются “native”, наивные. Именно поэтому «место полевой работы понималось самодостаточным, содержащим в себе *всё*»<sup>58</sup>. Полевое исследование наивных культур получило фактически сакральный статус. «Долговременное включенное наблюдение представлялось магическим ключом»<sup>59</sup>. Эта магия сто лет и работала, продолжает работать и сейчас. Именно поэтому культурная антропология и оказалась верна заветам Тайлора и Боаса и вплоть до 1990 г. не покидала территорию «наивных» культур, искусственно культивируя и консервируя саму это «наивность».

Состояние двойственное. С одной стороны, институциональные преимущества, престиж и привилегии<sup>60</sup>. С другой стороны, антропология

1990-х годов. М., 2001, с. 23).

<sup>58</sup> Елфимов А.Л. ...Разговор с Д. Маркусом. С. 113.

<sup>59</sup> Там же. С. 113.

<sup>60</sup> Здесь допустимо привести несколько замечаний, дополняющих слова Дж. Маркуса и С. Соколовского об особом статусе антропологии среди других гуманитарных дисциплин, об



оказалось обреченной на полутеорию и оказалась уязвимой для жесткой критики. Самая жесткая критика – на страницах «Истории мировой культуры» М.С. Кагана. Культурная антропология Боаса – еще один пример «теоретической беспомощности», это наука, которая не умеет видеть «лес», а видит только «деревья», тогда как о «лесе» и надо говорить в первую очередь<sup>61</sup>.

Кризисные противоречия, заложенные в глубинных фундаментальных основаниях антропологического знания, в определении культуры, можно было не замечать в первую половину XX в. Но с середины XX в. не думать об этом было нельзя. Дело в том, что у «полутеории» нет и не может быть теории современности. И поэтому совсем серьезные сложности у

---

исключительной престижности антропологической работы. Важна в том числе историко-культурная составляющая. Для США антропология – в том числе символ идентичности нации, почти такой же, как Статуя Свободы. У американской государственности есть проблемы и с демократией, и с гуманизмом. Конституция – самая демократичная и самая гуманная в мире, но это не мешало осуществлять политику геноцида по отношению к автохтонным нациям и расовой дискриминации по отношению к афроамериканцам. И американская демократия, и американский гуманизм изрядно подпорчены. Иначе говоря, и демократия, и гуманизм не являются полноценно легитимными. В переводе с языка Вебера на язык Гегеля это означает, что у американской демократии дурная совесть, точнее, больная совесть. Вот эту больную совесть антропологи и лечили. Своей жертвенностью они искупали чужие старые грехи. Творец антропологии, её Мессия, Л. Морган, двадцать лет проживший среди ирокезов, первым прошел путь искупительной Жертвы. Г. Л. Морган – это Христос, искупивший национальную вину белой Америки. Не случайно путь Моргана стал моделью ритуала инициации каждого антрополога. А сам этот ритуал – основной символ идентичности для антропологии. Его продолжатели, антропологи XIX-XX вв., – это апостолы, идущие за Учителем и продолжающие его путь, его дело, дело искупления своей жертвенностью чужих грехов. Поэтому так важны были дорогостоящие экспедиции в заповедные уголки затерянных миров. А в отчетах об экспедициях так важны были не только блокноты со статистикой, но и подлинные свидетельства жертвенности, фотографии «мучеников» (фотографии Б. Малиновского в суровых полевых условиях – любимые символы идентичности антропологов). Антропология как метатекст – это та исповедь, которая обеспечивает индульгенцию на искупление грехов. В зеркале антропологии Америка — лидер вселенского гуманизма. Антропология как институт — гарант этого лидерства. Имя Ф. Боаса, которое встречало еще недавно (сейчас нет) нас на главной странице сайта департамента антропологии Колумбийского университета – символ этого лидерства. Антропология – великий американский национальный бренд. За такой серьезный статусный бренд американская элита была готова платить, платила и продолжает платить. За апостольскую жертвенность в первую очередь. Именно эти настроения американских элит многие годы «выливались в повышенные инвестиции» в антропологию (Маркус Дж. О социокультурной антропологии США... С. 48).

<sup>61</sup> Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 1. С. 23, 27.

антропологии появились с 1960 г., с начала «эпохи постмодерна», а в особенности после планетарного триумфа постструктурализма в 1970-е, с началом бурного развития соответствующей риторики, когда в том числе и в каждой газетной публикации нужно было кланяться современным богам. А у антропологии права доступа к современности не было. И это положение проблематично. Оно уязвимо. В современном мире, устремленном в будущее, антропология оказалось подозрительно патриархально-старомодной. Антропологию стало особенно легко критиковать именно за старомодность. Оказалось возможным следующее утверждение: «Культурная антропология» «не располагает сегодня достаточным комплексом теоретических моделей, позволяющих объяснять не только примитивные, традиционные культуры, но и современные»<sup>62</sup>. А антропологи хотели быть современными, хотели участвовать в бурных дебатах о сегодняшней демократии. Они и получили сегодня такое право. Ценой отказа от собственного определения своего предмета. И отказа от самого предмета. И отказа от дисциплинарной идентичности.

\* \* \*

А теперь совсем серьезный вопрос: а была ли возможность у антропологии и сохранить предмет, и получить право доступа к теории современности? А вообще был ли выбор?

Начнем с более простого вопроса: если в истории новейшей антропологии было что-то похожее на выбор, то когда это было?

Вот на этот вопрос ответ есть: если выбор и был, то он был в точке начала трансформаций, в начале-середине 1990-х годов. Именно тогда состоялась жаркая дискуссия в Манчестере, о которой коротко говорилось выше, драматично организованная и столь же драматично прошедшая. Со страшным названием итоговой книги: «Культуральные исследования будут смертью антропологии».

---

<sup>62</sup>Резник Ю.М. Культурология в системе наук о культуре: Новая дисциплина или междисциплинарный проект? // *Фундаментальные проблемы культурологии*: Т. 1: Теория культуры. СПб., 2008. С. 29.

Дискуссия в Манчестере 1996 года – ключ к пониманию и новейшей истории антропологии, и наук о культуре в целом. Её официальный итог – категорический отказ антропологии от сотрудничества с культуральными исследованиями. Решение было принято не просто большинством голосов, но подавляющим большинством (34 против 19). Дальнейшие действия антропологии соответствовали этим решениям: американские центры стали игнорировать культуральные исследования, в Британии о них продолжали что-то говорить, при этом существенно умаляя их содержание, роль и значение (по схеме «пятой тактики табуирования теории», см. первую статью о «культуральных войнах»). Этот остракизм был плохим решением, потому что в реальности произошло как раз то, что написано в заголовке итоговой монографии: классическая антропология погибла, а культуральные исследования расцвели. Выигрыш же современной академической антропологии оказался в том, что она может позволить себе делать вид, что ничего не произошло, и, скорее всего, сможет придерживаться этой тактики еще лет пятнадцать-двадцать.

А теперь совсем всерьез. Что произошло и что могло произойти?

Ответ: проблема в том, что дискуссия в группе GDAT только по видимости была теоретически фундаментальной, на самом деле она была теоретически неглубокой. Сам предмет дискуссии был определен неглубоко. Дискуссия не вышла к фундаментальным проблемам, главной из которых является необходимость мыслить современные проблемы гуманитарного знания в контексте фундаментальных проблем современного знания. Надо было не в алармической тональности шуметь о нашествии варваров-культурологов, а думать о главном. А главное – эпистемологический поворот. Именно в это время, в середине 1990-х годов, западная гуманитаристика переживала радикальную трансформацию: началось строительство новой системы знания на новых, конструктивистских основаниях. На антропологию это обрушилось давлением более чем серьезным. Экспансия культуральных исследований была в первую очередь

знаком этих процессов. Вот о них, об общих процессах, и нужно было говорить. Антропология подошла к «поворотам»: прежде всего эпистемологическому, а вслед за ним к культурному и прочим. 1990-1995-е годы были рубежом перелома, точкой выбора, и выбор нужно было делать внятно, с широко открытыми глазами, принципиально.

Здесь шаг в сторону, к точке зрения со стороны. Можно посмотреть на проблему в её адекватном контексте, в перспективе проблемы современности. Среди многих теорий современности объемным и многосторонним взглядом отличается модель У. Бека, проблематизирующая понятие модерна. Книга У. Бека заканчивается предложением установить в современном мире «институциональные гарантии» «субполитического контрконтроля»<sup>63</sup>. Если упростить, то речь идет о гарантиях тотальной и подлинной критики любых инноваций. «Только там, где медицина выступает против медицины, атомная физика против атомной физики, человеческая генетика против человеческой генетики, информационная технология против информационной технологии, можно составить себе полноценную картину и оценить, какое будущее прячется в пробирке. Возможность самокритики во всех формах – это не угроза, а поистине *единственный* путь, на котором можно заблаговременно обнаружить ошибку, которая в противном случае очень и очень скоро заставит нас напрочь забыть о сне»<sup>64</sup>. Потому что мы живем в обществе, где регулярно «возникают серые зоны формирования будущего»<sup>65</sup>, риски в этих условиях могут быть катастрофически значимыми, последствия неконтролируемыми. «Для научных исследований отсюда... следует необходимость уже на предварительной стадии альтернативно и противоречиво дискутировать о рисках определенных шагов и замыслов, причем не только во внутрипрофессиональной группе, но и в

---

<sup>63</sup> Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000. С. 346.

<sup>64</sup> Там же. С. 346.

<sup>65</sup> Там же. С. 333.

межпрофессиональных группах, которые надлежит институционально создать»<sup>66</sup>.

В середине 1990-х антропология вышла к инновациям, которые требовали именно дискуссий в режиме «субполитического контрконтроля». А как поступили антропологи? Отделались небольшим полузакрытым междусобойчиком в Манчестере по простенькому сценарию с предсказуемым результатом. Итогом было то, что и должно было быть: обставленная воинственной риторикой консолидация и объявление о победе. Но победа была пирровой. Воинственные настроения вкупе с наивными иллюзиями помешали задуматься всерьез, антропология отказалась от принципиальных решений и поплыла по течению. По течению, которое несло её на волнах красивой риторики к конструктивизму и к радикальной смене идентичности.

В дискуссии была возможность задуматься всерьез. Найджел Рэппорт был близок к тому, чтобы зафиксировать самое главное, проблему тяжелых онтологических последствий конструктивистской эпистемологии, его критика культуральных исследований была именно онтологичной и поэтому точной: «Культуральные исследования рассматривают историю и распространение дискурсов,... как если бы не было ничего другого: они отрицают все реальные основания», «они бездушны»<sup>67</sup>. Но противопоставить этой «бездушности» Н. Рэппорт ничего не смог, его положительная программа была избыточно оптимистичной: потеря идентичности антропологии не угрожает, потому что все возможные парадигмальные трансформации она несет в себе самой в силу своей природы, по причине своей исконной плюралистичности. Т.е. сработали все главные штампы британской антропологии и, прежде всего, Манчестерской школы. Антропология умеет управлять сменой парадигм, извлекая из перемен пользу, «становясь в каждом изменении только более похожей на себя»<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Там же. С. 347.

<sup>67</sup> Cultural Studies will be Death of Anthropology. P. 24-25.

<sup>68</sup> Ibid. P. 20.

Н. Рэппорт очень ярко изобразил самое кошмарное, что может происходить в современной науке: это ситуация, когда «Фуко встречается с Бхабхой, Бодрийяром и Лаканом в киберпространстве»<sup>69</sup>. Именно это происходит, по его мнению, в культуральных исследованиях, поэтому они и «бездушны» и «несостоятельны». Антропология же к этому не имеет никакого отношения, потому что «находится в состоянии грубого здоровья»<sup>70</sup>. Но время показало, что эта оценка была наивной. Уже тогда, когда Н. Рэппорт говорил о “rude health” антропологии, это было далеко не так. А через пятнадцать лет антропология существенным образом превратилась в «место встречи» Фуко и Лакана в киберпространстве<sup>71</sup>.

В драматичной ситуации середины 1990-х годов нужен был системно-целостный взгляд на плюсы и минусы двух стратегий, конструктивистской и реалистической. Нужно было устроить «ревизию», «бухучет». Но никакого стремления к такому системно-целостному взгляду в дискуссии не проявилось, и именно это отсутствие воли к теории и было началом потерь. Потому что потери были неизбежны, и понять это можно и нужно было еще в 1996 г. Как минимум, нужно было отчетливо осознать значимость выбора, возможные последствия. В терминах реализм/конструктивизм аутентичная антропология Боаса-Малиновского – целиком и полностью реалистическая наука. Надо было понять уже тогда, что, отказавшись от реализма, сохранить дисциплину в её аутентичном виде не получится. Как не получится сохранить привилегии, predetermined именно этой аутентичной формой науки.

Зададим «второй вопрос» в такой форме: а был ли все же реальный выбор у антропологии в 1990-е годы, или сползание в конструктивизм было неизбежно? Чтобы допустить возможность положительного ответа на этот

---

<sup>69</sup> Ibid. P. 25.

<sup>70</sup> Ibid. P. 23. Интересная дихотомия: либо «грубое здоровье», либо «Фуко с Лаканом».

<sup>71</sup> См.: Cool J. The Mutual Co-Construction of Online and Onground in Cyborganic: Making an Ethnography of Networked Social Media Speak to Challenges of the Posthuman // Human no More: Digital Subjectivities, Unhuman Subjects, and the End of Anthropology / Ed. by N.I. Whitehead, M. Wesch. Boulder, 2012.

вопрос, нужно ответить на следующий: чем могла бы заняться реалистическая антропология сегодня? Ответ: теорией. Антропология сто лет обходилась без теории, откладывая принципиальные дискуссии как бы на «потом». Вот в 1990-е годы это «потом» и наступило. И как раз здесь и нужно было найти ответ на главный вопрос: где граница между архаикой и современностью? Этот вопрос в классической антропологии не то чтобы не решался принципиально, он даже и не ставился. А вопрос этот совсем не отвлеченный. Именно ответ на него мог бы позволить антропологии погрузиться в самую гущу современных проблем. Потому что на самом деле из внятной постановки главного вопроса вытекает много частных и столь же серьезных. Насколько современный человек глубоко отличается от несовременного? На какой глубине индивидуального и общественного сознания находятся те параметры, которые предопределяют разницу? Могут ли досовременные практики уживаться с современными, модерными? Не получается ли, что самая архаичнейшая архаика может уживаться с Wi-Fi связью, со смартфонами и с новейшим оружием (что и есть главная проблема современности)? И тогда не оказывается ли, что в сегодняшней реальности может процветать бесконечно сложная гибридность с сотнями форм сотен же вариантов? Не есть ли тот мир, который мы привыкли называть унифицированно современным, на самом деле – нечто бесконечно сложное?

В контексте важности этих вопросов и ответов на них можно сказать следующее: у антропологов в 1990-е годы был ключ к созданию подлинной теории современности как теории фундаментально многосложного общества, той теории, которой не было и нет в модерном знании (см. об этом ниже, п. 1.3.). Мир на самом деле фундаментально сложен. Антропология могла бы стать той наукой, которая специализируется на этой сложности, которая умеет давать сложные ответы. Вместо этого антропология присоединилась к полностью одномерному и насквозь идеологизированному постструктуралистскому проекту и к идеологии неоглобализма.

Антропологи опасались только прямой агрессии со стороны культуральных исследований, а серьезная опасность в другом. В отказе от поиска серьезной теории, в потере контроля над определением культуры. Отказавшись от своего классического определения культуры, антропология оказалась беззащитной от растворения в системе нового знания, от превращения в простой винтик в конвейере производства стандартных кейсов. Все те новые дисциплины, которые были перечислены в начале параграфа (а всего их больше сорока, и количество это с каждым годом увеличивается), устроены структурно точно так же, как устроена современная антропология: одна и та же методология, одна и та же идеология, одна и та же теория, одно и то же определение культуры. Никакого особого положения в новой системе знания у антропологии нет, никаких прав и возможностей бороться за традиционные привилегии нет. «Своей критикой авторитарных стилей предшественников сегодняшние антропологи подорвали и свой собственный авторитет»<sup>72</sup>. Коллективная монография, в которой прозвучали эти слова, вышла через пятнадцать лет после дискуссии в Манчестере и называется она «Конец антропологии»<sup>73</sup>. За последние двадцать лет это единственная книга, которая претендует на то, чтобы быть теоретическим обобщением революции в антропологии.

\* \* \*

Итак, возможности были, но они остались в прошлом, а что сегодня, каковы итоги молчаливого ответа «нет» эпистемологическому реализму и громкого «нет» культуральным исследованиям?

Сохранился в основном статус антропологии как привилегированной супердисциплины. Лучше всего это видно из самого факта существования Американской антропологической ассоциации и сохранения форм её деятельности, кульминация которой – многотысячные съезды. А теперь вопрос: а общество знает, что антропологи больше не хотят быть

<sup>72</sup> Kohl K.-X. Introduce // The End of Anthropology? / Ed. by H. Jebens. Canon Pyon, 2011. P. 4.

<sup>73</sup> The End of Anthropology? / Ed. by H. Jebens. Canon Pyon, 2011.



апостолами-спасителями и жить десятилетиями в вигвамах? Нет. Дж. Маркс об этом говорит очень мягко: «Публика (как научная, так и ненаучная) продолжает видеть в них [в антропологах – В.М.] экспертов по «примитивному», «экзотическому» и «досовременному», полагая, что даже если социокультурные антропологи и могут сказать что-то интересное о современном мире, то это все равно по той причине, что они рассматривают его с точки зрения чего-то «архаичного»»<sup>74</sup>. А не потому ли общество продолжает верить в мёртвую легенду, что антропологи этого хотят и ничего не делают для того, чтобы общество смогло увидеть и оценить глубину трансформаций современной антропологии? Не потому ли, что искусственная консервация правил игры антропологам нужнее правды? В кульминации своих размышлений Дж. Маркус очень кратко, не поясняя, намекает на «политические причины» и «сентиментальные поводы», которые позволяют неким силам «искусственно замедлить» самоопределение антропологии<sup>75</sup>. Можно попытаться подумать об этих «политических причинах» и «сентиментальных поводах». Но важнее ответ на вопрос: а не нужны ли эти «поводы» и «причины» самим антропологам? И тогда не окажется ли, что дело не в «сентиментальных поводах», а в опасениях последствий возможных потерь? В том, что потери могут быть большими, очень большими, ведь антропология по-прежнему остается привилегированной дисциплиной, а все привилегии покоятся на вере общества в то, что антропология остается верной своему гуманному призванию, объявленному Боасом сто двадцать лет назад. «Публика до сих пор воспринимает социокультурную антропологию такой, какой она была половиной столетия ранее»<sup>76</sup>, и все привилегии обеспечены именно таким восприятием антропологии. «Общественная легитимность социокультурной антропологии покоится на понятии о том, что она занимается» далекими и

<sup>74</sup> Маркус Дж. О социокультурной антропологии в США... С. 53.

<sup>75</sup> Там же. С. С. 54.

<sup>76</sup> Там же. С. 53-54. Слова Дж. Маркуса в новейшем интервью: «Административные колеса системы по-прежнему вращаются вокруг оси, привязанной к идее “одинокое этнограф в поле”» (Елфимов А.Л. ...Разговор с Д. Маркусом. С. 120).

экзотическими культурами<sup>77</sup>. И тогда признаться в том, что сегодняшняя антропология верна другим заветам, заветам Фуко, требовавшего полного разрыва с гуманизмом, ой как непросто. Захочет ли общество платить за антигуманизм? Поэтому и опасения велики, настолько, что не без некоторого преувеличения их можно сравнить с первобытным страхом. Положение более чем драматичное. Социокультурные антропологи, освоив критическую теорию, «научились компетентно выступать против предубеждений и стереотипов в современном американском обществе»<sup>78</sup>, и, строго говоря, это и есть их главное и едва ли не единственное занятие. Все-все-все стереотипы они решительно просвечивают светом критики. Но предубеждение американского общества относительно самой антропологии остается нетронутым светом критики. Дж. Маркус фиксирует и сам этот факт, и то, что ситуация является очевидно абсурдной<sup>79</sup>, но вина в его изложении определенно оказывается на обществе, на его инертности, на том, что оно склонно само предубеждаться, потому что общество хочет быть инертным «все равно»<sup>80</sup>. Но разве не очевидно, что сказать так – это слишком уж просто? Ведь важно понять, что в этой ситуации нужно антропологам? Не получается ли, что тотальная критичность новейшей антропологии регулируема? Что иногда, когда нужно, свет критики можно и отключить? Что среди стереотипов есть полезные, которые можно и нужно сохранить? Всё-всё надо просветить, но самое главное при этом можно оставить в тени. Вспомним еще раз слова Дж. Маркуса о том, что «антропологи до сих пор не смогли внятно озвучить перемены». Но почему «не смогли»? Может быть, не захотели? Освободиться от тех требований, которые предрассудки общества накладывают на антропологию, антропологи хотят. А сами предрассудки трогать никто не хочет. Воли к истине в самом принципиальном вопросе нет.

<sup>77</sup> Маркус Дж. О социокультурной антропологии США ... С. 54.

<sup>78</sup> Там же. С. 54.

<sup>79</sup> В новом интервью: «Это курьезный анахронизм, антропология, наверное, единственная из всех социальных наук, в которой наблюдается такой разрыв между интеллектуальной и организационной сторонами исследовательского процесса» – *Елфимов А.Л.* ...Разговор с Д. Маркусом. С. 120.

<sup>80</sup> Маркус Дж. О социокультурной антропологии США... С. 54.

Поэтому и нужно антропологам убеждать себя в том, что ничего не меняется, что все по-старому, что антропология «грубо здорова». Понять антропологов, которые пытаются убедить себя в том, что все прекрасно в лучшем из миров, можно. Но сама интенсивность этих попыток самовнушения и наигранный оптимизм – симптом кризиса<sup>81</sup>. «Новых идей нет, нет их и на горизонте»<sup>82</sup>. «Мы пришли к тому, что стерли сами себя. И потеряли смысл нашего существования (raison d'être)»<sup>83</sup>. Позже Дж. Маркус решительно скажет об отсутствии «рефлексивного обоснования» «исследовательской программы» сегодняшней антропологии<sup>84</sup>. А наука без рефлексии – это наука без

---

<sup>81</sup> Здесь уместно сказать несколько слов о том, как трансфер американской антропологии из реализма в конструктивизм видятся из России, как это повлияло на нашу этнографию. Хорошо видится. Дрейф к конструктивизму в российской этнографии начался с самого начала 1990-х. Но быстрой победы не получилось. Сегодня, по оценке С. Соколовского, имеет место быть «глубокий раскол» и «распадение» советской этнографии «на по сути две самостоятельные дисциплины – прикладную политическую этнологию, с одной стороны, и этнографическую фольклористику – с другой» – *Соколовский С. Зеркала и отражения, или еще раз о ситуации в российской антропологии // Антропологический форум. 2014. № 20. С. 163-164.* Рулевым конструктивистской реформы был все эти тридцать лет академик В.А. Тишков. Тектоническим рубежом в движении к конструктивизму была книга В.А. Тишкова «Реквием по этносу» (*Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003*). Она хорошо обнажает главные проблемы. Главная: в России (и в целом в бывшем СССР) с понятием этноса расстаться непросто. По В.А. Тишкову, должна умереть теория, но «не сама этническая реальность» (*Тишков В.А. Откуда и куда пошла российская этнология // Этнологическое обозрение. 2020. № 3. С. 75*). Но тогда конструктивизм В.А. Тишкова оказывается половинчатым, тогда он оказывается оппортунистом (в родной советской терминологии), центристом и попадает сразу под две критики, «справа» и «слева». С позиций конструктивизма критикует В.А. Тишкова С. Соколовский. Но В.А. Тишков в целом склонен к оптимизму и не согласен с «приговорами» С. Соколовского (*Тишков В.А. Там же. С. 91*). Тогда вопрос. Для Тишкова несомненны успехи новой западной антропологии в деле «соединения традиции и модернизации» (там же, с. 89). Вопрос: где хоть один пример? Успехом такой органики была бы теория. А её нет. Как можно без наличия полноценной теории, в ситуации, когда новейшая антропология испытывает, по выражению Дж. Маркуса, тяжелейший стресс от «глубокого анахронизма», говорить об «успехах»? Где успехи? А о состоянии сегодняшней российской антропологии есть еще и такие слова: «страх перед будущим» в ситуации «неприемлимого настоящего» – *Соловей Т.Д. Уйти от науки, где вечно повторяется вчера // Этнографическое обозрение. 2021. № 3. С. 188.*

<sup>82</sup>“It has’ no new ideas, and none on the horizon” – *Marcus G. The End (s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology’s Signature Form of Producing Knowledge in Transition // Cultural Anthropology. 2008. # 23 (1). P. 13.*

<sup>83</sup>*Ibid.* P. 13.

<sup>84</sup>*Маркус Дж. О социокультурной антропологии в США... С. 54.*

самосознания, без теории. Антропология сама себя ликвидировала, «стерла» ластиком.

Отсюда редкие попытки вернуться в «отчий дом», к тому покою, с которым Морган мог многие годы жить среди индейцев, быть для них «таким же», к ситуации: исследователь наедине со «своим» народом. Попыткой самооправдания в этой ситуации можно объяснить одно из интереснейших событий в современной антропологии, появление книги Одры Симпсон о мохоках, замысел которой можно понять как попытку искупить долг перед Ф. Боасом и вернуть антропологию к «корням»<sup>85</sup>.

На первый взгляд, монография О. Симпсон является исключением из общего ряда и примером классической антропологии. Но все же только на первый. Внимательный взгляд дает возможность увидеть иное. На самом деле книга О. Симпсон о мохоках – яркий символ невозможности современной антропологии вернуться к «истокам». Это, с одной стороны, намного больше, чем антропология, с другой, меньше. Это не есть возврат к норме. «Просто антропологом» О. Симпсон не является давно и быть им не может. Она, прежде всего, эпистемолог. Её главный проект – коллективная монография «Теоретизируя изучение “наивных” культур»<sup>86</sup>, где была предпринята попытка радикальной проблематизации важнейшей для традиционной антропологии оппозиции «архаика/современность».

Но вот О. Симпсон выпустила книгу, в первом приближении похожую на исследования эпохи классической антропологии, книгу, название которой указывает не на глобальные проблемы современности, а на живущее в Канаде индийское племя. Но в том, что в департаменте антропологии все, как при Ф. Боасе, эта книга не убеждает. Да, цитаты Боаса в книге есть (но при этом из классиков только Боаса). Да, на обложке значится имя маленького индейского племени. Все, как в классической антропологии, как например, у

---

<sup>85</sup>*Simpson A. Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States. Durham, L., 2014.*

<sup>86</sup>*Theorizing Native Studies / Ed. by A. Simpson. Durham, L., 2014.*

Л. Уайта<sup>87</sup>. Но при этом все иначе. У Л. Уайта жизнь племени пуэбло и была непосредственным предметом исследования. У О. Симпсон предмет иной. Имя племени на обложке – это попытка спрятаться за ним от проблем. А спрятаться не получается. Избыточность усилий говорит прежде всего о желании уговорить саму себя.

А избыточности много. Прежде всего, много методологической избыточности. Она во всем тексте книги. Но не только. В конце книги есть специальный раздел «Заметки об источниках и методологии». Зачем? В классических антропологических исследованиях необходимости в таких специальных отступлениях не было. Почему? Не было методологии? Как раз наоборот, была. Но это была не методология конструирования подходов к исследованию, это была методология полевого исследования, которая в поле же и осуществлялась, поэтому о нем не нужно было отчитываться специально, реальным отчетом о методе было само исследование, сам текст. И самым главным методом, о котором и говорить ничего не было нужно, поскольку это было очевидно, было требование *полного погружения* в предмет, в жизнь изучаемого племени. И тогда текст антропологической монографии – простой отчет о таком погружении. Рассказы о методах в такой серьезной ситуации не нужны. А у О. Симпсон они есть. Она подробно описывает, какие усилия ей пришлось предпринять, чтобы увидеть своих «подзащитных» в последние годы, на какие личные жертвы приходилось идти<sup>88</sup>. Зачем нужны эти рассказы? Затем, чтобы успокоить свою совесть в ситуации, когда все «не так, как надо», когда в сегодняшней антропологии погружение в чужую жизнь невозможно прежде всего потому, что не нужно. Старый предмет исчез, а новый находится в другом месте, новый предмет – это параметры неоглобализма. Поэтому полного погружения, необходимого для «исследования по Боасу и Малиновскому», не было. Было несколько коротких встреч, не более. При этом фон полевой работы у О. Симпсон есть.

<sup>87</sup>См. Очерк «Пуэбло Сиа, Нью-Мексико» в кн.: *Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры*. М., 2004.

<sup>88</sup>*Simpson A. Opus cit. P. 199.*

Но было это давно, в 1980-е. Тогда все было всерьез, тогда это была живая реальная жизнь, о встрече с которой необходимо было рассказать. Сегодня все иначе. Мы находимся в жизненном мире, где «подлинного предмета» у антропологии больше нет. Предмет, как сообщил антропологам Дж. Маркус, – это всегда произвольный конструкт, создаваемый исследователем. Антропология теперь – не отчет о встрече с реальностью, а «письмо», сочинение предмета в акте письма, “writing”. Могавак теперь – не живой настоящий человек, а изобретенная антропологом конструкция. И книга О. Симпсон – это отчет не о встрече, а о возможностях такого сочинительства<sup>89</sup>. Погружения не было. Оно невозможно и не нужно в том числе по этическим соображениям. Зачем лезть в душу к человеку, если он неинтересен? Если все и так заранее известно, если он – не более чем казус для околотеоретического кейса? Лезть надо в ту душу, которая интересна сплошь, тотально. В 1980-е гг. для О. Симпсон могавки были интересны именно так. В 2014 году они – не более чем повод для неоглобалистской риторики. Её новая книга – имитация погружения в эпоху, когда погружение невозможно и не нужно. Искупить вину антропологии перед Морганом и Боасом этой книгой у О. Симпсон не получилось.

\* \* \*

В перспективе возможностей 1996 г. проблематичность современной теории антропологии особенно заметна. Разрыв между официальной публичной теорией и теорией практики огромен, они вообще не соотносимы.

Наглядной эта катастрофичность становится тогда, когда, во-первых, преподавание приводится хоть в какое-то соответствие с исследовательской практикой; во-вторых, когда содержание преподавания делается общедоступным. Это сделали в Эдинбургском университете. В практике преподавания теория антропологии дается студентам по такой программе: «Week 1: Introduction. Week 2: Bourdieu: A Different Style of Reflexivity. Week

---

<sup>89</sup>О. Симпсон – прежде всего идеолог процесса письма, виртуоз, фиксирующий его многообразные моменты. Об этом – первая половина книги, которая начинается с рассказа о многообразии вариантов «могаваков» в процессе “writing anthropology”.

3: Foucault: Power and the Body. Week 4: Feminism and Anthropology. Week 5: Critical Histories and Postcolonialism. Week 6: Marx and Marxist Anthropology. Week 7: Weber: Meaning, Modes of Living, Modernity. Week 8: Levi-Strauss and Structuralism. Week 9: Latour: 'Reassembling' the Social. Week 10: Conclusion»<sup>90</sup>. Бурдьё – Фуко – Саид – Маркс – Латур. Все вместе называется «Антропологическая теория». Особенный драматизм в том, что там же, в Эдинбурге работает А. Барнард, автор последней большой теории антропологии<sup>91</sup>. При этом содержание официальной теории Барнара и той теории, которая реально преподаётся студентам таково, как будто они создавались на разных планетах. Они не просто разные, они в принципе не соотносимы. Так преподающаяся антропология никакого отношения к теории антропологии А. Барнарда не имеет. Вопрос: а как новую теорию «по Фуко» соотнести с историей антропологии? Ответа нет. История антропологии до сих пор излагается традиционно, действующими продолжают оставаться модели истории антропологии, где рисуется беспроблемная ситуация непрерывной традиции, где скрижали со Словами Завета передаются от Боаса Крёберу и дальше сегодняшним лидерам непрерывной эстафетой<sup>92</sup>. В официальной теории нет никаких разрывов, есть никогда не изменявшая себе великая наука. Филологи, заявившие в лице Дж. Каллера о полном отказе от собственно литературоведческой теории и методологии, от всей истории своей науки, оказались в этой ситуации честнее<sup>93</sup>.

<sup>90</sup>Сайт Департамента антропологии Эдинбургского университета.

<http://www.drps.ed.ac.uk/16-17/dpt/cxpgsp11172.htm> (дата обращения: 15.08.2022)

<sup>91</sup> *Barnard A. History and Theory in Anthropology. Cambridge, 2000.* Для понимания и содержания теоретической позиции А. Барнарда, и её значимости важна также «Энциклопедия антропологии» (*The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology / Ed. by A. Barnard, J. Spencer. L., N.Y., 2010*). Краткий комментарий к попытке А. Барнарда соединить теорию классической антропологии с неклассическими вызовами – в статье: *Мартынов В.А. «Культуральные войны» (статья первая), с. 11-12.*

<sup>92</sup> *A New History of Anthropology. Oxford, Carlton, 2008; Eriksen T.H., Nielsen F.S. A History of Anthropology. L., 2001.*

<sup>93</sup> По Дж. Каллеру, новейшая теория литературы – «это не набор методов изучения литературы, а безграничное число текстов, посвященных всему, что есть в подлунном мире» (*Каллер Дж. Теория литературы: краткое введение. М., 2006. С. 10*). Положение о «безграничности» текстов сразу же уточняется: «теория – это совокупность имен», которые и перечисляются: Ж. Деррида,

Очень понятно, почему честность Дж. Каллера в антропологии невозможна. Первое, с чего начинается Дж. Каллер изложение «теории», это с заявлений о готовности литературоведения отказаться от собственного предмета, от понятия «произведение литературы». Очевидно, что иначе быть не может, и это в особенности так, если дисциплина помещает себя под зонтик критической теории. Напомним, что критическая теория – это не просто еще одна философия среди прочих. Первый шаг, который обязателен в критической теории – это демонстративный отказ от онтологии. Никакой онтологии нет и быть не может, привычка к онтологии – это классовый предрассудок – так М. Хоркхаймер заявил в первом же программном документе критической теории, в знаменитой статье о «традиционной и критической теории»<sup>94</sup>, то же подтверждено позже в «Диалектике Просвещения» и во всех позднейших больших трудах Франкфуртской школы. А отсюда вытекает, что философия не может и не должна изучать вещи, она может заниматься только критикой знания. Поэтому науки, соответствующие принципам критической теории, должны культивировать не предметы, а методы<sup>95</sup>. Классификация подсистем внутри дисциплин

---

М. Фуко, Ж. Лакан, Л. Альтюссер, Г. Спивак. Та же готовность объявить, что теорией литературного произведения являются политические трактаты М. Фуко и Ж. Деррида – в «Теории литературы» британского академика Т. Иглтона (*Иглтон Т. Теория литературы: Введение*. М., 2010) и в российском изводе «теории» С. Зенкина (*Зенкин С. Теория литературы: Проблемы и результаты*. М., 2018). Новейшие и окончательные похороны теории литературы состоялись в книге лидера теоретиков XXI в. Г. Тиханова о «рождении и смерти литературной теории» (*Tihanov G. The Birth and Death of Literature Theory: Regimes of Relevance in Russia and Beyond*. Stanford, 2019).

<sup>94</sup> Хоркхаймер М. Традиционная и критическая теория // Doxajournal.ru 19.03.2019. <https://doxajournal.ru/translations/ctheory> (дата обращения 10.10.2021)

<sup>95</sup> Предельно радикальной реализацией этого принципа является проект «социальной эпистемологии» С. Фуллера. Манифестом этой эпистемологии является его книга о «конце знания» (*Fuller S., Collier J. H. Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge. A New Beginning for Science and Technology Studies*. L. 2004; см. также: Фуллер С. Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии. М., 2018). В России это проект поддержан группой философов, составивших Сектор социальной эпистемологии ИФ РАН во главе с И. Т. Касавиным. Критикой такого методологизма является вся в целом монография о «методе и времени» (*Мартынов В.А. Метод и время*. Омск, 2021). См. также: (*Мартынов В.А. Метод и время. Статья первая. Слова о методах vs слова о вещах // Вестн. Ом. ун-та. 2018. Т. 23. № 4*). По С. Фуллеру, наука должна стать технологичным конвейером производства кейсов. Конвейер создается по схеме, заданной методом. Наука – это фабрика, где находятся методы-конвейеры. Предметы, вещи науку



должна тогда осуществляться не по предметам, а по методам. Филологи, кстати, осознали это не только теоретически, они перешли к практической перестройке, к трансформации институтов знания. Кафедры традиционного литературоведения ликвидируются, вместо них появляются планетарно унифицированные кафедры постколониального литературоведения. Социокультурная антропология пока еще к институциональным трансформациям не готова.

Поэтому помещение себя под зонтик критической теории – то, что произошло в 1990-е – двойная ошибка. Во-первых, это самообман, еще одна стратегия табуирования реальности. Во-вторых, это-то и ведет антропологию к “will be death”.

Повторимся: все лидеры современной антропологии прежде всего – эксперты в области критической теории. Но это странные теоретики. Подлинные теоретики – те, кто идет вперед, кто творит теорию, в том числе основы. А теорию критической теории антрополог создавать не может, он может только брать её извне, из критической теории, причем в готовом виде. Поэтому философия в антропологии оказывается не философией, а Догмой.

Антрополог может попытаться поучаствовать в создании критической теории, но для этого он должен покинуть дискурсивное пространство антропологии и переместиться в пространство критической теории как таковой. Лидеры новейшей антропологии так и делают. П. Чаттерджи, П. Рабинов, М. Мамдани занимаются производством концептов на дискурсивном поле критической теории, только изредка оглядываясь на антропологию. Самый последовательный антрополог в этом отношении – это М. Тауссиг. Его книга о В. Беньямине<sup>96</sup>. никакого отношения к антропологии не имеет. Это философия и только философия. Это критическая теория, то есть философия Франкфуртской школы плюс постструктурализм. Это философия, свободная от всяких обязательств по отношению к

---

не интересуют. Это не более чем побочные атрибуты работы конвейеров.

<sup>96</sup> *Taussig M. Walter Benjamin' Grave. Chicago, 2006.*

антропологии. Для антрополога это необычно, но это сегодня теоретиком антропологу можно стать только так.

Тогда получается, что разрыв с культуральными исследованиями, совершенный антропологией в 1996 г., оказался фатальной ошибкой. При этом не забываем, что подлинной ошибкой, самой большой ошибкой, был отказ от реалистической эпистемологии. Но, если уж эпистемологический поворот совершен, то зонтик культуральных исследований для антропологии оказался бы более предпочтительным, чем зонтик критической теории<sup>97</sup>, хотя бы потому, что это было бы и честно, и эпистемически корректно, для наук о культуре культуральные исследования и критическая теория – это одно и то же<sup>98</sup>. Да, в случае союза с культуральными исследованиями произошло бы понижение статуса, потому что культуральные исследования – это Старший Брат для всех «наук о культуре». Да, дружба с культуральными исследованиями была бы зависимостью. Но не «смертью», как было заявлено в Манчестере в 1996 г. А вот пребывание под зонтиком критической теории может означать именно это.

Вот как это будет происходить, точнее, уже происходит. Пример. В 2006 г. появилась известная статья философа Е. Андерсон «Эпистемология демократии»<sup>99</sup>. В ней она уточняет параметры современной демократии с опорой на опыт демократизации положения женщин в общинах современной Индии. Чем её подход отличается от подходов новейших антропологов? По существу ничем. При этом: Е. Андерсон опирается не на свои полевые наблюдения, а на наблюдения индийских исследователей. Тогда как у каждого из авторов «Фотографий Востока» в бэкграунде есть свой полевой опыт. Но вопрос: насколько этот опыт значим сегодня? По Дж. Маркусу, значим очень мало.

<sup>97</sup> Филологи оказались прозорливее, они с культуральными исследованиями дружат, в «теории литературы» Дж. Каллера четвертая часть книги посвящена истории (и теории) дружбы литературоведения и cultural studies. Еще больше отсылок к культуральным исследованиям у т. Иглтона.

<sup>98</sup> «Культуральные исследования – наиболее последовательное программное выражение критической теории» – Agger B. Cultural Studies as Critical Theory. L., N.Y., 1992. P. 156.

<sup>99</sup> Anderson E. The Epistemology of Democracy // Episteme. 2006. V. 3. Issue 1-2.

Но это еще не все. Сегодня мы живем в мире постколониального сомнения. Оно диктует сомнение в том, что ученый, выросший в европейской культуре, сможет преодолеть ракурс видения мира, навязанный ему его белой культурой. Отсюда вытекает, что предпочтительнее то описание культуры, например, Индии, которое сделано индийцем. И тогда оказывается, что Е. Андерсон, эпистемолог, делающий свои заключения о жизни индийских женщин на основе данных, предоставленных ей индийскими исследователями, фундаментально эпистемически более корректна, чем, скажем, Э. Повинелли, опирающаяся в своих работах о демократии на свой старый полевой опыт.

При этом сами исследования, на которые опиралась Е. Андерсон, были выполнены в формате “case studies”, в них не было теоретических обобщений. Но можно несколько не сомневаться, что скоро таких обобщений со стороны представителей вчерашних «наивных» наций будет всё больше. Вопрос: чьи права на знание общество оценит выше? Ответ очевиден. Коль скоро аксиомы постколониализма непререкаемы, то прав на знание о Востоке у белого профессора Колумбийского университета нет и не может быть в принципе. Знать может только сам Восток. Победит восточное знание о правах восточных женщин. И антропология здесь не нужна и потому, что она белая, вся целиком создана белым империализмом, и потому, что она в принципе не нужна, она оказывается лишним посредником. Зачем к знанию о праве идти через антропологию? Это до сих пор делается только потому, что Индия «по умолчанию» является областью интересов антропологов, но эпистемологически это было обеспечено хозяйским правом на всю «наивность». Сейчас самой наивности уже нет. Сами же антропологи её отменили. И тогда культурная антропология – ненужный балласт. Находясь под зонтиком критической теории, американская университетская антропология оказывается беззащитной от давления с Востока.

А давление тяжелое, способное разрушить до основания все здание новейшего академического знания. Книга, в которой содержится призыв

именно к такому разрушению, вышла только что, но её ‘message’ был давно ожидаемым. Название книги: «Против белого феминизма»<sup>100</sup>. Непосредственно она посвящена феминизму, но адресована и всему новейшему академическому постколониальному знанию. Современное постколониальное знание университетов Нью-Йорка и Беркли в лице Л. Абу-Лугход, Л. Надер, Р. Моррис, Э. Повинелли, О. Симпсон, на словах защищающее угнетенных, на самом деле, по Р. Закариа, является стратегией насилия, это поле, на котором белые феминистки «соревнуются с белыми мужчинами в решении задач неоимпериализма»<sup>101</sup>. Это понятно, иначе и быть не может, поскольку академическая наука продолжает оставаться белой. Белизна остается бэкграундом эпистемологии, и это обрекает философию и антропологию на то, чтобы продолжать работу белого колонизаторства. «Следствием неспособности отделить белизну от повестки дня феминизма является то, что феминистки повсюду продолжают быть привязанными к генеалогии и эпистемологии белых»<sup>102</sup>. «На феминистских семинарах в Нью-Йорке белый феминизм по-прежнему безоговорочно преподносится как единственный подлинный феминизм. Если у цветных женщин и есть роли в белом феминизме, то это камеи, актеры второго плана или объекты жалости, цепляющиеся за выживание, за школу или клинику здоровья, а не цельные и сложные люди. Ожидается, что мы будем рассказчиками печальных историй, где мы подробно описываем, как наши особенно жестокие мужчины, наша изначально ущербная культура, наша исключительно драконовская религия... причинили нам неопишемую боль. Со своей стороны, белые феминистки выражают нам свое драгоценное... негодование по поводу дикости наших родных культур, которые оставили нас в таком безнадежном беспорядке, жалко, но терпеливо ожидая их вмешательства (силой или деньгами), чтобы все уладить»<sup>103</sup>. Белизна из

<sup>100</sup> Zakaria R. *Against White Feminism: Notes on Disruption*. N.Y., 2021.

<sup>101</sup> Zakaria R. *Against White Feminism*. P. 99.

<sup>102</sup> *Ibid.* P. 16.

<sup>103</sup> *Ibid.* P. 55-56.

западного знания неустраима. Поэтому «Замок белого феминизма» (и всего белого академического знания) должен рухнуть – таков вердикт Р. Закариа. Он принят с восторгом. Эмоции рецензентов зашкаливают. Все согласны. Согласны с тем, что все академическое знание должно погибнуть, расплатившись своей гибелью за свою многовековую «белизну». Полагаю, у лидеров новейшей антропологии Дж. Маркуса, Р. Моррис, Э. Повинелли, П. Рабинова, О. Симпсон нет сил сопротивляться такому давлению. Западное общество в целом солидарно с Р. Закариа. Все, чем себя оправдывали антропологи, «поворачивая» к новейшей эпистемологии, им теперь запрещено. Доступа к постколониализму и постфеминизму больше нет. Классический фундамент разрушен, а новый запрещен. Замок новой антропологии, оставшись без основания, обречен на исчезновение. Еще раз: культурная антропология себя «стерла». И именно потому, что поместила себя под «зонтик» критической теории.

\* \* \*

Есть еще одна причина, по которой страхи антропологов 1990-х гг. быть поглощенными культуральными исследованиями были чрезмерными. Дело в том, что, лидеры культуральных исследований сами не склонны к такому сценарию. Почему? Как раз ответ на этот, в принципе, очень сложный вопрос, понятен. В начале параграфа мы уже явочным порядком сказали, что культуральные исследования хотели бы быть частью именно делёзовского проекта, одной из децентрированных машинок в ризоматично разбредаемом стаде таких же децентрированных машинок. А что получилось? Спаянная в одно плотное целое система. Жесточайшим образом унифицированная, очищенная от всего постороннего, от всего, что может мешать. И ритмично работающая, работающая. Выдающая одинаковым образом устроенные результаты, сплошь предсказуемые.

Лидеры культуральных исследований догадываются об этом. И эта догадка является для культуральных исследований жутким кошмаром. Вот поэтому они всячески и пытаются откреститься от той роли, в которой

оказались. Положение двойственное. И отказаться совсем нельзя, приятно быть все же на вершине власти и предписывать всем-всем руководящие указания. Но и вслух согласиться с этим нельзя. Отсюда и определение культуральных исследований как «недисциплинарной дисциплины» (П. Уиллис). И это – еще одна стратегия табуирования реальности. Фактически она заключается в чрезмерной пышности квазиплюралистической риторики.

Начнем с дискуссии о методе в культуральных исследованиях. Она особенно показательна.

Есть искушение описать методологию культуральных исследований как нечто сплошь цельное, интегрированное в единство. Именно так, как «жесткий сциентистский методологический канон», преподносит русскоязычной аудитории культуральные исследования В. Куренной<sup>104</sup>. Но сами идеологи культуральных исследований осторожнее. О более или менее строгом методологическом единстве говорит только Н. Колдри<sup>105</sup>. А вот П. Аласутари в самой культуральной теории видит единство, но в методах видит тотальную плюралистичность, «бриколаж»<sup>106</sup>. Ш. Брундон<sup>107</sup>, П. Уиллис<sup>108</sup> далеки от такого плюралистического радикализма, но далеки и от Н. Колдри.

А в обобщенных теоретических моделях мотив тотального плюрализма господствует. Для Д. Келлнера *cultural studies* – нечто “multi-perspectival”<sup>109</sup>, т.е. в том числе и нечто мульти-методологичное; для К. Баркера – «плюралистичное поле противостоящих друг другу направлений»<sup>110</sup>; для Дж. Макгигана – “insistently plural”<sup>111</sup>.

<sup>104</sup>Куренной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований // Логос. 2012. № 1. С. 77. Об этой репрезентации культуральных исследований см. подробно: п. 1.2; 3.1.

<sup>105</sup>Couldry N. *Inside culture: Re-imagining the method of cultural studies*. L., 2000.

<sup>106</sup>Alasuutary P. *Researching culture: Qualitative Method and cultural studies*. L., 1995. P. 2.

<sup>107</sup>Brunsdon Ch. *The feminist, the house wife and the soap opera*. Oxford, 2000.

<sup>108</sup>Willis P. *The ethnographic imagination*. Cambridge, 2000.

<sup>109</sup>Kellner D. *Overcoming the divide: cultural studies and political economy* // *Cultural Studies in Question*. L., 1997, p. 102.

<sup>110</sup>Barker Ch. *Cultural Studies: Theory and Practice*. L., 2000. P. 34.

<sup>111</sup>*Cultural Methodologies* / Ed. By J. McGuigan. L., 1997. P. 1.

А теперь о дисциплинарном статусе культуральных исследований. Вопрос: может ли научное направление не стремиться к тому, чтобы стать «дисциплиной», «школой»? Нет, не может. Даже представить такое невозможно. Особенно выразительно невозможно такого предположения проявляет себя во взгляде на культуральные исследования в России. То, что школой и только школой культуральные исследования являются для В. Куренного с его истовой верой в «методологические каноны», понятно. Но и для намного более осторожной Г. Зверевой это так<sup>112</sup>. Даже и помыслить иное невозможно. Но вот для С. Холла культуральные исследования никогда не мыслились единой школой.

Выразителен ответ С. Холла на вопрос Л. Гроссберга о дисциплинарном статусе культуральных исследований в знаменитом (оно перепечатывалось несколько раз и многократно интерпретировалось) интервью о «постмодерне»<sup>113</sup>. Интересна структура ответа. Холл как бы отвечает, но сложно. Вначале он интерпретирует сам вопрос. Затем отвечает. Все, ответ как бы есть. Но как бы и нет, потому что сразу после ответа всё то же самое повторяется. Снова проговаривается исходный вопрос, снова интерпретируется, затем следует ответ. Затем снова то же самое. Всего шесть раз. Шесть ответов – не-ответов. Почти то, что Бахтин называл «корчащимся словом». Почему так все сложно? Понятно, почему. Структура отвечания вскрывает изнанку ответа: ответ по существу не является ответом. Он некорректен. Это нонсенс, бессмыслица. С. Холл знает это, но продавливает свой ответ вторичным усилием, многожды повторенным. Тот ответ, который он дает, невозможен, его даже проговорить нельзя. Да его по сути и нет, он является чистой апофатической конструкцией. Первый ответ: культуральные исследования не есть школа. «Мы никогда не были одной школой»<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> Зверева Г.И. Культурология как академическая проблема // Вестн. РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2007. №. 10.

<sup>113</sup> Hall S. On Postmodernism and Articulation: An Interview with S. Hall by L. Grossbreg and other // Hall S. Essential Essays. V. 1. Foundation of Cultural Studies. Durham, L., 2019.

<sup>114</sup> Hall S. Opus cit. P. 244. Сразу вопрос: а что, бывают научные школы, где все думают одинаково? С. Холл определенно неточен, что особенно очевидно из такого уточнения: «мы никогда не стремились к единству» (там же). Ниже он скажет о наличии «абсолютно

Второй: не есть университетская дисциплина с «учебным планом». Третий: не есть парадигма. Четвертый: не есть подход ('approach'). Пятый: не есть теория. "I am not interested in Theory"<sup>115</sup>. Шестой факт не доказывается, но он и так очевиден. Все пять первых нужны для того, чтобы твердо заявить: культуральные исследования не являются Догмой. «Мы не хотели создать разновидность ортодоксии»<sup>116</sup>.

Чтобы утвердить запрет на теорию, Холл идет на совершенно невозможное и невообразимое. Американское «присвоение» культуральных исследований он критикует за то, что соответствующие университетские факультеты становятся местами «получения знаний»<sup>117</sup>! Поразительное заявление. Университеты обвиняются в том, что дают знания. Может ли существовать университетская дисциплина, которая не сообщает ни одного факта? По С. Холлу, может. И только так и нужно. Все подлинное знание должно быть внетеоретично<sup>118</sup> и внефактично. Сразу еще вопрос: а почему подлинное знание должно ограничиваться университетами? Почему не начать со школы, с первого класса? Зачем школьнику знать, что дважды два – четыре и что земля круглая?

А для разговора о культуральных исследованиях важно то, что в «точке сборки» дисциплина конструируется апофатически, и только так. «Недисциплинарная дисциплина» (П. Уиллис). «Теоретический шум», «ни это, и не то»<sup>119</sup>. Затем будут «поля», «пространства» и т.д. Это конкретнее, чем «ни то, ни сё», но ненамного. Запрет Холла на фиксацию содержания сущностных для культурных исследований

<sup>115</sup> Ibid. P. 245.

<sup>116</sup> Ibid. P. 244. На самом деле ортодоксальных догматов в культуральных исследованиях множество. Риторика, рисующая культуральные исследования исключительно как «критический и деконструктивистский проект» (ibid., p. 245), понятна и ожидаема, она заимствована из критической теории. Оттуда же заимствуются и противоречия, вытекающие из некритично принятой догматики (см. п. 2.2.).

<sup>117</sup> «It became a kind of "received knowledge"» – Ibid. P. 245.

<sup>118</sup> Ср. оценку: «С. Холл отказывается подчиниться какой-либо интеллектуальной тенденции как на уровне методологии, так и на уровне теории. Результатом является сильная тенденция к эклектизму» – *Rojek Ch. S. Hall and The Birmingham School // Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions. L., L.A., New Delhi, 2007. P. 79.*

<sup>119</sup> *Hall S. Cultural Studies and its Theoretical Legacies // Hall S. Critical Dialogues in Cultural Studies. L., N.Y., 2005. P. 262.*



остаётся в силе. В том числе сегодня. По-прежнему пустые «пространства» и «поля». «Пространство дискуссий». «Поле пересекающихся дебатов». «Живое поле дебатов и для диалога», «перекресток или восточный базар ('bazar') для обмена идеями» (Дж. Хартли). «Междисциплинарное пространство». «Интердисциплинарное поле» (Т. Беннетт). Предел этой апофатики – известное высказывание Э. Руни: «Cultural studies представляют собой антидисциплинарную практику, характеризующуюся постоянным, непрекращающимся отрицанием дисциплинарной логики»<sup>120</sup>.

В целом стремление интерпретировать культуральные исследования не в качестве науки, а в качестве «междисциплинарного поля», доминирует. Почему? Общий ответ таков: от научной строгости приходится отказываться во имя политики. А в плане политики дело обстоит так: у культуральных исследований есть шансы объявить себя лидерами вселенского плюрализма. Плюралистами хотят быть все, и поэтому очень хочется быть лидерами в этом общем деле. Быть тем институтом, у которого в архиве плюрализма больше всего. Быть Хранителями «скрижалей» Подлинного Плюрализма. Контроль над плюралистической риторикой – вот великая цель. В борьбе за эту великую цель надо прежде всего быть общеизвестными «радикальными плюралистами». И культуральная теория, и культуральные исследования в целом пытаются быть на высоте этой задачи. Отсюда и «междисциплинарность» и только она одна.

А в реальности все идет к тому, что лет через пятьдесят прежнего многообразия гуманитарных наук не будет, а будет одна-единственная гуманитарная наука. Уже сегодня такой взгляд возможен. Можно открыть Википедию и посмотреть страничку “cultural studies”. Там нечто поразительное. Как нечто само собой разумеющееся сообщается, что на правах подсистем в культуральные исследования входят почти все те дисциплины, которые были указаны в начале этого параграфа как новые науки. И еще более трех десятков «новых наук».

<sup>120</sup> См.: Степанов Б. «Как незаконная комета...»: культурные исследования в поисках академической идентичности // Наука о человеке: история дисциплин. М., 2015. С. 403.

Взгляд на целое самих теоретиков культуральных исследований не сильно отличается от того, что представлен в Википедии. К. Баркер и Э. Джейн в режиме обобщающих теоретически формул говорят, разумеется, о плюрализме, а в изложении материала перечисляют достижения почти всех новых «наук о культуре» как свои собственные, как успехи культуральных исследований<sup>121</sup>. В двадцати семи главах почти все гуманитарное знание обзоревают как территорию культуральных исследований авторы (один из них Дж. Маркус) коллективной монографии «Обновление культуральных исследований»<sup>122</sup>. То же самое – в новейшем фундаментальном «хэндбуке» культуральных исследований<sup>123</sup>. По-разному, но похожим образом поступают Н. Кэмпбелл и А. Кин<sup>124</sup>, М. Райэн<sup>125</sup>.

\* \* \*

Появление в 1995 г. первого номера журнала “Body and Society” было знаком появления новой науки “Body Studies”, а еще знаком начала обвального процесса появления множества новых однородных «наук». В рамках нашего размышления нет возможности дать развернутый анализ эпистемологии и методологии новой науки о телесности. Но если бы она была, то с чего следовало бы начать? Сразу с погружения в проблемы бытия тела? Нет. Гораздо более важным шагом в ситуации анализа этой науки была бы фиксация того, что одновременно с исследованиями телесности появилось еще десять-двенадцать наук, уже по внешним признакам, по названию, очень похожих. И разве не очевиден тогда вопрос: могла ли такая одновременность быть случайной? Нет. Произошел структурный сдвиг более общего порядка, тектонический. И состоялось образование некоего целого,

<sup>121</sup> *Barker Ch., Jane E. Cultural Studies: Theory and Practice. L.A, L., New Delhi, Melbourne, 2016.*

<sup>122</sup> *The Renewal of Cultural Studies / Ed. by P. Smith. Philadelphia, 2011.*

<sup>123</sup> *Handbook of Theory and Research in Cultural Studies and Education / Ed. by Trifonas P.P. Cham, 2020.*

<sup>124</sup> *Campbell N., Kean A. American Cultural Studies” An Introduction to American Culture. L., N.Y., 1998.*

<sup>125</sup> *Ryan M. Cultural Studies: A Practical Introduction. Oxford, 2010.*

тоже тектонического порядка. Какая-то новая метапарадигма. Вот об этом и нужно говорить. О тектонике. О главном.

А главное удивляет. Ситуация почти парадоксальна: на поверхности – взрыв инноваций, множество новых наук, а внутри – однообразие и простое воспроизводство. Все новые науки оказываются, во-первых, устроенными единообразно, во-вторых, это единообразие не является оригинальной инновацией, за словами о новых подходах в аналитике угадываются уже отработанные, ставшие канонами схемы.

Первый вопрос: что является теорией? Учение М. Фуко. В первую и во вторую очередь. «Фуколдианская перспектива продвигает социальный конструкционизм настолько далеко, насколько возможно, прямо к сердцу "естественного" или "биологического", утверждая, что то, что мы знаем о болезни, сфабриковано властью дискурсов, а не открытиями "истин" о теле»<sup>126</sup>. Д. Вейнберг<sup>127</sup>, Н. Салливан<sup>128</sup> присоединяются. Основоположник академической науки о теле Б.С. Тёрнер дополняет теоретические ориентиры: П. Бурдьё и М. Хайдеггер<sup>129</sup>. Н. Ричардсон и А. Лок сразу помещают режимы теоретизации тела в «фуколдианскую рамку»<sup>130</sup>. В той же фуколдианской перспективе рассматривает подходы к телу «бабушка» «исследований тела» С. Бордо<sup>131</sup>. Среди теоретических ориентиров могут появляться имена Ю. Хабермаса, Ж. Лакана, Ж. Бодрийяра, Дж. Батлер и т.п. Все это – вариации того, что мы уже знаем, – критической теории. Т.е. теорией «исследований тела» является «критическая теория».

<sup>126</sup> Annandale E. The Sociology of Health and Medicine. Cambridge, 1998. P. 35.

<sup>127</sup> Weinberg D. Social Constructionism and the Body // Routledge Handbook of Body Studies/ Ed. by B.S. Turner. L., N.Y., 2012.

<sup>128</sup> Sullivan N. Foucault's Body // Routledge Handbook of Body Studies. L., N.Y., 2012.

<sup>129</sup> Turner B.S. Embodied Practice: M. Heidegger, P. Bourdieu and M. Foucault // Routledge Handbook of Body Studies. L., N.Y., 2012.

<sup>130</sup> Richardson N., Locks A. Body Studies: The Basic. L., N.Y., 2014. P. 11, 16.

<sup>131</sup> Bordo S. Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body. Berkeley, 1993.

Та же ситуация в “Fashion Studies”<sup>132</sup>; “Sport Studies”<sup>133</sup>; “Gay and Lesbian Studies”<sup>134</sup>; “Tourism Studies”<sup>135</sup>; “Trauma Studies”<sup>136</sup>; “Memory Studies”<sup>137</sup> и т. д. и т. п. У всех наук одна и та же теория. По схеме, объявленной Дж. Каллером: новейшим научным гуманитарным дискурсам не нужна своя оригинальная теория. Нужна одна единая Догма на всех. Нужна критическая теория. В принципе на всех хватит одного Фуко (что и происходит).

Поправка. Критическая теория является рамкой самого общего порядка. При этом, как и в антропологии, в реальной исследовательской практике критическая теория дополняется теорией и методами культуральных исследований. Так, главной работой Н. Ричардсона является исследование репрезентаций тела<sup>138</sup>. А теоретическим фундаментом исследований репрезентаций являются культуральные исследования (см. п. 2.3.). И тогда его исследование репрезентаций телесности – культуральное исследование в той же степени, что и критическая теория. Таковы же известные исследования телесности С. Делэйни<sup>139</sup>, Л. Ваканта<sup>140</sup>, Л.

<sup>132</sup> См.: *Jenss H. Locating Fashion Studies: Research Methods, Sites and Practice // Fashion Studies: Research Methods, Sites and Practice. L., Oxford, N.Y., New Delhi, Sidney, 2016; Kawamura Y. Fashion-ology. An Introduction to Fashion Studies. Oxford, 2005.*

<sup>133</sup> См.: *Hargreaves J., McDonald I. Cultural Studies and the Sociology of Sport // Handbook of Sports Studies / Ed by J. Coakley and E. Dunning/ L., New Delhi, 2000; Andrews D.L. Posting up: French Post-structuralism and the Critical Analysis of Contemporary Sporting Culture // Handbook of Sports Studies. L., New Delhi, 2000.*

<sup>134</sup> *Richardson D. Rethinking Sexuality. L., 2000.*

<sup>135</sup> *Tucker H., Akama J. Tourism as Postcolonialism // The SAGE Handbook of Tourism Studies. / Ed. by T. Jamal and M. Robinson. L.A., L., New Delhi, Singapore, 2009.*

<sup>136</sup> *Ifowodo O. History, Trauma and Healing in Postcolonial Narrative. N.Y., 2013; Eaglestone R. Knowledge, ‘afterwardsness’ and the future of trauma theory // The Future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism / Ed. by G. Buelence, S. Durrant, R. Eaglestone. N.Y., 2014; Craps S. Beyond Eurocentrism: trauma theory in the global age // The Future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism. N.Y., 2014.*

<sup>137</sup> *Schmidt S.J. Memory and Remembrance: A Constructivist Approach // Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook / Ed. by A. Nunning. B., N.Y., 2008; Assmann A. Canon and Archive // Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. B., N.Y., 2008; Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М., 2016.*

<sup>138</sup> *Richardson N. Transgressive Bodies: Representations in Film and Popular Culture/ Farnham, 2010.*

<sup>139</sup> *Delany S. Impolitic Bodies. Poetry, Saints and Fifteen-century England. N.Y., 1998.*

<sup>140</sup> *Wacquant L. Body and Soul. Oxford, 2004.*

Энтерлайн<sup>141</sup> и П. Гилберт<sup>142</sup>. И исследования травмы и памяти, например, в современной прозе<sup>143</sup>. Тезис, центральный для теории fashion studies: «Современные подходы к моде и методы её изучения... возникли внутри культуральных исследований»<sup>144</sup>. Это утверждение справедливо не только для исследований моды, это честная фиксация универсальной закономерности. Во всем множестве новых «наук» о культуре та же ситуация: общая теория и метод берутся в готовом виде из культуральных исследований.

И тогда все всерьез. Все сорок новых гуманитарных «наук» одинаковы! И все вместе образуют системное целое. Все это факультеты в одном департаменте. И имя этому департаменту – “cultural studies”.

И тогда культуральные исследования – никоим образом не пасущаяся рядышком со всеми в ризоматичном ползании по плоскости машинка, а некая супермашина, регулирующая деятельность полусотни подчиненных машин. Вся система – хорошо управляемое целое, имеющее центр управления. Как экономика в СССР, управляемая Госпланом. А все гуманитарное знание оказывается гораздо более систематизированным, чем наука в СССР. И тогда центр этого знания больше похож не на АН СССР, а на другое учреждение, из одного романа, называющееся в нем Министерством Правды. А еще в СССР был «научный коммунизм», дисциплина, являвшаяся «вестником» Правды, преподававшаяся в вузах как итог всех «обычных» гуманитарных дисциплин, как синтез. Но это не только синтез. Это и материнское знание, и итоговое. И начало, и конец. И не совсем наука, и мета-наука. И то, что дает начальный контур всему, и то, что дает итоговый смысл. И то, что изучается в шестом классе, и последний экзамен в вузе. И тогда это очень похоже на то, о чем речь в этом параграфе. На cultural

---

<sup>141</sup> *Enterline L.* The Rhetoric of the Body from Ovid to Shakespeare. Cambridge, N.Y., 2004.

<sup>142</sup> *Gilbert P.K.* Mapping the Victorian Social Body. N.Y., 2004.

<sup>143</sup> *Boulter J.* Melancholy and the Archive. Trauma, History and Memory in the Contemporary Novel. L., N.Y., 2011.

<sup>144</sup> *Jenss H.* Locating Fashion Studies. P. 6.

studies. Cultural studies – научный коммунизм эпохи неолиберализма<sup>145</sup>. Супернаука, отвечающая за методологию и идеологию, одновременно наука и Министерство Правды. Все вместе очень похоже на то, о чем «Диалектике Просвещения» сказано: «Замкнутый круг между манипуляцией и являющейся реакцией на неё потребностью, делающей все более плотным и плотным единство системы»<sup>146</sup>.

Все стратегические процессы в западной гуманитаристике именно в этом направлении и развиваются. Кроме антропологии, почти полный путь в этом направлении совершило литературоведение. Большой путь в этом же направлении прошла история. На пике риторики о «множестве множественностей» гуманитаристка погружается в состояние порядка, близкого к казарменному. «Метафизический» XIX в. начинает выглядеть радикально плюралистическим в сравнении с тем, что видится в недалеком будущем. Даже во времена господства той или иной методологической программы (например, позитивизма), унификации не было: частные методологии у всех гуманитарных наук были свои собственные.

Вот поэтому идеологи культуральных исследований и не хотят называть свою науку наукой. Как только они это сделают и признают реальное положение вещей, реальность превращения гуманитарного знания в систему, в регулярно работающий механизм, они сразу же потеряют право на радикально плюралистическую риторику, на слова о том, что новое знание – тотальная множественность. Множественность есть, но она оказывается регулируемой, за поверхностью «ста цветов» – простые механизмы

---

<sup>145</sup> В одном из своих последних выступлений С.С. Аверинцев позволил себе высказаться о самом общем, о главных опасностях современной цивилизации. Их две. Одна ожидаемая, это авторитаризм. Вторая – особенности современного либерализма, его склонность редуцировать либеральную идею до лозунгов. «Сегодняшний либерализм слишком мало либерален» - *Аверинцев С.С. Преодоление тоталитаризма как проблема // Новый мир. 2001. № 9. С. 149.* Это же касается и либерального гуманитарного знания: оно тоже слишком мало либерально. Аверинцев говорил об этом еще в 1980-е годы, когда процесс перерождения современного гуманитарного знания только начинался и не был таким обвальным. Сегодня тоталитарные импликации современного знания очевидны.

<sup>146</sup> *Хоркхаймер М, Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., СПб., 1997. С. 150.*

производства многоцветия. Отсюда и сложности с теорией, отсюда и перипетии культурных войн, когда контроль над определением культуры одновременно и нужен, и не нужен.

\* \* \*

Выводы первого параграфа:

1. Тектонические процессы в становлении наук о культуре определяются рамками оппозиции реализм/конструктивизм. Все фундаментальные проблемы наук о культуре следует в первую очередь рассматривать в контексте оппозиции реализм/конструктивизм.
2. Новейшая история наук о культуре – это история верификации тезиса о тектонической значимости дихотомии реализм/конструктивизм.
3. Представление о том, что выбора между конструктивизмом и реализмом у культурологии нет, что конструктивистский путь является единственным, что он задан временем, является ангажированным, групповым.
4. Есть серьезные основания говорить о том, что конструктивистская культурология все больше и больше обретает статус материнской интегративной дисциплины в той новой парадигме, в которую интегрируется в последние тридцать лет все совокупное гуманитарное конструктивистское знание.

## **1.2. Реализм в культурологии в контексте оппозиции конструктивизма и реализма в эпистемологии<sup>147</sup>**

Какие выводы следуют из того факта, что сегодняшнее западное знание о культуре представляет собой целостную систему? То есть не множество

---

<sup>147</sup> Материалы параграфа представлены в статьях: *Мартынов В.А.* Опыт культурологии // Вопросы культурологии. 2015. № 3; *Его же.* Опять Омск? (К вопросу об источниках современной философии культуры и культурологии) // Вестн. Ом. ун-та. 2021. Т.26, № 2.

разных точек зрения, а одну-единственную? Следствия серьезные. Положению российской культурологии это придает особенный драматизм.

Российская культурология развивалась относительно изолированно от западного знания. На вопрос о том, плохо это или хорошо, сам этот факт ответа не дает. Может быть, плохо, может быть, хорошо. Вопрос открыт, и еще долго будет открыт. Но у этого общего вопроса есть особенный вариант, он является и теоретическим, и непосредственно-практическим, и здесь ответ нужен здесь и сейчас: что делать, куда стремиться? К максимальному сближению с западным знанием? Или к максимальной изоляции от него? Встраиваться в западные институты знания, или отстраивать свои?

Ответы на эти вопросы нужны, и именно поэтому и нужен был предварительный взгляд на западное знание о культуре. Дело в том, что трансформации западного знания меняют саму структуру нашего вопрошания. Оно предельно драматизируется. Потому что драматизируется сама ситуация выбора. До итогов этих трансформаций можно было надеяться на то, что все обойдется мирно, само собой. Что постепенно сближение состоится, и что произойдет это без конфликтов и без ломки. Еще вчера можно было надеяться на дружбу российской культурологии, скажем, с немецкой. Сегодня ясно: для западного знания о культуре мы – чужие. Более того, российская культурология в её аутентичном состоянии – идеальный Чужой, т.е. больше, чем враг. Здесь допустимы самые яркие коннотации, в том числе из фильма «Чужой». Мы – те враги, по отношению к которым возможно всё. Любое насилие, лишь бы добиться ликвидации, полного уничтожения. Хороши и коннотации 2020-2022-х годов: с нами можно бороться, как цивилизованный мир борется с вирусами: методами дезинфекции и санитарного контроля. Нас спасают государственные границы и тот факт, что о нас ничего не известно.

Представления о российской культурологии на Западе примерно таковы, как знание Феклуши о людях из далеких стран, в соответствии с которыми можно думать о том, например, что там наверняка встречаются



люди с «песыми головами». Вот фрагмент из книги крупнейшего английского историка культуры П. Бёрка: «В России 1990-х годов... “культурология” (как там называют культуральные исследования) стала обязательным курсом в системе высшего образования, специально касающимся российской идентичности и зачастую преподаваемыми экс-профессорами марксизма-ленинизма, обратившимися от экономической интерпретации истории культуры к культуральной»<sup>148</sup>. Спорить с такими оценками всерьез невозможно<sup>149</sup>.

Не преувеличиваю ли я? Нет. Иначе, менее драматично, можно было думать вчера, когда плюрализм точек зрения еще сохранялся. Сегодня, когда в главном западное знание пришло к единству, есть рубеж, по которому мы оказываемся по разные стороны глубокой пропасти, или, точнее, на разных полюсах важнейшей системы координат. Для западной науки они – люди, а мы – «антиподы».

Здесь нужна остановка. Сказанное о пропасти – верно, но это должно быть сказано в конце. А до этого нужен анализ. Существует ли противостояние? А есть ли вообще разница? Если есть, насколько она принципиальна? И т.д., и т.п. нужна внятная аналитика. Важнейший вопрос: как анализировать ситуацию, на каких основаниях? Так, например, велика вероятность того, что традиционный позитивистский подход, машинально регистрирующий все «признаки» и «качества», выявит два списка качеств, среди которых неизбежно будут сходства и пересечения, и тогда итогом будет констатация сплошной диффузии, и что тогда останется от слов о «глубокой пропасти»? А, если не позитивизм, то почему?

На этот вопрос ответ есть. Выход – в опоре на системный подход.

<sup>148</sup> Бёрк П. Культуральная история. М., 2015. С. 11-12.

<sup>149</sup> Особенно замечательно утверждение о том, что предмет российской культурологии – «российская идентичность». Как вообще такое можно было подумать? Что при этом автор этого пассажа думал о людях? Можно ли так думать о людях (даже если они злобные «экс-профессора марксизма-ленинизма»)? Суждение вынесено на основании заметки в одном из венгерских журналов. Европейский академик не нашел другого источника о том, чтобы судить о российской культурологии. Уже это само по себе многое говорит. О высокомерии по отношению к нам.

Что отсюда непосредственно следует для культурологии?

Прежде всего, в оптике, заданной «дихотомией Лекторского надо посмотреть на то, что есть, на реальность культурологической исследовательской практики, посмотреть именно как на системное целое.

По порядку. Начнем с конструктивизма. Что собой представляет конструктивизм в культурологии? Ответ на этот вопрос есть. Сегодняшние англо-американские культуральные исследования – и есть конструктивизм в культурологии. Культуралистское определение культуры как пространства политического сопротивления – конструктивистское. Для феминизма культура – поле сопротивления мужчинам. Для постколониализма культура – поле сопротивления белым. Для марксизма – капиталу. В сегодняшних науках о культуре культура – это поле, разорванное конфликтами пола, расы и класса. А разорвана она именно потому, что «разорвана» истина. Напомним: «“разум” или рациональность – это просто идеологическое оружие, которое мужчины используют против женщин» (Э. Брукс) и «истина... специфична для условий её производства» (К. Баркер). Нет истины, а есть истина мужчин и женщин, черных и белых, бедных и богатых. Это радикальный конструктивизм, и это твердая аксиома современных культуральных исследований<sup>150</sup>. То есть искать реалистическую культурологию на Западе не следует? Да, это так. Реалистическое понимание культуры после нескольких десятилетий радикальной критики почти исчезло из исследовательских практик. Есть “cultural studies”, дисциплина,

<sup>150</sup> К. Баркер – крупнейший теоретик современных культуральных исследований, он тот, кто составляет хэнбдуки, компендиумы, энциклопедии. В его работах философии больше, чем обычно. Но отсюда не следует, что у других культуральных исследователей конструктивистского энтузиазма меньше. Конструктивистская аксиоматика является фундаментом всех исследований культуры в современной западной науке, она излагается во всех учебниках, пособиях, во введениях в культуральные исследования. Так, в частности, у С. Дюринга (*During S. Cultural Studies: A Critical Introduction. L., N.Y., 2005*), М. Райана (*Ryan M. Cultural Studies: A Practical Introduction. Oxford, 2010*), Г. Родмэна (*Rodman G.B. Why Cultural Studies? Oxford, 2015*). Особенно сильно значимость постструктуралистского конструктивизма прочерчивается во «введении» Д. Уолтона (*Walton D. Introducing Cultural Studies: Learning through Practice. L.A., L., 2008*) и в хэндбуке А. МакРобби (*McRobbie A. The Uses of Cultural Studies: A Textbook. L., New Delhi, 2005*). А в новых и новейших фундаментальных коллективных монографиях конструктивистская эпистемология оказывается и вовсе определяющим фактором, диктующим и идеологию, и композицию книг (*New Cultural Studies: Adventures in Theory / Ed. by G. Hall, C. Birchall. Edinburgh, 2006; Routledge Handbook of Social and Cultural Theory / Ed. by A. Elliott. L., N.Y., 2021*).

преподаваемая в университетах по всей планете. Десятки университетов, где можно получить диплом бакалавра и магистра, степень PhD по “cultural studies”. Тексты культуры сегодня можно исследовать только по методам, изложенным в методичках “cultural studies”, а философствовать о культуре можно только в рамках культуральной теории.

Достигнута эта полнота триумфа недавно, около тридцати лет назад. Выход на широкую дорогу, ведущую к триумфальной арке, состоялся за десять лет до этого. Эти факты осмыслены еще далеко не полностью, о них можно спорить. Но есть бесспорное: начало всей истории датировано 1964 годом: в этом году в г. Бирмингеме был открыт Центр современных исследований культуры (CCCS). Так появилась дисциплина “cultural studies”.

Это история. Но без предыстории она не могла бы начаться. В терминах как социологии знания, так и структуралистских, появление CCCS – это знак состоявшейся институализации теории, сама теория должна была уже жить каким-то своим особым образом. Тогда вопрос: что предшествовало бирмингемскому Центру, какова его предыстория?

Её изложение дано в специальном исследовании, его первый вывод таков: каркас теории cultural studies сложился уже в конце 1950-х годов, в исследованиях пользы/вреда грамотности в среде рабочих Р. Хоггарта<sup>151</sup> и в бестселлерах Р. Уильямса «Культура и общество»<sup>152</sup> и «Долгая революция»<sup>153</sup>. Эти ранние культуральные исследования были существенным образом «литературоцентричны»<sup>154</sup>. Это важно, поскольку самая радикальная

<sup>151</sup> *Hoggart R. The Uses of Literacy. Aspects of Working Class Life. L., 1957.*

<sup>152</sup> *Williams R. Culture and Society. 1780-1950. L., 1958.*

<sup>153</sup> *Williams R. Long Revolution. L., 1961.*

<sup>154</sup> Ранняя история культуральных исследований задается нарастанием интереса английской литературной критики (и отчасти искусствоведения) к культуре рабочих масс. Полная схема предыстории такова: вначале были романтики, С. Кольридж и П.Б. Шелли, затем эстафету принимает Т. Карлейль, за ним – Дж. Рёскин, за ним – У. Моррис, затем – М. Арнольд, затем – Т.С. Элиот и Ф. Ливис, а за ними уже Хоггарт и Уильямс. Полная модель представлена у Дворкина (*Dworkin D. Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left and the Origin of Cultural Studies. L., 1997*) и Освелла (*Oswell D. Culture and Society: An Introduction to Cultural Studies. L., 2006*). Схема с элиминацией каких-либо звеньев – в авторитетных хэндбуках и учебниках (*Barker Ch. Cultural Studies: Theory and Practice; Sparks C. The Evolution of Cultural Studies // What is Cultural Studies? A Reader / Ed. by J. Storey. L., N.Y., Sydney, 1997; Millner A., Browitt J. Contemporary Cultural Theory. Crow Nest, 2002; Walton D.*

форма критики российской реалистичной культурологии отталкивается именно от термина «литературоцентризм», понятого исключительно негативно, как указания на признаки, полностью не свойственные якобы сплошь социологически ориентированным британским культуральным исследованиям.

Второй: вождем ранних культуральных исследований был харизматичный политик и выдающийся историк Э.П. Томпсон, автор монографии «Сотворение английского рабочего класса»<sup>155</sup>, обретшей мировую известность.

Третий: Э.П. Томпсон был твердым марксистом, организатором марксистского движения, создателем движения «новых левых» и современного неомарксизма. В перспективе этого факта cultural studies обречены были на то, чтобы стать марксистским учением<sup>156</sup>.

Четвертый: при всей радикальности томпсоновской марксистской революционности выбор марксизма в качестве идеологии и методологии был для него внутренне вторичным фактором по отношению к чему-то «главному». Тем «главным», во что верил Томпсон, был гуманизм. Учение Томпсона в целом – это гуманистическая поправка к марксизму. Отсюда и «культурный поворот». Британский марксизм к культуре развернул Томпсон.

Отсюда пятое: ранние культуральные исследования не могли быть и не были конструктивистским проектом. Конструктивистское давление на знание стало определяющим фактором в Европе и Америке уже с 1960 г., уже к 1970 г. быть гуманистом и реалистом было чем-то немодным, устаревшим. Но до тех пор, пока Томпсон сохранял за собой рычаги влияния на cultural studies, до конца 1970-х годов, культуральные исследования оставались

---

Introducing Cultural Studies: Learning through Practice. L.A., L., New Delhi, 2008).

<sup>155</sup> *Thompson E.P.* The Making of the English Working Class. Harmondsworth, 1963.

<sup>156</sup> Вывод капитального исследования Д. Дворкиным ранней истории cultural studies: журнал Томпсона “New Left Review” «сыграл решающую роль в дискуссии между марксизмом и культурализмом, которая имела определяющее значение в формировании культуральных исследований (*Dworkin D.* Op. Cit, p. 68). Инициированные Томпсоном дебаты внутри «новых левых» «сыграли новаторскую роль в создании cultural studies – междисциплинарного критического подхода к современным культурным практикам» (*Ibid.*, p. 79).

реалистичным знанием. Рубеж перехода на конструктивистские рельсы маркирован дискуссией о постструктурализме и статьей С. Холла «Две парадигмы в исследованиях культуры»<sup>157</sup>.

Так началась конструктивистская история Бирмингемского центра. Гуманизм Томпсона как бы мешал культуральным исследованиям устроиться в набравших популярность трендах. Избавившись от Томпсона, от гуманизма и реализма, *cultural studies* обретают «новое дыхание». С 1980 началась история институализации культуральных исследований в планетарном масштабе. Большую роль в росте авторитета CCCS сыграл фактор параллельности становления культуральных исследований и постколониализма. Постколониализм начинает свою историю в 1978 г., с появления книги Э. Саида «Ориентализм», а уже в 1990 г. побеждает в планетарном масштабе. Можно назвать быстрое одновременное развитие двух родственных дискурсивных стратегий следствием синергетического эффекта, а можно уточнить процессы взаимосвязей двух дисциплин. А были и прямые взаимовлияния. Связь была уже в самом начале, и, разумеется, это было влияние более старших культуральных исследований, в чем многократно признавался сам Э. Саид (в виде множества отсылок к авторитету Р. Уильямса). А затем происходит уже обратное: влияние постколониализма на культуральные исследования. Во-первых, в виде прямого заимствования теории и методологии анализа текстов и артефактов. К отказу от Культуры культуральные исследования шли своим чередом и рано или поздно пришли бы и сами, но мешала интеллигентность «отцов-основателей». Постколониализм первым совершил здесь огромный шаг вперед и открыл новые горизонты. Культура больше не является пространством, объединяющим людей, она стала территорией расовых войн. Это был решающий шаг к формированию идеологии глобалистского мультикультурализма. Но то, что оказалось самым нужным, – это методология. Она была просто позаимствована из постколониальных

---

<sup>157</sup> Холл С. Две парадигмы в исследованиях культуры // Логос. 2012. № 1.

исследований, где была до совершенства доведена Э. Саидом в «Ориентализме». Она была незамысловатой, но открывала невиданные горизонты. Это была техника анализа «репрезентаций» (подробнее об этом в п. 2.3.). Поле деятельности – весь опыт человечества, опредмеченный в текстах и артефактах. Благодаря ей оказалось возможным делать не только кейсы по частным вопросам, но в режиме таких же кейсов создавать новые «науки», каковые вскоре и появятся (см. п. 1.1.). Объем работы виделся огромным, методологических сложностей не предвиделось, и культуральные исследования рьяно взялись за анализ «репрезентаций»<sup>158</sup> дело.

Во-вторых, постколониализм «помог» культуральным исследованиям абсолютностью своего морального авторитета, или капитала. Моральный капитал (и общественная легитимность) постколониализм получил «по наследству» от антиколониального движения, победившего как раз к этому времени в основном в масштабах планеты. Часть этого капитала досталась «по-родственному» культуральным исследованиям. А был еще и свой, доставшийся в результате дележа морального и интеллектуального капитала марксизма. Общими усилиями созданный интеллектуальный капитал оказался значительным. Он и был инвестирован в темпы институализации.

Возможно, в истории теорий не всегда возможно противопоставление, условно, «пророков» «апостолам», но иногда так бывает. История культуральных исследований – такой случай. Прежде всего, потому, что момент «озарения» в этой истории определенно присутствует. Так, без этого предиката трудно описать то состояние воодушевления, с которым интеллектуальная молодежь США восприняла культуральные исследования в 1980-е годы<sup>159</sup>. А до этого с тем же воодушевлением работали первые аспиранты в CCCS. Поэтому пусть будут «поколение пророков» и «поколение апостолов». Тогда Р. Хоггарт, Р. Уильямс, Э. Томпсон и С. Холл

<sup>158</sup> См.: Representation: Cultural Representations and Signifying Practices / Ed. by S. Hall. New Delhi, 1997. Это и монография, и учебник, ставший настольной книгой многих исследователей.

<sup>159</sup> Новое знание о культуре было воспринято не просто как теория, а как Теория, именно с «большой буквы “Т”» (Milner A., Browitt J. Opus cit. P. 10).

– «пророки», а их ученики Т. Беннетт, Д. Хебдидж, П. Уиллис, П. Гилрой – «апостолы». 1980-е – это время «апостолов». Именно как первоапостолы христианства они расходятся по разным сторонам света с «апостольской миссией». Т. Беннетт уезжает просвещать и австралийцев. На запад США отправляется Д. Хебдидж, на северо-восток – Л. Гроссберг.

В 1987 в Австралии появляется первый журнал, а в 1990 г. он становится моментом стратегии крупнейшего научного издательства “Routledge”, получает название “Cultural Studies” и нового редактора, Л. Гроссберга. Появляются кафедры культуральных исследований в Британии, Австралии, Канаде. И на Востоке: в Турции, в Гонконге. Начинают издаваться «Введения в культуральные исследования», «компаньоны», «хэндбуки». Ну и главное: с 1990 г. начинается процесс образования новых «наук о культуре», каждая из которых подчеркивает свою зависимость от культуральных исследований. Культуральные исследования начинают обретать свой сегодняшний вид того центра в системе наук о культуре, о котором шла речь в предыдущем параграфе.

Рубежный 1990-й год был отмечен легендарной конференцией в Урбана-Шампейн (Иллинойс). Небывалый интерес (девятьсот участников!), полный триумф итогов (восемьсот страниц итогового сборника материалов<sup>160</sup>), окончательное торжество новой науки. Успех не мог не иметь продолжения, съезды стали проходить регулярно. Рубежные – в 2000 г. (Бирмингем; 800 докладов в 11 секциях!) и в 2010-м (Гонконг). Последний – в ноябре 2022 г. в Лиссабоне.

Исследования продолжают развиваться, дисциплина развивается. Итоги развития выглядят вполне благополучно. Особенно для взгляда из России. В героической подсветке нашего «удвоенного западничества» все, связанное с культуральными исследованиями, просто сияет. Так виделись культуральные исследования РИКом в 1990-е. Так это по Г. Зверевой. В её известной и уже упоминавшейся статье о культурологии как академической проблеме

<sup>160</sup> Cultural Studies / Ed. by L. Grossberg, G. Nelson, P. Treicher. L., N.Y., 1992.

“cultural studies” – наука и академическая дисциплина, реализовавшая свой потенциал целиком и полностью. Возможность сложностей взгляда на “cultural studies” как на «недисциплинарную дисциплину» в принципе не рассматривается. Культуральные исследования «давно институционализировались в сеть научно-образовательных сообщество и научных коммуникаций»<sup>161</sup>, их образовательные программы – гляцевый образец для российских подходов. «Выпускники европейских и американских университетов, завершившие обучение по программам «культурных исследований»... уверенно чувствуют себя на рынке труда»<sup>162</sup>.

Но в реальности не все так однозначно триумфально. В самом начале лучшего из обзоров дисциплины его автор Г. Тёрнер приводит слова С. Холла: «Много мусора»<sup>163</sup>. А еще есть слова Дж. Стрэттона и И. Энг о конференции в Урбана-Шампейн: её итоговую книгу «можно охарактеризовать как чудовищную»<sup>164</sup>. Расширение предметной сферы до «всего на свете» они определили как «гегемонию» и сравнили её с американским империализмом. А там, где есть имперская гегемония, там не может не быть сопротивления. Б. Степанов об итогах той же конференции: популярность культуральных исследований породила «резкую ответную реакцию в гуманитарном сообществе. Культурные исследования очень часто изображались как своего рода «академический Чужой», угрожающий основам существования университета»<sup>165</sup>. Отсюда уже к 2010 г. «разочарования в отношении тех радужных перспектив, которые рисовались многим участникам... движения на рубеже 1980-1990-х годов»<sup>166</sup>.

Победных реляций много и сегодня. Но вот слова Г. Тёрнера: эти реляции – разросшаяся «культуралистская мифология, которая эффективно

<sup>161</sup> Зверева Г.И. Культурология как академическая проблема. С. 26.

<sup>162</sup> Там же. С. 27.

<sup>163</sup> “I think it contain a lot of rubbish” – из интервью С. Холла 2006 г. об общих итогах, цит. по: Turner G. What’s Become of Cultural Studies? L.A., L., 2012. P. 2.

<sup>164</sup> Stratton J., Ang I. ‘British’ Cultural Studies in an International Frame // Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies / Ed. by D. Morley. L., N.Y., 2005. P. 362.

<sup>165</sup> Степанов Б. «Как беззаконная комета...»: культурные исследования в поисках академической идентичности. С. 404.

<sup>166</sup> Там же. С. 397.



маскировала реалии практики». И дальше: эта «мифология» «порождает проповедническое высокомерие, которое нам не мешало бы оставить позади»<sup>167</sup>.

Вначале факты. В самом «хлебном» академическом крае, в США, положение культуральных исследований сложно. В крупнейших университетах культуральные исследования не укоренились. У крупнейших теоретиков культуральных исследований, стремившихся попасть в США, выбор был небольшим: либо обустривать культуральные исследования в периферийных университетах (путь Л. Гроссберга), либо устраиваться в большие центры на классические должности (социология, антропология; это путь П. Уиллиса). Большие университетские издательства в культуральные исследования ресурсы не инвестируют до сих пор (так, в крупнейшем университетском издательстве планеты, в “University of California Press” среди более чем ста гуманитарных направлений *cultural studies* нет). В 2000 американских университетах магистерских программ – всего 20<sup>168</sup>. Прочно и безоговорочно культуральные исследования утвердились в Австралии. Отчасти – в Британии и в Канаде. Все остальное – локальные проекты. Во французских университетах *cultural studies* не представлены вовсе, ни в одном. Тогда общая оценка может быть такой: «Институциональное положение культуральных исследований маргинально и ненадежно»<sup>169</sup>. Предметные ассоциации недолговечны. Интеллектуально культуральные исследования – «неухоженный заросший сад», скорее «поле для сведения политических обид, чем строгая интеллектуальная деятельность». Если и был «основополагающий проект», то он превратился в «политически израсходованную силу», в «мешок для битья для СМИ, в объект для насмешек интеллектуальной элиты»<sup>170</sup>. Мы создаем поколения молодых

<sup>167</sup> Turner G. What's Become of Cultural Studies? L.A., L., New Delhi, 2012. P. 159.

<sup>168</sup> Turner G. Op. cit.. P. 23.

<sup>169</sup> Maton K. Popes, Kings & Cultural Studies: Placing the Commitment to Non-Disciplinarity in Historical Context// Cultural Studies, Interdisciplinarity and Translation / Ed. by S. Herberechter. Amsterdam, N.Y., 2002. P. 33.

<sup>170</sup> Ibid. P. 33.

людей, «одураченных бессмысленными квазидисциплинами», «карьеристских культурных наркоманов, увлеченных кровосмесительными теориями»<sup>171</sup>. «Культурные исследования в предельном упадке»<sup>172</sup>. Это радикальная точка зрения, за истину в последней инстанции её принимать не стоит, но определенно можно утверждать, что не все так хорошо. Наша российская позиция (Г. Зверева, В Куренной, К. Разлогов), полагающая, что не нужно ничего изобретать нового, что надо просто взять институциональную модель англо-американских культуральных исследований за твердый и совершенный образец, является безосновательной. Совершенной образцовой моделью западная конструктивистская культурология пока не стала.

Итоговой, взвешенной и осторожной, является позиция лидера культуральных исследований Австралии<sup>173</sup> Грэма Тёрнера. Очень важно то, что его исключительный авторитет – это то, что обеспечено не только интеллектуальным капиталом. Значим его социальный капитал. Он – выдающийся практик, организатор и устроитель множества институций. А еще – большой педагог с огромным опытом. Это дает не только интеллектуальную свободу, но и мудрость. В его оценке главное – то, что культуральные исследования состоялись, отменить их невозможно. Трудности, с которыми они столкнулись, – «последствия успешной институализации культуральных исследований, а не их провала»<sup>174</sup>. «Культуральные исследования признаны законной областью преподавания и исследований в большинстве стран мира: университетами, национальными и международными организациями, издателями, книготорговцами и даже журналистами»<sup>175</sup>. Но! При всем этом, «долгосрочные перспективы и

---

<sup>171</sup> Ibid. P. 33.

<sup>172</sup> Ibid. P. 34.

<sup>173</sup> В коллективной монографии об итогах культуральных исследований в Австралии (What's Become of Australian Studies? The Legacies of Graeme Turner / Ed. G. Goggin and others. N.Y., 2017) вся сегодняшняя практика дисциплины на континенте полагается наследием Г. Тёрнера.

<sup>174</sup> Turner G. Op. cit. P. 86.

<sup>175</sup> Ibid. P. 15.

выживания отрасли» «должны быть поводом для беспокойства»<sup>176</sup>. Необходимы воля и сосредоточенность, «гораздо более серьезная, приверженность вовлеченной, живой, ориентированной на учащихся педагогике, чем мы обычно встречаем сейчас»<sup>177</sup>. Самодовольство «может оказаться фатальной слабостью»<sup>178</sup>.

Одно из обязательных условий продуктивного развития культуральных исследований – отказ от веры в их «антидисциплинарность». Это трудно произнести, это означает отказ от наследия С. Холла, но это необходимо сделать. «Я действительно считаю, что характеристика культуральных исследований как “недисциплинарной дисциплины” самодовольно романтизирует их озабоченность междисциплинарностью»<sup>179</sup>. В таком ответственном месте Г. Тёрнер еще раз произносит слово «мифология»: риторика «антидисциплинарности» – это именно «мифология», в которой можно было спрятаться от ответственности, прежде всего перед студентами. Пора стать взрослыми, пора обрести «мудрость», чтобы «позволить себе институализоваться в качестве самостоятельной дисциплины»<sup>180</sup>.

\* \* \*

После краткого очерка зарубежной конструктивистской культурологии уместно представить еще более краткий очерк российского культурологического конструктивизма. Это возможно в силу его ярко выраженного системно-компактного устройства: у российской конструктивистской культурологии есть твердый институциональный центр, есть харизматичный лидер и есть интеллектуальная программа, почти манифест. Институциональный центр – культурология Высшей школы экономики<sup>181</sup>; лидер – Виталий Куренной; манифест – его статья

---

<sup>176</sup> Ibid. P. 61.

<sup>177</sup> Ibid. P. 164.

<sup>178</sup> Ibid. P. 86.

<sup>179</sup> Ibid. P. 42.

<sup>180</sup> Ibid. P. 46.

<sup>181</sup> Форма этого «центра» менялась: вначале это было отделение культурологии, затем «Школа культурологии», сегодня это направление в Школе философии и культурологии.

«Исследовательская и политическая программа культурных исследований»<sup>182</sup>.

Собственно, статьёй текст В. Куренного назвать не получается. По объёму это — небольшая монография. А полнота исчерпания темы (пять разделов, разбитых на параграфы, исчерпывающие весь путь движения от общего к частному) выдаёт следы ещё одного жанра. Это программа. С такой полнотой в СССР составлялись программы Партии. Это и есть Программа. Программа развития культурологии в России. Политически маркированное обращение к сообществу российских культурологов. В каком направлении должна развиваться культурология? Понятно, в каком. «В программе культурных исследований содержится значительный потенциал для обновления самой практики в сфере исследований культуры»<sup>183</sup>. Российским культурологам фактически предлагается срочно отказаться от всего своего интеллектуального опыта, от всех исторически сложившихся подходов к пониманию культуры, забыть всё и загрузить в пустую память учебник К. Баркера “Cultural Studies”, который тут же кратко пересказывается<sup>184</sup>. Смысл «обновления» уточняется так: «Речь идет [...] о преодолении литературоцентристского и сугубо кабинетного профиля российской культурологии в том виде, как она сложилась в постсоветский период»<sup>185</sup>. Если учесть, что В. Куренной является главой культурологии вуза, претендующего на лидерство в образовательной политике современной России, то станут понятны интонации знаменитого несокрушимой твердостью начальника, утомленного вечной расхлябанностью массы и вынужденного на всякий случай держать указующий перст повыше. Предвидя трудности реализации проекта в инертной среде «кабинетных» российских культурологов, В. Куренной строго предупреждает о

<sup>182</sup> Куренной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований // Логос. 2012. № 1. Статья Б. Степанова «Как беззаветная комета...» (см. выше) дополнила манифест В. Куренного очерком истории и институциональных проблем cultural studies.

<sup>183</sup> Куренной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований. С. 78.

<sup>184</sup> Там же. С. 17-18, 37.

<sup>185</sup> Там же. С. 77.

«необходимости соблюдения жестких сциентистских и методологических канонов»<sup>186</sup>.

Медийная презентация проекта В. Куренного «cultural studies в России» состоялась в мае 2014 г., когда на сайте «Постнаука» была размещена его открытая лекция, где методология cultural studies была названа «штатным инструментом» современных исследований культуры<sup>187</sup>. А за год до этого на том же сайте была размещена беседа редактора сайта И. Максудова с В. Куренным под заголовком «Культурология как наука», где российская культурология («как она сформировалась в постсоветский период») была названа «нездоровой областью», «странной вещью, возникшей окказионально»<sup>188</sup>. Противопоставление российской культурологии западным «культурным исследованиям» оказалось еще более резким, чем в «манифесте». У нас «нездоровая область», там — «нормальное» «поле научных исследований культуры», там страна святых чудес, там cultural studies.

Предварительный ответ В. Куренному на его эскапады в адрес «нездоровой» российской культурологии был дан в статье «Опыт культурологии». Полный ответ был дан в специальном исследовании «методологических канонов» В. Куренного. Изложение выводов этого исследования – в п. 3.1., в контексте анализа исследований массовой культуры<sup>189</sup>. Анализ и этих стратегий, и «методологических канонов» В. Куренного – в п. 3.1.

<sup>186</sup> Там же. С. 77.

<sup>187</sup> Куренной В. Cultural Studies // ПостНаука. – 2014. – URL://http:// youtube.com/watch?v=Xe28ao1xRgc&ab\_channel=ПостНаука (дата обращения 20.08.2022)

<sup>188</sup> Куренной В. Культурология как наука (интервью редактору сайта «ПостНаука» И. Максудову // ПостНаука. – 2013. – URL://http:// youtube.com/watch?v=mWOwqU2C418&ab\_channel=ПостНаука (дата обращения 20.08.2022)

<sup>189</sup> Самые заметные собственно исследовательские проекты Школы культурологии ВШЭ – это исследования массовой культуры. Прежде всего это монография В. Куренного «Философия фильма» (М., 2009), а затем книга А.В. Павлова о «постыдных удовольствиях» (Павлов А.В. Постыдное удовольствие: философские и социально-политические интерпретации массового кинематографа. М., 2014).

Столь же активными идеологами конструктивизма, как и В. Куренной, являются такие известные ученые, как И. Инишев, М. Майофис, Б. Степанов, Р. Хестанов. Все они не только практики, но и методологи. Активностью и интересом к обобщенным новейшим идеологическим «трендам» выделяется А. Павлов. Вслед за книгой о «постыдных удовольствиях» вышли еще несколько его книг в продолжении той же темы<sup>190</sup>.

Все это – конструктивизм, полярно противостоящий реализму. Российская реалистическая культурология и российский конструктивизм – разные вселенные, нигде не встречающиеся. Определяющим фактором является тот факт, что к сближению не стремится конструктивизм. Свидетельство этому – то, что никто из лидеров культурологи ВШЭ не принял участие ни в одном из Культурологических конгрессов. Единожды в обсуждении темы «культурология и социология» в Белых Столбах принял участие В. Куренной.

Но главная проблема не в том, что проект В. Куренного «просвещения» российских культурологов агрессивен. А в том, что он эпистмологически непрозрачен. Вместо того, чтобы говорить по существу, он ищет риторически выигрышные (как ему кажется) атрибуты (заведомо вторичные и необязательные, как «литературоцентричность»), и на них строит свою критику «постсоветской культурологии». Это не критика, это софистка. Чтобы выйти из режима софистических эскапад и выйти к подлинной критике, нужно говорить о главном. А главное – это противостояние конструктивизма и реализма, «дихотомия Лекторского».

\* \* \*

В перспективе оптики «дихотомии Лекторского» итог взгляда на реальное положение вещей таков: мы – реалисты. В России труднее, чем где-

---

<sup>190</sup> Павлов А.В. Бесславные ублюдки, бешеные псы. Вселенная Квентина Тарантино. М., 2018; Он же. Престижное удовольствие: социально-философские интерпретации «сериального взрыва». М., 2019.

либо, отвыкнуть о Культуры с большой буквы. А еще от гуманизма<sup>191</sup>. Мы в России по-прежнему верим, что, в терминах Найджела Рэппорта, «за дискурсами» что-то есть, в то, что репрезентации можно оценивать по степени их адекватности реальности (что категорически недопустимо в конструктивизме). Короче, мы верим в возможность достижения в знании объективной истины.

Эту констатацию нужно было зафиксировать, чтобы не забывать о главном. А дальше нужны усложнения. Нужно внимательно посмотреть на реальность в деталях, хотя бы «в рабочем порядке». Отделаться размашистым «мы – реалисты» мало. Нужна верификация. Как это сделать? Ситуация трудна по множеству причин. Здесь нужны данные с оглядкой на статистику и теорию вероятности, нужна социологически значимая репрезентативность.

Статистических анализов было выполнено два. Первый – анализ «совокупной» позиции молодых ученых, тех, кто начинает путь в большую науку. Второй – анализ позиции тех, кто в науке уже давно, чьи мнения являются авторитетными.

Репрезентативность в первом режиме достигалась следующим образом: в рамках работы над диссертацией было предпринято исследование трехсот диссертаций, большинство по полным текстам, несколько по авторефератам. Важен принцип отбора текстов: чтобы выборка была безупречно репрезентативной, она не должна быть выборкой, связанной с каким-то тематическим полем, или с методом и т.п. Это должна была быть сплошная выборка. Решение простое: это была выборка всех диссертаций, защищенных в 2015-2020-е годы. Подавляющее большинство – это кандидатские

<sup>191</sup> Гуманизм противопоставлен современному знанию. Коротко на это было указано выше, На ключевые моменты «канселинга» гуманизма будет указано в п. 2.2., 2.3, 2.4. Но одна цитата пусть будет в начале разговора о реалистической культурологии. Выразительно о борьбе с гуманизмом в «неклассическом знании» сказал Д. Харви. Для него «гнев против гуманизма» – итог «переплетения ... американского прагматизма с постмарксистской и постструктуралистской волной» (Харви Д. Состояние постмодерна. Исследование истоков культурных изменений. М., 2021. С. 106-107). Важно то, что в одном очень кратком высказывании Д. Харви противопоставляет гуманизм и постмодерну, и постструктурализму, и критической теории – то есть именно всему современному знанию в целом.

диссертации. Их обзор – это систематизация того, что происходит в точке вхождения в мир большой науки.

Допускаю, что возможен будет такой вопрос: ведь это тексты только молодых ученых, могут ли они представлять всю науку? Могут. Во-первых, каждая кандидатская диссертация – это событие. Событие не только для диссертанта, но и для той научной школы, в которой готовилась диссертация. Текст каждой кандидатской диссертации проходит через «цензуру» очень высокой «степени очистки». Первичная цензура внутри выпускающего научного коллектива – строгая цензура. Каждое слово просвечивается, совсем случайного и непродуманного ничего быть не может. За кандидатской диссертацией – позиция не только её автора, но и научного руководителя, и его/её коллег. Затем наступает цензура второго уровня, того или иного Ученого совета. Оглядка на эту цензуру тоже влияет на текст. А в конце – цензура третьего уровня, экспертов ВАКа. Таким образом, каждая кандидатская диссертация оказывается конденсатором, впитавшим в себя мнение (через механизмы «цензуры») довольно большого числа членов научного сообщества. А это и нужно. Триста диссертаций оказываются репрезентативной подборкой, отражающей позиции многих сотен членов культурологического сообщества, в том числе мнения лидеров этого сообщества. И вот что важно: какие-то детали, мелочи могут «проскочить» через сито цензуры трех уровней. Но ведь речь не о мелочах. Ведь интересно «главное». Если в этом регистре что-то будет резко отличаться от господствующих умонастроений, это будет заметно сразу. А речь именно о доминирующей норме. Для фиксации сложных и уникальных моментов подборка кандидатских диссертаций, может быть, и не будет эффективной, а норму она отражает хорошо.

Второй момент, который необходимо оговорить, – это принципы классификации. Понятно, что без классификации не обойтись. Чтобы анализ был внятным, нужна корректная категориальная схема и соответствующая классификация.



Прежде всего оговорим меру условности. Она значительна. Предлагаемая классификация ничего не говорит о реальных школах и направлениях в российской культурологии. Она нацелена на иное, на выявление меры отношения к противостоянию реализма/конструктивизма.

Здесь возможен вопрос: зачем строить сложные классификации? Ведь вариантов всего два. Ответ: нет, вариантов не два. Два было бы в том случае, если бы вообще в человеческой природе не существовало противоречий. А они есть. Заявленный реализм очень часто сочетается с элементами конструктивизма, и наоборот. Степень гетерогенности может быть и сильной, и трудноуловимой. Даже в очень радикально конструктивистских программах можно усмотреть следы реализма, особенно у нас, в России (см. введение). Поэтому нужна классификация более сложная, чем матрица из двух ячеек.

Начать следует с конструктивизма. Здесь сложнее всего. Понятно, почему. Потому что все мы рождаемся и взрослеем, будучи реалистами. Жизненный мир, которым является современная европейская цивилизация, пока еще в основном реалистичен. Да, определенные обороты речи, связанные с конструктивизмом, стали массово популярными (выражения «точка сборки», «карта теорий» и т.п.), но их еще мало. Языки повседневных практик остаются в целом остаются трансляторами реализма. И не только повседневные практики транслируют реализм. Физики, химики и биологи почти все – реалисты, потому что «реалистическая позиция имплицитна научной работе»<sup>192</sup>. Т.е. последовательно конструктивистами сегодня могут быть только гуманитарии, и то не все, в России это в основном те, кто специально интересуется философией.

Начнем с ожидаемого хода, с отсылки к известному разграничению «сильных» и «слабых» вариантов теорий. В чем тогда разница между конструктивизмом твердейшим и «полутвердым»? В чем выражается конструктивистская твёрдость? В громких декларациях к отказу от принципа

---

<sup>192</sup> Шаниро И. Бегство от реальности в гуманитарных науках. М., 2011. С. 36.

объективности истины? Нет, все сложнее. Можно написать манифест конструктивизма, при этом остаться в чем-то важным реалистом<sup>193</sup>. Тогда где предел конструктивистской твердости? Там, где получается философский язык очистить от всех «примесей». Где языком описания оказывается конструктивистский жаргон, замкнутый и закрытый для непосвященных, и где нет никакого желания переводить философское размышление на иные языки.

Т.е. радикально «твердый» вариант конструктивизма – это тот конструктивизм, который сопровождается отказом от поисков понимания, вообще от коммуникативной установки на понимание. Назовем это «третьим типом» конструктивизма.

«Второй тип» – это тогда, когда радикальность деклараций может быть значительной, но при этом слово остается открытым. Декларации произносятся, но как-то по-русски, с надежной на понимание «душа-в-душу».

Третья группа позиций, склонных к конструктивизму, – это ситуация, когда склонность есть, а до радикальных деклараций она не доходит. Конструктивизм интересен, но его крайности вызывают отторжение. Можно эту позицию назвать «слабой» версией конструктивизма, а можно – эклектикой. По сути, так оно и есть. При этом, возможно, это тот случай, когда на эклектику не стоит смотреть свысока, как на нечто предосудительное.

Теперь о реализме. И будет лучше, если в случае с реализмом принципы классификации будут подправлены. От последовательного перебора логических вариантов для классификации культурологических программ лучше отказаться и допустить возможность суммирующего недифференцированного подхода. Сразу пример. Важнейшей идеей в нашей

<sup>193</sup> О следах реализма в учении лидера российской радикально конструктивистской школы «социальной эпистемологии» И.Т. Касавина говорилось выше, во введении. Похожим образом следы реализма обнаруживают себя у Н.С. Автономовой, Д.Э. Гаспарян, Е.А. Мамчур, Л.А. Марковой, Л.А. Микешинной и других философов, ориентирующихся в целом на конструктивизм.

новой эпистемологии является понятие «конструктивного реализма» В.А. Лекторского. И это важно. Но важно ли для культурологов? Для философов – да. Фактически это единственная возможность сконструировать философскую эпистемологическую позицию так, чтобы она была одновременно современной и реалистичной. Но нужно ли требовать от культурологов, чтобы их исследовательская позиция была столь последовательно и твердо философски обоснована? Простое уточнение: если мы попытаемся среди культурологов найти «конструктивистских реалистов» по Лекторскому, то вряд ли получится отыскать много таких. И сразу вопрос: а плохо ли это? Вряд ли. Хорошо, что мы не эпистемологи. А то давно переругались бы все. Не нужно среди нас искать твердых «конструктивистских реалистов». Достаточно зафиксировать, что мы все «просто» реалисты.

Примерно по тем же причинам не стоит пытаться отделить «сильную» версию реализма от «слабой». Это различие в среде культурологов не создает проблем. Проблемы интеграции/дифференциации сообщества культурологов есть, но они не здесь, не по линии разграничения «сильного реализма» и «слабого». Проблема появляется только там, где есть противоречия. Самое распространенное противоречие таково: в плане общей теории заявляется опора на классические (и тогда реалистические) программы, а практическая методология строится с оглядкой на конструктивизм. Примеров такой ситуации довольно много. Фактически это тот случай, когда нужным по существу оказывается слово «эkleктика». Здесь эkleктика значима, она оказывается проблемной. Определим эту ситуацию термином «эkleктичный реализм» и скажем, что это – особая группа теорий в реализме, «вторая группа». Т.е. тем самым мы сказали, что выхода за пределы реализма в этой ситуации не происходит. Это – периферия реализма, но все же – реализм.

Ситуация может быть совсем сложной. Прежде всего, в ситуации «сильной» установки на современность. Это выталкивает методологию к западным стандартам, и тогда к конструктивизму. Но в фундаменте может

оказаться реализм, и они может в итоге победить. Пример – хорошая и яркая диссертация Федоровой Т.Ю. о современных автобиографиях<sup>194</sup>. Уже название настораживает: сам термин «репрезентация» – инструмент конструктивисткой культурологии, именно конструктивистски настраивающий исследовательскую оптику. И развитие логики работы оправдывает исходные опасения, многие решения выглядят односторонне и агрессивно конструктивистскими. Но в кульминации – вулканический взрыв эпистемологического реализма. Когда дело доходит до решающей оценки, и ждешь, что, как и ожидалось, говоря словами Н. Рэппорта, за «дискурсами ничего другого», Т.Ю. Федорова вдруг упрекает авторов глянцевого автобиографий в «недостатке серьезной жизненной философии»<sup>195</sup>. Эксперт в области репрезентаций здесь бы возмутился (потому что речь зашла о «подлинном содержании» за репрезентацией, т.е. о возможности «презентации», что недопустимо), а мы можем смело зачислить Т. Федорову в реалисты «по второму разряду».

Но, пожалуй, следует признать возможность ситуации, когда о теориях, близкие к «эклектичному реализму», уже нельзя сказать, что они покоятся в пределах реализма. Это уже пограничные случаи. Что делает теорию «пограничной»? Много ссылок на конструктивистские тексты? Нет. Главное вот что: отношение к *Культуре* с большой буквы. Выход за пределы появляется тогда, когда мы готовы, следуя рекомендациям конструктивистских теоретиков, отказаться от *Культуры*. И от гуманизма, поскольку это связано. Эпистемологическая и методологическая эклектика затрудняет коммуницирование и взаимопонимание в сообществе культурологов, но не разрушает его. А вот отказ от *Культуры* – иное. Это может создавать серьезные проблемы. Поэтому выделение группы теорий, готовых к отказу от *Культуры*, в особую категорию оправдано. Назовем это пока просто «третьей группой».

<sup>194</sup> Федорова Т.Ю. Автобиография в XXI веке: самопрезентация личности в пространстве массовой культуры России и США: автореф. дисс. ... канд. культурологии. М., 2018.

<sup>195</sup> Там же. С. 21.

Результат статистики-анализа таков: эпистемологический реализм доминирует подавляющим образом. 84 процента диссертаций – это «просто реализм». Десять процентов – «вторая группа реализма», пять процентов составляют «третью группу», т.е. уже не реализм. Но и не радикальный конструктивизм. Таковой тоже есть, но это – один процент от всего множества работ.

Последовательно обоснованный реализм – в работах Малиновской С.В.<sup>196</sup>, Чесноковой М.Н.<sup>197</sup>, Онегина Н.С.<sup>198</sup>, Старинковой Е.В.<sup>199</sup>, Волковой Е.В.<sup>200</sup>.

Без далеких экскурсов в философию, но последовательно реалистичны работы: Воротько И.А.<sup>201</sup>, Катина В.И.<sup>202</sup>, Коровиной Е.М.<sup>203</sup>, Божченко О.А.<sup>204</sup>, Дегтярева В.В.<sup>205</sup> и многих других.

Есть несколько интересных работ, твердо опирающихся на классику реалистической методологии. Например, работа Аргова А.В. о скоморошестве<sup>206</sup>.

---

<sup>196</sup> Малиновская С.В. Антропологическое наследие С.Л. Франка как ресурс развития современной гуманитарной культурологии: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2009.

<sup>197</sup> Чеснокова М.Н. Эволюция музейной экспозиции как знаковой системы: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2010.

<sup>198</sup> Онегин Н.Я. Формирование и музеефикация частных историко-бытовых собраний в Санкт-Петербурге конца XIX – начала XX вв.: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2020.

<sup>199</sup> Старинкова Е.В. Музейный предмет как текст культуры: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2014.

<sup>200</sup> Волкова Е.В. Музейный дизайн: Историко-культурный анализ: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2021.

<sup>201</sup> Воротько И.А. Феномен рококо в культуре европейского Просвещения: автореф. дисс. канд. культурологии. М., 1012.

<sup>202</sup> Катин В.И. Криминальный романтизм как явление культуры современной России: автореф. дисс. канд. культурологии. Саратов, 2007.

<sup>203</sup> Коровина Е.М. Происхождение американского блюза как пролема культурологического понимания: автореф. дисс. канд. культурологии. Екатеринбург, 2005.

<sup>204</sup> Божченко О.А. Музей в формировании исторической памяти: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2012.

<sup>205</sup> Дегтярев В.В. Феномен неоготики в истории архитектурной культуры и творчество архитектора Огастеса Уэлби Пьюджина: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2021.

<sup>206</sup> Аргов А.В. Культурные смыслы русского скоморошества: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2015.

Интересны случаи, когда и тема, и подходы к теме должны в принципе привести к переходу на конструктивистские рельсы, но этого не происходит, реализм побеждает. О том, как это происходит в работе Т.Ю. Федоровой, уже говорилось. Похожим образом обстоит дело в диссертации О.Ю. Бондаренко. Материал исследования – в основном авангардистские тексты, а современные исследования, на которые приходится опираться, являются авангардистскими еще больше. Материал ведет автора к конструктивизму. Но в конце диссертации в духе «гуманитарной культурологии» А.С. Запесоцкого автор говорит о победе «внутренней силы личности, способной своим существованием утверждать неподвластность человеческого духа безумию окружающего мира»<sup>207</sup>. Конструктивизм здесь в этих словах «испарился». Похожая ситуация – в диссертации С.В. Кудряшова<sup>208</sup>.

Погрешности в статистике, скорее всего, были. Но картины они не отменяют. Реализм доминирует подавляющим образом. Культурологическая молодежь – эпистемологические реалисты.

Теперь о тех позициях, которые определяют горизонт авторитетных суждений.

Для «авторитетной» выборки был осуществлен следующий принцип: анализировались позиции всех, кто участвовал в первых двух культурологических конгрессах и кто опубликовал итоговые статьи. Есть основания мыслить таковых «авторитетным сообществом культурологов».

В первую очередь анализировались сами доклады на конгрессах, но не только. Большинство участников конгресса – активно работающие ученые, публикующие статьи и монографии, многие из которых широко известны. Они тоже привлекались для анализа.

---

<sup>207</sup> Бондаренко О.Ю. Антиномия «Мудрость – Безумие» в контркультуре США 1950-1960-х гг.: автореф. дисс. канд. культурологии. М., 2009. С. 22.

<sup>208</sup> Кудряшов С.В. Контркультура как радикальная трансформация романтического мифа: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2013.

Итог «авторитетной» статистики таков: в среде авторитетных ученых-культурологов реалистов – семьдесят девять процентов<sup>209</sup>. Так же, как и среди молодежи, реализм доминирует. Противостояния молодежи и старшего поколения культурологов, лидеров нашей науки, нет.

\* \* \*

То, что российская культурология реалистична, не удивительно. Реалистичность задана истоками. Мы стоим на плечах основоположников, и с этим у нас все в порядке. В России есть, на что опереться. Более того, это такой фундамент, который как бы сам подталкивает вверх, от которого трудно оторваться.

Несколько событий, важных для будущего российской культурологии, произошли в конце 1950-х годов. В центре этой истории – фигура Э.С. Маркаряна. Его раннее научное творчество стало, в терминах А.В. Бондарева, «третьим рождением культурологии»<sup>210</sup> в масштабах планеты и началом культурологии в России.

Культура, по Э.С. Маркаряну, – ни в коем случае не бесплатный довесок к хозяйственной практике человечества, а всеобщность, пронизывающая все социальное бытие, система, позволяющая обществу адаптироваться к окружающей среде с целью эффективного выживания. В конце пути Э.С. Маркарян написал книгу «Гуманизм XXI столетия»<sup>211</sup>, где понятие выживания было представлено драматическим процессом, «культурой мира», противостоящей «культуре войны». Понимание культуры является важнейшим моментом этого процесса. «Ключ к решению проблемы мира... обнаруживается в необходимости системного осмысления, объяснения и использования феномена “культуры”»<sup>212</sup>. Важнейшим ресурсом «культуры мира» и является гуманизм.

<sup>209</sup> Раскрывать статистику в именах не стоит, её содержание будет отражено в дальнейшем, в разговоре о «лице» российской культурологии и о её истоках.

<sup>210</sup> Бондарев А.В. Третье рождение культурологии: вклад Маркаряна в разработку культурологической теории культуры // Маркарян Э.С. Избранное: наука о культуре и императивы эпохи. М., СПб., 2014.

<sup>211</sup> Маркарян Э.С. Гуманизм 21-го столетия. Идеология самосохранения человечества. Ереван, 2008.

После слов о «культуре мира», о «ресурсе гуманизма» исчезает необходимость специально доказывать факт реалистичности культурологии Э.С. Маркаряна. Можно было бы легко увидеть реализм в учении Маркаряна о значимости традиции, в «традициологии»<sup>213</sup>. Но все очевидно уже в акценте на гуманизме. Гуманизм и реалистическая эпистемология неотделимы.

Последователей, учеников у Э.С. Маркаряна много, но большинство из них живет в Армении<sup>214</sup>. Но и российская преемственность сохранилась. Сегодня учениками Э.С. Маркаряна позиционируют себя такие известные культурологи, как А.В. Бондарев<sup>215</sup> и С.В. Лурье<sup>216</sup>.

Для становления российской культурологии важно то, что как философ-теоретик, как методолог, Э.С. Маркарян находился близко к истокам системных исследований в СССР и «деятельностного подхода»<sup>217</sup>, к той работе, которая началась в Московском логическом кружке в 1952 г. и которая стала заметным академическим явлением уже к 1960 г.<sup>218</sup>

<sup>212</sup>Погосян Г.А., Айрапетян С.Г. Э.С. Маркарян – гуманист наших дней // Философские науки. 2015. № 8. С. 131.

<sup>213</sup> См.: Лурье С.В. Традициология Э.С. Маркаряна: отличие от зарубежных теорий традиции // Культура и образование. 2015. № 4 (19).

<sup>214</sup> Жизнь Э.С. Маркаряна неотделима от Армении. Вскоре после окончания аспирантуры он вернулся в Армению, где при Академии наук создал Отдел теории культуры. В 1990-е гг. Э.С. Маркарян много сделал для привлечения внимания к проблеме геноцида армян.

<sup>215</sup> Культурогенез и культурное наследие / Ред. А.В. Бондарев. М., СПб., 2014.

<sup>216</sup> Лурье С.В. Imperium. Взгляд на империю на стыке ценностного и этнопсихологического подходов. М., 2012.

<sup>217</sup> В определении культуры по Э.С. Маркаряну, акцент и на системном, и на деятельностном подходах. «Понятие “культура” призвано, таким образом, отобразить общественную жизнь людей с точки зрения присущего им специфического способа деятельности, охватывающего собой ту особую систему средств и механизмов, благодаря которой человеческие индивиды в процессе кооперированного существования решают возникающие между ними многообразные проблемы» - Маркарян Э.С. Выступление на Круглом столе журнала «История СССР» «Предмет и метод истории культуры» // История СССР. 1979. № 6. С. 106. Это понимание культуры было обобщено в фундаментальной монографии: Маркарян Э.С. Теория культуры и современная наука (Логико-методологический анализ). М., 1983.

<sup>218</sup> См.: Лекторский В.А., Садовский В.Н. О принципах исследования систем // Вопросы философии. 1960. № 8. Деятельностный и системный подходы были в 1960-е единым целым. См.: Юдин Э.Г. Системный подход и принцип деятельности. М., 1978.



А в 1960-е годы к продумыванию возможностей системного подхода и его связи с «деятельностным подходом» подключается в Ленинграде М.С. Каган. А, поскольку он был человеком вулканической энергии, а еще в большей степени гуманистом-универсалом, человеком с огромным кругозором и, если угодно, с «эстетическим энтузиазмом», то это не могло не привести его к культурологии. Движение в эту сторону началось еще с ранних работ по эстетике<sup>219</sup> и по «морфологии искусства»<sup>220</sup>, в 1980-е привело к серии проектов по истории художественной культуры<sup>221</sup>, затем к обобщающей философии культуры<sup>222</sup>. А затем было написано «Введение в историю мировой культуры»<sup>223</sup>, и это уже учебник по культурологии.

Из органического дополнения деятельностного подхода системным вырастает определение культуры: это «системная, исторически образовавшаяся и исторически изменяющаяся многосторонняя целостность специфически человеческих способов [здесь как у Маркаряна – В.М.] деятельности и её опредмеченных плодов [здесь иначе – В.М.] – материальных, духовных и материально-духовных, художественных [а здесь совсем иначе – В.М.]»<sup>224</sup>.

Вопрос: М.С. Каган – реалист? Безусловно. Сказать, что он является сторонником эпистемологического реализма, – мало. Его реализм – это «сильная» версия реализма. Доказательство простое. Это наличие в учении М.С. Кагана постулата о возможности объективного знания о будущем. Философ-конструктивист категорически не знает и нечего не хочет всерьез знать даже о настоящем, даже о себе, даже, например, о том, принадлежит ли

<sup>219</sup> Каган М.С. Начала эстетики. М., 1964.

<sup>220</sup> Каган М.С. Морфология искусства: Историко-теоретическое исследование внутреннего строения мира искусств. Л., 1972.

<sup>221</sup> Художественная культура в докапиталистических формациях. Структурно-типологическое исследование. / Научн. ред. М.С. Каган. Л., 1984; Художественная культура в капиталистическом обществе. Структурно-типологическое исследование. / Научн. ред. М.С. Каган. Л., 1986.

<sup>222</sup> Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996.

<sup>223</sup> Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 1. СПб., 2003; Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 2. СПб., 2003.

<sup>224</sup> Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 1. С. 44.

ему его собственное тело<sup>225</sup>, а М.С. Каган заявляет, что можно и нужно объективно знать будущее. Именно *объективно*. По М.С. Кагану, прогнозирование – обязательный вектор научного исследования, при этом в науке «будущее не угадывается, а теоретически моделируется как закономерное продолжение тех законов, которые сложились в прошлом»<sup>226</sup>. Это не просто эпистемологический реализм, это его «сильная» версия, очень сильная.

Масштаб энтузиазма М.С. Кагана не мог не привести к созданию школы, нескольких школ в разных дисциплинах. Можно говорить о санкт-петербургской культурологической «школе Кагана». А среди институциональных центров, связывающих своё прошлое и настоящее с именем М.С. Кагана, следует выделить Кафедру теории и истории культуры «Герценовского университета». Это не просто одна из культурологических кафедр, это фактически центр всего российского культурологического образования.

Здесь возможно отступление. Тектонически значимым для становления любой теории является преодоление «порога» её институализации. На самом деле это, прежде всего, важнейший «эпистемологический порог»<sup>227</sup>. «Казус» реалистичной культурологии особенно драматичен. Институализация была стремительной, потому что была заданной извне, фактически она была подаренной. Но именно это оказалось серьезнейшим эпистемологическим вызовом. Одновременно на повестку дня были выдвинуты тяжелейшие теоретические и методологические вопросы, которые нужно было решать немедленно. Нужны были сильные, яркие, а еще и волевые «пассионарии».

<sup>225</sup> В главной книге И.Т. Касавина описанию парадокса «мозг в бочке» уделен целый параграф (см.: Касавин И.Т. Социальная эпистемология).

<sup>226</sup> Каган М.С. Системность и историзм // Каган М.С. Избранные труды в VII т. Том 1. Проблемы методологии. СПб., 2006. С. 23.

<sup>227</sup> Теория «эпистемологических порогов» есть у М. Фуко (Фуко М. Археология знания. СПб., 2004) в виде предварительного эскиза, очерченного по мотивам эпистемологии Г. Башляра. См. также: Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. Краткий очерк теории «эпистемологических порогов» см. в статье: Мартынов В.А. Казус структурализма. Статья первая // Вестн. Ом. Ун-та. 2020. Т. 25. № 2.

Полагаю, что метафора, различающая «поколение пророков» и «поколение апостолов», примененная выше к культуральным исследованиям, допустима и для интерпретации истории российской культурологии рубежа 1980-1990-х годов. Тогда, очевидно, Э.С. Маркарян и М.С. Каган – это «пророки». А 1991-й год востребовал «апостолов». И хорошо, что «апостолы» были. А еще хорошо, что они были твердыми реалистами. Это Л.М. Мосолова и Ю.Н. Солонин.

Понятно, что их связывает: понимание роли культуры и теоретическая принципиальность. Очевидны истоки этой общей духовной атмосферы: бескомпромиссный интеллектуализм, окружавший фигуру М.С. Кагана. Л.М. Мосолова – почти в точном смысле апостол, несущий благу весть Учителя, М.С. Кагана. А Ю.Н. Солонин был коллегой, младшим товарищем, оппонентом М.С. Кагана.

Перед поколением «апостолов» встала на повестку дня сложнейшая задача: фиксация положения культурологии в качестве научной и университетской дисциплины. Это системно связанные задачи, но разные. В решении первой задачи самая главная проблема – установление дисциплинарной границы между культурологией и философией культуры. В решении второй – демаркация границ между культурологией и теми дисциплинами, которые накапливали знание об истории культуры, а это литературоведение, история, культурная антропология и искусствознание.

Для институционального становления культурологии особенно важной является вторая задача, потому что её решение предопределяет возможность утверждения культурологии в номенклатуре университетских дисциплин. В первом приближении задача проведения демаркации границ между культурологией и, скажем, искусствознанием и антропологией вообще выглядит не решаемой. Научное знание или есть, или его нет; если оно есть, то оно должно быть полным. И тогда, чтобы знать хоть сколько-нибудь всерьез историю, например, первобытных обществ, нужно знать всё. Так, необходимо иметь весь объем археологических знаний. И тогда знание

истории культуры – это вся археология, вся антропология, вся история античности, вся история средневековья, вся история искусства, вся история литературы и т.д. и т.п. А, поскольку это невозможно, то единственный выход – отказ от идеи познаваемости истории культуры, что и было реализовано в английской культурологии, в “cultural studies”. Именно такой была твердая позиция первого директора CCCS Р. Хоггарта. Отсюда и принципиальный отказ от возможности изучать культурологию в двадцать лет и отказ С. Холла от знания в принципе (см. п. 1.1.). По Хоггарту, культурология как дисциплина может существовать только в виде аспирантуры, после фундаментального гуманитарного (желательно литературоведческого) обучения<sup>228</sup>, т.е. сама по себе она не может быть образовательной. Так это и было в Бирмингеме. Но тогда фактически это значит, что в университетском образовании места для культурологии нет.

История культурологического образования в России доказала обратное: культурология в университетах возможна и нужна. Как это получилось? Как сделать знание истории культуры возможным? Выход – в системном подходе М.С. Кагана и в идее отделения культурологического знания от «культуроведения» (осуществляемого частными науками о явлениях культуры). Нужны те знания, которые являются знаковыми, символическими для понимания узлов системы. То есть, античность, например, нужно понять как систему и найти в этой системе порождающие механизмы, или модели, определить силовые векторы этих моделей. Точки пересечений этих векторов и опорные точки и являются такими узлами. Полное формально непротиворечивое системное знание о той же античности невозможно, но само стремление к такому знанию – уже результат. Явочным порядком найденная модель – уже победа. А сравнение двух–трех таких моделей – и есть решение проблемы культурологического образования. Культуролог прежде всего – системщик. Он – и знаток тоже, но в новом знании он фиксирует в первую очередь системные связи. Не каждый факт сразу

<sup>228</sup>Hoggart R. *The Way We Live Now: Dilemmas in Contemporary Culture*. L., 1995. P. 173.

получит объяснение, и пусть он загадочным и останется, но он окажется поставленным под вопрос, станет тем самым живым, проблематизированным. Живое знание истории культуры – это именно такое проблематизированное знание. Это и есть культурологическое знание. Так проблема построения курса истории культуры оказывается решаемой. Это и есть то решение, которое было предложено кафедрой культурологии «герценовки», возглавляемой Л.М. Мосоловой. Работа над созданием модели культурологического образования – историческое дело Л.М. Мосоловой и кафедры культурологии Герценовского университета в целом.

В начале 1990-х и российское научное гуманитарное знание, и российское гуманитарное образование оказались перед искушением пойти по простому и, казалось бы, очевидному пути: копировать стандарты и западной гуманитаристики, и западного образования. Пожалуй, можно говорить о том, что некоторые гуманитарные дисциплины не устояли перед этим искушением. А вот российская культурология панике не поддавалась, осталась реалистичной. Не поэтому ли Санкт-Петербургская культурология оказалась, при всем своем многообразии, сплоченной и интегрированной в сообщество? Не по этой ли причине Санкт-Петербургская культурологическая школа оказалась родным домом всей российской культурологии? А не потому ли это произошло, что именно позиция Л.М. Мосоловой в главном вопросе – куда идти? – оказалась столь твердой и непререкаемой? «Заимствования учебных конструктов, сформированных в других социокультурных условиях, не могут реально решить проблемы современного образования в нашей стране»<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> Мосолова Л.М. К истории вопроса // Мировая и отечественная художественная культура. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2017. С. 13. Количество выступлений Л.М. Мосоловой по вопросам культурологического образования, проектов, выполненных под её руководством, не поддается краткому учету (выразительно о масштабе образовательных культурологических проектов Л.М. Мосоловой см.: Лобанова Ю.В. Научная школа Л.М. Мосоловой // Современная культурология: научная школа профессора Л.М. Мосоловой. СПб., 2013, с. 11-12). Так же, как и её историко-культурные начинания. Но её многотомный проект «Политкультурное пространство Российской Федерации» (см.: Мосолова Л.М. Актуальность и теоретические основания изучения поликультурного пространства России // Поликультурное пространство России. Кн. 1.

Нельзя не увидеть связи твердости позиции Л.М. Мосоловой по вопросу стратегии культурологического образования с тем фактом, что руководимая ей кафедра стала самой эффективной культурологической школой в современной России. Из «герценовки» вышли такие серьезные сегодняшние культурологи, как А.В. Бондарев, А.В. Венкова, И.В. Леонов, Л. Никифорова, О.А. Янутш и многие другие. И эта сегодняшняя культурология реалистична.

Почти столь же значимым локусом на культурологической карте Санкт-Петербурга и России является кафедра культурологи, философии культуры и эстетики СПбГУ. А её создатель Ю.Н. Солонин – одна из ключевых фигур в истории российской культурологии. Специальных культурологических трудов им создано немного, но зато все, что сделано им, очень весомо, поскольку Ю.Н. Солонин был не только философом, но и общественным деятелем, влиявшим на политические процессы в масштабах всей страны. То, что заведующий кафедрой культурологии руководил «по совместительству» Комитетом по науке и образованию в верхней палате российского парламента, конечно, для становления культурологии было исключительно важно. Это та ситуация, когда идеи сразу становятся интегральными моделями научных коммуникаций. Вот только некоторые из форумов, к появлению и функционированию которых непосредственно был причастен Ю.Н. Солонин: школа-семинар «Целостный подход в философии, науке и культурологии», культурологический блок в рамках Первого Российского философского конгресса, Российские культурологические конгрессы 2006-2013 гг.

Теперь о том, что выше было названо «первой задачей» в демаркации границ между культурологией и близкими науками, об обосновании (СПб., 2012) не отметить нельзя. Из теоретических работ можно выделить выступление на Культурологическом конгрессе (Мосолова Л.М. Культурология в системе современного образования: философско-онтологический аспект // *Фундаментальные проблемы культурологи*. Т. IV. СПб., 2008) и публикации: Мосолова Л.М. Мировое культурное наследие в контексте процессов глобализации // *Культурогенез и культурное наследие*. М., СПб., 2014; Мосолова Л.М. Культурология в современной России. Публичная лекция в СПб-ом доме ученых // *Вопросы культурологии*. 2016. № 12.

теоретической культурологии в оппозиции к философии культуры. Принцип, на который можно опереться в работе над разграничением философии культуры и теоретической культурологией, был указан московской ученой И.М. Быховской в процессе её исследований телесности. Главное было сделано еще в ранних статьях, еще в начале 1990-х. Уже в наброске «Человеческая телесность как объект социокультурного анализа» контуры кристаллизации теоретической культурологи были прочерчены. Культурология не может ограничиваться общими абстрактными определениями культуры, она непременно должна заниматься «смыслжизненными вопросами»<sup>230</sup>, отталкиваться от них. Установка на поиск «смыслжизненных вопросов» оказалась ключевой для понимания проблемы телесности, она же ведет к прояснению теоретической работы в культурологии. А для разговора о реализме важно то, что проблема телесности сразу же решалась И.М. Быховской сугубо реалистично, с опорой на стремление к целостному пониманию единства материально-духовного бытия человека, на преодоление дуализма, противопоставляющего «человека телесного» «человеку духовному», на понятие «нормальной культурной социализации».

В позднейших работах концептуализация природы культурологического знания была доведена до схемы: культурология – дисциплина среднего уровня генерализации, выступающая промежуточным звеном между эмпиризмом культуроведения и абстрактным уровнем философии культуры<sup>231</sup>. В итоговой монографии “Homo Somaticus: Аксиология человеческого тела” (см. п. 1.1.) это понимание культурологической теории реализовано практически.

Полагаю, что допустима интерпретация «поправки Быховской» с оглядкой на У. Бека (см п. 1.1.) и на принцип историзма: если мы в

<sup>230</sup> Быховская И.М. Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет: Ежегодник. М., 1993. С. 67.

<sup>231</sup> Быховская И.М. Изучение культуры: горизонталы и вертикали // Александрова Е.Я., Быховская И.М. Культурологические опыты. М., 1996.

философию культуры введем правило «исторического контркритицизма», то она станет теоретической культурологией. Теоретическая культурология – это философия культуры, являющаяся тотально историчной и контркритичной.

Среди московских культурологов поколения «апостолов», прямо связывающих себя с заветами М.С. Кагана, выделяется О.Н. Астафьева. Развитие синергетической парадигмы в гуманитарном знании она продолжает вслед за М.С. Каганом, сближая его идеи с учением о культуре Ю.М. Лотмана. И культура, и культурология при этом понимаются последовательно реалистично, возможность научного знания отмене не подлежит: «Отсутствие концептуального каркаса в стратегиях культурной политики недопустимо: в общей динамике культуры как *становящейся полицелостности* пространственно-временного континуума прослеживаются определенные закономерности, ключ к пониманию которых дают теоретические построения»<sup>232</sup>.

Из Москвы вернемся в Санкт-Петербург, к работе над уточнением его «культурологического ландшафта»<sup>233</sup>.

<sup>232</sup> Астафьева О.Н. Культурная политика: динамика теоретических подходов и фундаментальных концептуализаций // Исторические повороты в культуре: Сборник научных статей (к 70-летию И.В. Кондакова). М., 2018. С. 88. См. также: Астафьева О.Н. Культурология. Теория культуры. М., 2015; Астафьева О.Н. Философия – философия культуры – культурология // Философия – философия культуры – культурология: Новые водоразделы и перспективы взаимопонимания. Материалы межд. научн. конф. М., 2012.

<sup>233</sup> Термин А.В. Бондарева и Л.М. Мосоловой. См.: Бондарев А.В, Мосолова Л.М. Научно-образовательные топосы культурологии в культурном ландшафте Санкт-Петербурга // Общество. Среда. Развитие. 2021. № 3. Основные положения статьи близки выводам этой диссертации. Здесь же, в рамках сноски, ответим на вопрос: почему нет обзора культурологического ландшафта Москвы? Короткий ответ таков: потому что целью этой диссертации является защита реализма. Более подробно: обзор конфликта реализма и конструктивизма в Московских учебных и научных «топосах» не может быть меньшим, чем отдельная диссертация. Очерк культурологии Санкт-Петербурга может быть компактным только потому, что она в целом реалистична. Для Москвы это не так. О культурологии ВШЭ говорилось выше, добавлю: до 2020 г. английский вариант сайта Школы культурологии прямо предлагал обучение по направлению подготовки “cultural studies”. Осознанно и твердо российская культурология отвергнута в пользу культуральных исследований. Близкой является ситуация в РГГУ. Близкой, но не тождественной. В ВШЭ написать реалистичный диплом в принципе невозможно, в РГГУ это не так, все сложнее. Те же сложности – в других «культурологических топосах». Краткий анализ этих сложностей невозможен. Главное – это то, что ярко выраженных и эффективно функционирующих «реалистичных топосов» в Москве нет. В Санкт-



Третий из четырех важнейших культурологических топосов города на Неве – Санкт-Петербургский институт культуры. Изучение проблем теории и истории культуры приобрело в этом институте «систематический характер» 1970-х гг. с приходом С.Н. Иконниковой<sup>234</sup>, человека «яркой харизмы, поразительной силы воли» и «гениальной интуиции». «С.Н. Иконникова отстаивала важную мировоззренческую роль культурологии как особой науки о культуре, которая призвана актуализировать нравственное начало человека и формировать адекватное представление о достижениях и перспективах развития как национальных культур, так и всей мировой цивилизации»<sup>235</sup>. Ей была сформирована научная школа, сплотившая таких ярких ученых, как С.Н. Артановский, В.П. Большаков, Э.В. Соколов, Н.Н. Суворов и других, «охватывающая такие направления, как историческая культурология, региональная культурология, исследования массовой культуры, различных субкультур, межкультурной коммуникации, повседневной культуры и т.д.»<sup>236</sup>.

Еще один центр культурологического творчества смог создать «воспитанник и продолжатель школы С.Н. Иконниковой» А.С. Запесоцкий, «являющийся настоящим драйвером культурологии и культурологического образования»<sup>237</sup>. Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов – «ещё один из топосов в культурном ландшафте северной столицы». Отметим оригинальность культурологии А.С. Запесоцкого<sup>238</sup>. Это культурология в первую очередь гуманистическая. Основоположник гуманистической культурологии, по А.С. Запесоцкому, – Д.С. Лихачев. Сказать, что реализм А.С. Запесоцкого является «сильным», значит ничего не сказать. Это как бы «дважды реализм». Отсюда, с позиций «сильного» Петербурге есть, поэтому речь о нем.

<sup>234</sup> Отметим фундаментальность её версии истории культурологи: *Иконникова С.Н. История культурологических теорий СПб., 2005..*

<sup>235</sup> *Бондарев А.В., Мосолова Л.М. Указ. соч. С. 65.*

<sup>236</sup> Там же.

<sup>237</sup> Там же. С. 66.

<sup>238</sup> *Запесоцкий А.С. Гуманитарная культура и гуманитарное образование. СПб., 1996; Запесоцкий А.С. Культура: Взгляд из России. М., СПб., 2015.*

реализма, обосновывается понятия «гуманитарной культуры» и «гуманитарной культурологии», которые отличаются «антропокосмизмом, целостностью и синкретичностью, экзистенциальностью, “онтологическим реализмом” и соборностью»<sup>239</sup>.

Принципиально реалистическим проектом была попытка создания кафедры культурологии в Русской христианской гуманитарной академии. Внимательная к религиозной мысли культурология<sup>240</sup> не могла не быть реалистичной. Основатели культурологии РХГА П.А. Сапронов, Щученко – последовательные реалисты<sup>241</sup>.

Среди культурологов-реалистов «поколения апостолов» нельзя не упомянуть создателя «ростовской культурологической школы» Г.А. Драча<sup>242</sup>, петербуржцев А.С. Кармина<sup>243</sup> и Л.Н. Круглову<sup>244</sup>, москвича Н.А. Хренова<sup>245</sup>. Важно, что «стиль петербургской культурологии» (А.В. Бондарев, Л.М. Мосолова) оказывается значимым и на большом расстоянии от Санкт-Петербурга; так, свою тесную связь с «топосом» «герценовки» твердо подчеркивает Х.Г. Тхагапсоев, автор концепции целостности кавказской культуры и большой теоретик и методолог<sup>246</sup>.

<sup>239</sup> *Запесоцкий А.С.* Гуманитарная культура и гуманитарное образование. СПб., 1996. С. 49.

<sup>240</sup> См.: *Щученко В.А.* Философия культуры в свете христианского Логоса. Русские христианские мыслители о культуре. СПб., 2017.

<sup>241</sup> См.: *Сапронов П.А.* Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры. СПб., 2003; *Сапронов П.А.* Русская культура IX-XX вв. СПб., 2005; *Щученко В.А.* Вечное настоящее культуры. Теоретические проблемы историко-культурного процесса. СПб., 2001.

<sup>242</sup> *Драч Г.А.* Историческое развитие представлений о культуре. Ростов н/Д, 2004.

<sup>243</sup> *Кармин А.С.* На путях к теории культуры // *Фундаментальные проблемы культурологии*. Т. 1: Теория культуры. СПб., 2008.

<sup>244</sup> *Круглова Л.К.* Избранное. Антропологический принцип в культурологии: теория и практика. М., СПб., 2018.

<sup>245</sup> *Хренов Н.А.* Избранные работы по культурологии. М., 2014.

<sup>246</sup> *Тхагапсоев Х.Г.* Кавказская культура: особенности генезиса и тенденции развития. СПб., 2008. По мнению Х.Г. Тхагапсоева, Л.М. Мосолова совместно с коллективом «созданной ею кафедры сделала больше, чем кто-либо в плане организации, строительства и развития культурологической науки и культурологического образования в новой России» (*Тхагапсоев Х.Г.* Диалог российских культур – от пушкинского взлета к «замиранию наших дней» // *Перспективы исторической и региональной культурологии в современной России*. СПб., 2019. С. 9). См. также: *Тхагапсоев Х.Г., Мосолова Л.М., Леонов И.В., Соловьева В.Л.* Идентичность как навигатор сознания. СПб., 2016.

Современный реализм в культурологии – дело многих. Мы – разные. К культурологии шли по-разному, из философии, искусствознания, филологии, истории. Многообразие путей предопределяет многообразие подходов и тематических полей. Реализм культурологии плюралистичен. Труд российской реалистичной культурологии творит этот плюрализм. Среди тех, кто принимал участие в создании реалистичной и плюралистичной культурологии в 1990-е, следует отметить В.П. Большакова<sup>247</sup>, И.В. Кондакова<sup>248</sup>, Т.Ф. Кузнецову<sup>249</sup>, Ю.В. Ларина<sup>250</sup>, В.Д. Лелеко<sup>251</sup>, В.Л. Рабиновича<sup>252</sup>, И.Е. Фадееву и В.А. Сулимова<sup>253</sup>, В.А. Фортунатову<sup>254</sup>.

\* \* \*

Затем приходит поколение «учеников». Хотя факт ученичества бывает определяющим, само слово все же – условность. То, что объединяет «поколение учеников», одним словом назвать трудно. Главное – это то, что в создании культурологии как академической дисциплины в 1991-1994-е годы они принять участие не могли. Интеллектуальный капитал 1970-1980-х живым и «естественно» родным для них не был, им пришлось самостоятельно определяться в непростые 90-е. А веяния интеллектуальной моды все сплошь вели к конструктивизму. Противостоять конструктивизму

<sup>247</sup> *Большаков В.П.* Проблемы современной культурологии и культуры. М.: Проспект, 2018.

<sup>248</sup> *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры (теоретический очерк). М., 1994; *Кондаков И.В.* Культурология: Культурология как феномен культуры // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 1. М., 2007.

<sup>249</sup> *Кузнецова Т.Ф., Уткин А.И.* История американской культуры. М., 2019.

<sup>250</sup> *Ларин Ю.В.* Онто-логика культуры. Тюмень, 2004.

<sup>251</sup> *Лелеко В.Д.* Пространство повседневности в европейской культуре. СПб., 2002.

<sup>252</sup> *Рабинович В.Л.* Культура как творчество // Фундаментальные проблемы культурологии. Т. 2.: Историческая культурология. СПб, 2008.

<sup>253</sup> *Фадеева И.Е., Сулимов В.А.* Семиозис: Субъективная антропология символической реальности. СПб., 2013; *Фадеева И.Е., Сулимов В.А.* Человек в культуре Севера: от модерна к модернизации (Республика Коми). СПб., 2016; *Сулимов В.А.* Русский семиозис: проблемы методологии // Фундаментальные проблемы культурологии. Т. 2.: Историческая культурология. СПб, 2008. В Сыктывкарском университете имени П. Сорокина И.Е. Фадеевой и В.А. Сулимовым была создана оригинальная культурологическая школа. О значимости этой школы в «культурологическом масштабе сначала Северо-Западного региона, а затем и всей страны» см.: *Мосолова Л.М., Бондарев А.В.* Научно-образовательные топосы культурологии в культурном пространстве Северо-Запада России: Сыктывкарский университет // Человек. Культура. Образование. 2022. № 1.

<sup>254</sup> *Фортунатова В.А.* Культура и образование. Н. Новгород: НГПУ. 2010.

было трудно. Так, начинавший в 1990-е антрополог, склонный к реализму, попадал под обвинение в «примордиализме». А, если учесть, что за упреком в «примордиализме» прячется обвинение в расизме, то все серьезно. Реалисты-философы попадали под обвинение в «эссенциализме». Под обвинение в «империализме» и в том же расизме попадали склонные к реализму филологи, историки, искусствоведы. Культурологи в особенности. Готовность всерьез выбрать реализм в этих условиях была почти подвигом. Молодого реализма в новой культурологии могло не быть. Но он был. Был, остается живым и подлинным и сейчас. Петербургская культурология «поколения учеников» реалистична. А.В. Бондарев, И.И. Докучаев, Е.Э. Дробышева, А. К. Забулионите, И.В. Леонов, О.Б. Сапанжа, О.А. Янутш – реалисты.

Сегодняшний реализм не может быть простым. В логике, в текстах всегда есть драматизм. О том, как это происходит в диссертациях сегодняшней молодежи, уже говорилось. У «классиков» «поколения учеников» тем более все серьезно.

Появление в середине 2000-х годов двух монографий Л. Никифоровой о дворцовой архитектуре<sup>255</sup> – большой успех реалистической российской культурологии. Прежде всего, о реализме. Он реализуется в аналитической логике Л. Никифоровой в нескольких режимах. Остановимся на двух моментах.

Уже сама постановка проблемы в исследовании русских дворцов (ограничимся рассмотрением этой итоговой книги) полностью реалистична. Уже само слово «типология» для конструктивизма неприемлемо, а у Л. Никифоровой все осложняется тем, что речь идет об универсальной типологии, учитывающей все варианты дворцов на протяжении всей истории человечества. Фактически речь идет о некоей суперструктуре, которая функционирует на протяжении тысяч лет, о тех архитектурных формах, в

---

<sup>255</sup> Никифорова Л.В. Дворец в эпоху Барокко: Опыт риторического прочтения. СПб., 2003; Никифорова Л.В. Дворец в истории русской культуры: Опыт типологии. СПб., 2006.

которые инвестируются вначале сакральное, затем властное. Общая структура реализует себя в четырех вариантах (дворец-святилище, дворец-шедевр, дворец как символ власти, дворец-симулякр). И так почти десять тысяч лет функционирования общей модели.

В эпоху победившего постструктурализма говорить об универсальных моделях является делом воинственно неприличным. Говорить надо о хаотических флуктуациях делёзовских децентрированных машинках желания, а не о порядке. Большим сегодня может быть только «хаосмос», а не порядок. Сказать адептам Фуко и Делёза сегодня о том, что все историческое многообразие какой-то предметной области может укладываться в типы, объединенные в общие модели, – нечто невообразимое. Это именно реализм.

Методологический символ веры Л. Никифоровой изложен на с. 121 книги о типологии русских дворцов. «Культурологический подход требует не столько оценок, тем более однозначных, но понимания»<sup>256</sup>. Говорить о нужности понимания в современном мире тоже неполиткорректно. Само слово «понимание» отсутствует в модерных дискурсах так же, как отсутствует слово «типология». Требование понимания возникает там, где есть проблема непонимания, а она возникает там, где есть нечто подлинное, есть *смысл*, не видный снаружи, но реально существующий, при этом спрятанный, находящийся внутри. Само слово «подлинность», сама привычка различать «внутреннее» и «наружное» и искать внутри *присутствие* чего-либо сегодня тоже неприличны. Это атавизмы «метафизики присутствия»<sup>257</sup>. Сегодня допустимы только «кочующие дистрибуции», «распределение», «различие»<sup>258</sup> и «различАние»<sup>259</sup> на поверхности текста. Только текст, “Il n’y a pas de hors-texte” («ничего, кроме

<sup>256</sup> Никифорова Л.В. Дворец в истории русской культуры. С. 121.

<sup>257</sup> Фундаментальная критика «метафизики присутствия» – дело Жака Деррида (Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999).

<sup>258</sup> Названия важнейших книг Ж. Делеза и Ж. Дерриды: «Различие и повторение» (Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998) и «Письмо и различие» (Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000). Делёз: «Мышление мыслит лишь посредством различия» (Делёз Ж. Различие и повторение. С. 332).

текста» – Ж. Деррида), никакой глубины<sup>260</sup>, никакого «понимания» этой глубины.

А понимание необходимо, потому что есть такая работа: искать смысл, усматривать его в калейдоскопе явлений, в маскараде семиотических метаморфоз.

И тогда третий момент, семиотика. И это серьезная эпистемологическая проблема, поскольку конструктивизм полагает семиотику полностью своей территорией, т.е. семиотика может быть только антиреалистичной.

Позволю себе сравнение. Л. Никифорова попадает в то же положение, что и Ю.М. Лотман, приступивший в середине 1970-х к исследованию семиотики повседневности. Понять его в качестве реалиста, казалось бы, невозможно. Прежде всего, потому, что семиотика в 1960-к оказалась полностью переписанной постструктурализмом и, как следствие, переприсвоенной им же. Поэтому её сегодня можно понять только как нарратив о симулякрах. Поэтому крупнейший теоретик культуральных исследований К. Баркер и заявляет, что семиотика – это достижение и собственность культуральных исследований<sup>261</sup>. А Н. Поселягин, понимая семиотику как нечто несовместимое с реализмом, хвалит Лотмана за то, что он, «повернувшись» к семиотике в начале 1970-х, тем самым порвал с «московскими» метафизиками-реалистами<sup>262</sup>.

<sup>259</sup> О споре Н.С. Автономовой, Д.Э. Гаспарян, Д.Ю. Кралечкина и С.С. Зенкина о переводе с французского термина Ж. Деррида “differance” см: Мартынов В.А. Объективность реальности и реальность объективности. С. 110-111.

<sup>260</sup> «Глубина заменяется поверхностью» – Джеймисон Ф. (Джеймисон Ф. Постмодернизм, или культурная логика позднего капитализма. М., 2019).

<sup>261</sup> «Именно в культуральных исследованиях» семиотика «оказалась на вершине повестки дня» (Barker Ch., Jane E.A. Cultural Studies: Theory and Practice. P. 85).

<sup>262</sup> Вначале, по Н. Поселягину, Лотман «пришел» «к собственному осознанию... постструктуралистской... глубинной основы своей теории» (Поселягин Н.В. Формирование российского структурализма (1956-1964) и рецепция идей Тартуско-Московской семиотической школы в 1990-2000 годы: автореф. дисс. канд. филол. наук. М., 2010. С. 11). Затем обретение себя в постструктурализме позволило Лотману выйти к в 1090-е годы к Семиотике, «более гибкой, чем Структурализм и Марксизм, однако практически никем не востребованной» (там же, с. 12).

А Лотман все усугубляет. Он идет навстречу крайне провокационному материалу, который и интерпретирует тут же еще более провокационно: он обращается к повседневности, и сразу же заявляет, что в России дворянская повседневность была тотально театрализована<sup>263</sup>, т.е., иначе говоря, была полностью отрезана от реальности, т.е., иначе говоря, жила одними симулякрами. И тогда Поселягин не может быть неправ, и тогда Лотман – это русский Р. Барт, для которого семиотика – ключ к обретению позиции современного философа, купающегося в удовольствии наблюдения тотальности симулякров.

Но Н. Поселягин не прав<sup>264</sup>. Лотман блистательно преодолевает все подводные камни, и не только остается реалистом, но и выходит к гуманизму. Т.е. семиотика для него оказывается путем к обретению гуманизма и реализма.

Происходит это следующим образом. Вот он рисует быт мальчиков, выросших у экзальтированных театрализованных мамаш. И мальчики, соответственно, еще более экзальтированы<sup>265</sup>. А затем он напрямую проводит связь между этой экзальтацией и тем, что именно эти мальчики оказались способны на немислимые подвиги в 1812 и 1825 гг. И эти подвиги – никакие не симулякры, это действительно подвиги, Лотман настаивает на этом самым категорическим образом.

Как так, как такое возможно? Почему? А потому что есть не только форма, но и содержание, не только «толчея означающих», но и подлинность смысла. Дело в том, что, во-первых, эти мальчики читали хорошие книги и, во-вторых, у них и у их мамочек получалось читать эти книги всерьез, и, в-третьих, проживать жизнь и по книгам, и всерьез одновременно<sup>266</sup>.

<sup>263</sup> Лотман Ю.М. Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. 1977. Вып. 411. (труды по знаковым системам, т. 8).

<sup>264</sup> Подробный анализ главных ошибок Н. Поселягина см.: Мартынов В.А. Казус структурализма. Статья вторая // Вестн. Ом. ун-та. 2020. Т. 25. № 4.

<sup>265</sup> Фрагмент о Н. Муравьеве в «Беседах о русской культуре» как раз как раз об этом (Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века. СПб., 1994, 63).

Все именно так и в книге Л. Никифоровой. Героиня её очерка о «Китайском павильоне» Екатерина II, тогда еще не «Великая» а просто «Екатерина», тоже играла в свой спектакль. Играла уже тысячи лет известную роль «мудрой девы», для чего и был выстроен павильон. «Екатерина творила свой жизненный текст по риторическим художественным законам, черпая сюжеты из «фонда» эмблематических образов добродетелей»<sup>267</sup>. Это спектакль? Повседневность, состоящая из одних симулякров? Ответ Л. Никифоровой тот же, что и у Лотмана: и да, и нет. Если смотреть на эту историю холодным взглядом, не ищущим понимания, то только спектакль. Но, как мы знаем, по Л. Никифоровой, надо пытаться *понять*. И тогда во всей этой истории окажется что-то большее, чем один только спектакль. Последний исторический документ, который цитирует Л. Никифорова и который бросает свет на эту историю, утверждает, что Екатерина уверенно и без срывов играла эту роль семнадцать лет. И тогда игра Екатерины оказывается уже и не совсем игрой. Не только игрой. А, пусть маленьким, но подвигом. Этим свидетельством Л. Никифорова заканчивает всю историю. И тогда и для неё, и для нас сквозь игру проступает подлинная жизнь всерьез.

И тогда это определенно эпистемологический реализм. Как и у Лотмана. Отсюда и результаты: множество серьезных утверждений и интересных находок в книге о российских дворцах. И тогда еще раз: российская культурология реалистична и, именно благодаря этому, продуктивна.

Важным шагом к построению реалистической теории культуры является монография А. К. Забулионите «Типологический таксон культуры». Её автор – теоретик, готовый защищать реализм с открытым забралом.

<sup>266</sup> Подробнее о том, как «за дискурсами» у Лотмана появляется живая жизнь см.: Мартынов В.А. Метод и время. Казус Лотмана // Вестн. Омск-го ун-та. 2019. Т. 24.№ 3; Он же. Метод и время. Казус Лотмана. Статья вторая // Вестн. Ом. ун-та. 2020. Т. 25.№ 1.

<sup>267</sup> Никифорова Л.В. Дворец в истории русской культуры. С. 101. Китайский дворец в Ораниенбауме и стал частью «текста Екатерины», «живой иллюстрацией к образу разумной девы» (там же, с. 101),



«Естественный порядок говорил о том, что... целью типологизации является выработка представления об органическом единстве набора существенных признаков, образующих сущность вещи»<sup>268</sup>. Здесь весь ряд терминов реалистичен: и «естественный порядок», и «органическое единство», и «существенный признак», и «сущность вещи». В новых статьях А.К. Забулионите есть еще более яркие манифестации: «В радикальном конструктивизме в эпистемологии проявляется опасная тенденция: истина как таковая перестает интересовать исследователей»<sup>269</sup>. Столь решительная защита «истины как таковой» сомнений не оставляет: А.К. Забулионите – эпистемологический конструктивный реалист.

Если А.К. Забулионите пытается противостоять угрозе потери истины, то И.И. Докучаев говорит об угрозе потери культуры. «Кризис культуры традиционно ликвидировался в силу его локального характера... Интеграция современного мира в рамках кризиса западноевропейской культуры превращает его в глобальный и лишает культуру возможности выживания»<sup>270</sup>. «Только рациональные организованные ориентиры культуры могут обеспечить единство общества и его бытие»<sup>271</sup>. Для И.И. Докучаева, как для семиолога, важным является понимание природы языка. Для конструктивизма язык не обладает реальным бытием, это условность, первым показавший тотальную системность языка Ф. Де Соссюр является и первым конструктивистом<sup>272</sup>. Для И.И. Докучаева язык – реальность<sup>273</sup>. Похожим образом реальна система ценностей<sup>274</sup>. А культура –

<sup>268</sup> Забулионите А.К. Типологический таксон культуры СПб., 2009. С. 37.

<sup>269</sup> Забулионите А.К. Коэволюция человека и природы: инновационные проекты в Арктике (культурфилософский аспект) // Перспективы исторической и региональной культурологии в современной России. СПб., 2019. С. 122.

<sup>270</sup> Докучаев И.И. Феноменология знака: Избранные работы по семиотике и диалогике культуры. СПб., 2010. С. 67.

<sup>271</sup> Там же. С. 66-67.

<sup>272</sup> См.: Серюо П. Структура и целостность.

<sup>273</sup> «Язык не есть научная или какая-либо иная абстракция», конкретность языка «инвариантна, её определенность... производительна» – Докучаев И.И. Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры. СПб., 2009. С. 83.

<sup>274</sup> «Ценность можно сравнить с языком», ценность «сравнима в своей конкретности с бытием конкретной материальной вещи» – там же. С. 83.

«уникальность», в центре которой «располагаются ценностные модели, порождающие её»<sup>275</sup>.

С традициями «герценовской» культурологии и её реалистического «стиля» связаны варианты реализма И.В. Леонова<sup>276</sup>, О.Б. Сапанжи<sup>277</sup> и О.А. Янутш<sup>278</sup>.

Но реализм – достояние не только Санкт-Петербурга. Отметим варианты реалистической культурологии О.Ю. Астахова<sup>279</sup>, Е.Э. Дробышевой<sup>280</sup>, Е.А. Ильинской<sup>281</sup>, В.Н. Кардапольцевой<sup>282</sup>, Е.В. Сальниковой<sup>283</sup>, О.Б. Сокуровой<sup>284</sup>, Т.В. Юрьевой<sup>285</sup>.

Соотносимы с реалистичным плюрализмом подходы А.Ю. Асояна<sup>286</sup>, С.Т. Махлиной<sup>287</sup> и многих других.

\* \* \*

Только лишь обзором новейших трудов разговор о реализме в культурологии ограничиться нельзя. Есть большие явления в прошлом, которые остаются актуальными и сейчас, это первое. Второе: цеховые проблемы. С сообществом культурологов многие большие ученые не были

<sup>275</sup> Там же. С. 37. Отсюда определение культурологии: «Культурология, таким образом, является наукой о ценностных моделях культуры» – там же, с. 24.

<sup>276</sup> Леонов И.В. «Миры» макроистории: идеи, паттерны, гештальты. СПб. 2013.

<sup>277</sup> Сапанжа О.Б. Теория музея и музейности: историографический обзор и историческая типология. СПб., 2011; Сапанжа О.Б. Российская музеология в XXI веке: идеи и концепции. М., 2020.

<sup>278</sup> Янутш О.А. Основы построения культурологической теории образования. СПб., 2018.

<sup>279</sup> Астахов О.Ю. Культуротворческий потенциал русского символизма конца XIX – начала XX веков. Автореф. дисс. доктора культурологии. Кемерово, 2017.

<sup>280</sup> Дробышева Е.Э. Архитектоника культуры: опыт культурфилософского анализа. СПб., 2010.

<sup>281</sup> Ильинская Е.А. Культура и время. СПб., 2014. .

<sup>282</sup> Кардапольцева В.Н. Женственность в аспекте творчества. Екатеринбург, 2012.

<sup>283</sup> Сальникова Е.В. Советская культура в движении. От середины 1930-х к середине 1980-х. Визуальные образы, герои, сюжеты. М., 2010. «Исследования визуальности» – это конструктивистская дискурсивная стратегия, но в работе Е.В. Сальниковой визуальность понимается как один из моментов человеческого бытия, укорененный в структуре этого бытия.

<sup>284</sup> Сокурова О.Б. Слово в истории русской духовности и культуры. СПб., 2013. .

<sup>285</sup> Юрьева Т.В. Православный иконостас как культурный синтез. Ярославль, 2005.

<sup>286</sup> Асоян А.Ю., Малафеев А.В. Открытие идеи культуры: Опыт русской культурологии середины XIX и начала XX веков. М., 2001.

<sup>287</sup> Махлина С.Т. Семиотика искусства буддизма // Фундаментальные проблемы культурологии. Т. II: Историческая культурология. СПб., 2008.

связаны, но их работы значимы. Это, прежде всего, ситуация А.Я. Гуревича. П. Бёрк ничтоже сумняшеся причисляет его к классикам культуральной истории, т.е. к конструктивизму в культурологии<sup>288</sup>. Отметим, что, конечно, важно, что для взгляда с Запада А.Я. Гуревич – один из создателей современной культурологии. Поэтому не думать о его вкладе в культурологию нельзя. Да, А.Я. Гуревич – культуролог. Все, что он делал после «Категорий средневековой культуры» (1972 г.),<sup>289</sup> – это культурология<sup>290</sup>. Это большая культурология и это, конечно, реализм. А.Я. Гуревич – реалист, более чем реалист.

Кроме А.Я. Гуревича, к культурологии уверенно шли в 1970-е годы историки А.П. Каждан<sup>291</sup> и Г.С. Кнабе<sup>292</sup>. Много подлинного культурологического реализма в работах Н.Я. Эйдельмана<sup>293</sup>.

Это историки. В литературоведении все еще более драматично. Литературоведом был М.М. Бахтин. И сразу вопрос: можно ли сомневаться в том, что он был культурологом? Его теория культур карнавального типа – это большая культурология. Не менее важным является его учение о типах слова и о том, что типология слова<sup>294</sup> должна быть основанием для типологизации мировой культуры в целом.

<sup>288</sup> Бёрк П. Культуральная история. С. 58.

<sup>289</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

<sup>290</sup> Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; Гуревич А.Я. Средневековый мир: Культура безмолствующего большинства. М., 1990.

<sup>291</sup> Каждан А.П. Византийская культура X-XII вв. М., 1968.

<sup>292</sup> Кнабе Г.С. Древний Рим – история и повседневность: Очерки. М., 1986; Кнабе Г.С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993.

<sup>293</sup> Здесь нужно было бы указать не меньше десяти книг Н.Я. Эйдельмана. Ограничусь двумя: Эйдельман Н.Я. Мгновенье славы настает...: Год 1789-й (Великая французская революция и Россия). Л., 1989; Эйдельман Н.Я. Последний летописец (О Н.М. Карамзине). М., 1983.

<sup>294</sup> Помимо того, что у Бахтина есть типология вариантов социального бытия слова (развитая в главе о слове у Достоевского в «Проблемах поэтики Достоевского», см.: Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979), у него есть принципиально важная для типологии культуры оппозиция «готового слова/ становящегося слова», развитая в ранних работах «Слово в романе» и «Эпос и роман» (Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975). Фактически это общая типология культуры.

Первое, что необходимо сразу сказать, это то, что Бахтин – реалист<sup>295</sup>. Второе – это значимость работ Бахтина для реалистической культурологии. Конечно, здесь много сложностей. Главная из которых та, что и сам Бахтин слова «культурология» не произносил, и те из литературоведов, кто развивал его учение в 1960-1980-е годы, этого тоже не делали. Но это не отменяет задачи для культурологов думать о Бахтине всерьез. Во-первых, в России еще в 1970-е годы начала свою работу «школа диалога культур» С. Библера<sup>296</sup>, из которой вышли такие исследователи, как Л.М. Баткин<sup>297</sup>, С.С. Неретина<sup>298</sup>. Это то, что можно назвать институализованной «пост-бахтинской» культурологией. Во-вторых, была и неинституализованная пост-бахтинская культурология. Это культурология С.С. Аверинцева, М.Л. Гаспарова<sup>299</sup>, А.В. Михайлова. О культурологии Аверинцева-Гаспарова-Михайлова речь будет идти в следующем параграфе, а пока скажем, что книга М.Л. Гаспарова «Занимательная Греция»<sup>300</sup> является выдающимся достижением реалистической<sup>301</sup> культурологии.

Масштаб обобщений Бахтина мог давать ростки культурологии где угодно и когда угодно. Первыми к нему привыкли филологи, поэтому в их работах культурологическая перспектива стала заметной еще в начале 1960-х годов. Так, важным дополнением к теории «неготового слова» Бахтина стала

---

<sup>295</sup> О попытках культуральных исследований и критической теории сделать из Бахтина конструктивиста см. п. 3.1. О том, насколько та же по существу попытка драматично выглядит в России, см.: *Мартынов В.А.* Эпистемология критики (очень полемические заметки о новой книге про М. Бахтина // *Вестн. Ом. ун-та.* 2018. Т. 23. № 2.

<sup>296</sup> *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991; *его же:* М.М. Бахтин, или Поэтика культуры. М., 1991.

<sup>297</sup> *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000.

<sup>298</sup> *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, врем, загадка. М., 1993.

<sup>299</sup> С теми большими оговорками, что сам М.Л. Гаспаров решительно критиковал Бахтина.

<sup>300</sup> *Гаспаров М.Л.* Занимательная Греция. М., 1995.

<sup>301</sup> Гаспаров был не просто реалистом «по умолчанию», его эпистемологический реализм был теоретически осознанным и принципиальным. См. об этом подробнее: *Мартынов В.А.* Объективность реальности и реальность объективности. Определение Гаспаровым объективной истины в познании как «коммуникативной реальности» см. в кн.: *Автономова Н.С.* Познание и перевод. М., 2007. С. 397.

работа В.В. Кожина о романе<sup>302</sup>. Всех филологов, двигавшихся к культурологии вслед за Бахтиным, в кратком очерке вспомнить невозможно. Укажу на очевидный случай, на Г. Гачева. Его поздние работы – тоже большая культурология<sup>303</sup>. Но Гачев начал свой путь к культурологически значимым обобщениям еще в конце 1950-х годов<sup>304</sup>. И, конечно, Г. Гачев тоже – реалист.

Российская культурология в целом – реалистична. И тогда те слова, которые были сказаны в начале, становятся твердым фактом: для взгляда с Запада мы – идеальный Другой, т.е. Чужой. Мы – антиподы.

\* \* \*

Сразу вопрос: если российская культурология и так уже реалистична, зачем нужна диссертация, доказывающая необходимость реалистической культурологии? На все вопросы и так как будто уже есть ответ: мы же реалисты, мы есть, значит, есть и реалистическая культурология. В принципе это тоже важный ответ. Но он сам по себе не содержит качества всеобщности, и тогда он не является теоретичным. Если знание не является всеобщим, оно неустойчиво, оно легко поддается влиянию, которое может быть и корыстным.

Но тогда не получается ли, что реалистическая культурология есть, а реалистической теории нет? Не есть ли это упрек тем, кто работает над вопросами теории, а теоретических работ немало, в том числе и среди тех, что отмечались выше? Нет, упрека нет. Дело в том, что теория – это не сплошной континуум. Она иерархична. Основная теоретическая работа располагается как бы «посредине». Это теоретическое решение практических вопросов. Так вот сегодняшняя реалистическая теория именно такова. Это теория практики. Реалистическая теория.

<sup>302</sup> Кожин В.В. Роман – эпос нового времени // Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы. Роды и жанры литературы. М., 1964.

<sup>303</sup> Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М., 1995; Гачев Г.Д. Образы Индии: Опыт экзистенциальной культурологии. М., 1993.

<sup>304</sup> Под важной для истории всего гуманитарного знания в СССР книгой «Жизнь художественного сознания», опубликованной в 1972 г. (Гачев Г. Жизнь художественного сознания. Очерки по истории образа. М.: Искусство, 1972), стоит дата создания: «1958 г.».

Конечно, в сегодняшней реалистической культурологии есть и обобщающие теоретические модели, некоторые из них были указаны выше, это, например, указанные выше модели А.В. Бондарева, И.М. Быховской, И.И. Докучаева, А.К. Забулионите, И.В. Леонова, Х.Г. Тхагопсоева. Но «дихотомия Лекторского» в этих моделях не актуализована. Ну не нужна она в нормальной теоретической работе. Скажем, в аксиологической модели культуры, культурологии и истории культуры И.И. Докучаева (в монографии «Ценность и экзистенция») максимально возможная степень теоретической полноты и так уже достигнута, оглядки на конфликт реализма и конструктивизма для этой модели избыточны, их там и нет.

Можно для этой ситуации ввести понятие «метатеории» и сказать так: «дихотомия Лекторского» – это метатеория. Это тот уровень теории, где располагаются «последние» оговорки и уточнения. Это «метакритицизм». В регулярной теоретической работе он не нужен. Но бывает так, что наступает время, когда приходится самоопределяться и на уровне метатеории. Еще десять лет назад эти оговорки были не нужны, потому что время было иное. А сейчас пришло именно то самое время, когда они понадобились. Главное событие последних десяти лет – перерождение социокультурной антропологии. Зримость тех итогов, к которым пришла антропология, «снявшись с якорей» (Дж. Маркус), на которых держался её дисциплинарный статус. Зримость того факта, что антропология полностью выросла в парадигму нового конструктивистского гуманитарного знания. Интеграция этой парадигмы обрела новое качество, давление этой парадигмы на то, что внесистемно, стало на порядок большим. А это давление на нас, на российскую культурологию. Метатеория, которая не была нужна пятнадцать лет назад, сегодня оказывается востребованной. Самоопределение в терминах «дихотомии Лекторского» становится насущной необходимостью.

Тогда следующий вопрос: но неужели в российской культурологии не было вовсе метатеории? Неужели ничего не говорилось о самом общем, об эпистемологических основаниях теоретической конструкции?

Конечно, такая теория была. Не могла не быть. После многих лет раннего «мозгового штурма» не могло не появиться общих работ, где говорится об онтологических универсалиях и об эпистемологии. Они и появились. В середине первого 2000-х годов вышли две работы, которые и являются собой общий теоретический итог ранней российской культурологии. В 2007 вышла итоговая энциклопедия<sup>305</sup>. А до этого в 2005 г. появилась «Теоретическая культурология» Российского института культурологии<sup>306</sup>, монументальный итог работы большого коллектива и приглашенных экспертов.

И каков итог теоретических поисков? Итог поразителен. Согласно предписаниям «теоретической культурологии», российская культурология является полностью конструктивистским проектом, и только таковым и может быть. Никаких других вариантов культурологии в принципе не допускается. «Неклассичность» (т.е., напомним, конструктивистская природа) культурологии является её единственной сущностью, прояснять и доказывать это не надо, можно только размышлять о том, как это исторически было предопределено, что и делается в самом начале ключевого параграфа «На перепутье» во «Введении»: «Неклассичность культурологии определяется условиями её формирования как отрасли знания и спецификой культуры как предмета изучения»<sup>307</sup>.

Простите, это как? Мы только что выяснили, что российская культурология является реалистичной. Подлинная реальность сообщества именно такова. Но вот приходят «эксперты», и от имени этого сообщества судят полностью наперекосяк.

Отмахнуться от мнения О.К. Румянцева и А.Ю. Шеманова как от субъективистской случайности не получится. Во-первых, это слова из теоретического «Введения», задающего оптику всему проекту. Во-вторых,

<sup>305</sup> Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. / Ред. С. Левит. М., 2007.

<sup>306</sup> Теоретическая культурология / Ред. О.К. Румянцев. М., Екатеринбург, 2005.

<sup>307</sup> Румянцев О.К., Шеманов А.Ю. Введение. Между классической философией культуры и постмодернистской культурологией // Теоретическая культурология / Ред. О.К. Румянцев. М., Екатеринбург, 2005. С. 11.

тональность центральных теоретических страниц «теоретической культурологии»<sup>308</sup> такова же. А в «Предисловии» к «Введению» руководитель РИКа К.Э. Разлогов полностью отождествил культурологию с конструктивистскими британскими культуральными исследованиями, из чего вытекает невозможность реалистической культурологии в принципе<sup>309</sup>.

И тогда вывод: о теории реалистической культурологии в крупнейшем теоретическом проекте в России говорить не приходится. Это не реализм, это «неклассический» антиреализм. А еще это угрюмое сектантство, прямо и откровенно декларируемое: третий параграф «Введения» называется «Философия культуры или постмодернистская культурология: оппозиция или альянс?». Культурология может быть только постмодернистской. Ничего третьего или четвертого в принципе не допускается.

Обращает на себя внимание то, что в проекте «Теоретической культурологии» участвовали М.С. Каган и В.М. Межуев, никакого отношения к постмодернизму не имевшие. Можно допустить, что М.С. Каган «Введения» не читал, в том числе потому, что такой солидный проект, похоже, делался в спешке, «на коленке». Рассуждая о противостоянии «классической философией культуры» и «постмодернистской культурологии», О.К. Румянцев и А.Ю. Шеманов замечают, что это противостояние «определило название первого тома: “Теоретическая культурология на перепутье”»<sup>310</sup>. То, что авторы «Введения» к книге

<sup>308</sup> Ахутин А.В. Онтологическая диалогика культуры В.С. Библера // Теоретическая культурология / Ред. О.К. Румянцев. М., Екатеринбург, 2005; Визгин В.П.

Антропоцентрический универсальный проект Нового времени // Теоретическая культурология; Неретина С.С., Огурцов А.П. Язык и речь – векторы определения пространства культуры // Теоретическая культурология; Неретина С.С., Огурцов А.П. Концепт как возможность постижения смысла // Теоретическая культурология.

<sup>309</sup> Очень плохими словами К.Э. Разлогова являются следующие: «В России сам термин «культурология» приобрел права гражданства тогда, когда закрыли кафедры, связанные с историческим материализмом и научным коммунизмом. Их преобразовали в кафедры культурологии» (Разлогов К.Э. Предисловие. С. 3). В Омском университете, где К.Э. Разлогов несколько раз бывал, кафедра культурологии возникла задолго до закрытия кафедр научного коммунизма и исторического материализма. Но на этой кафедре К.Э. Разлогов ни разу не появился, ограничившись общением с этнографами ОмГУ.

<sup>310</sup> Румянцев О.К., Шеманов А.Ю. Введение. Между классической философией культуры и постмодернистской культурологией. С. 9.



остались в неведении относительно названия самой книги, понять можно. Но почему этот ляп остался на первых страницах «Введения» после редактирования?

Если просуммировать все ошибки «Теоретической культурологии» и свести к одной, то можно сказать так: фундаментальный контекст современного знания, противостояние реализма и конструктивизма, теоретики РИКа упростили, выкинув все то, что дает сложность и многообразие. А контекст именно таков. И тогда нельзя говорить без этого контекстуального уточнения о «глобализации», «массовой культуре» и т.д. Все понятия и проблемы должны быть уточнены.

Отсюда, из обедненного контекста, обедненное решение проблемы Культуры. Эту проблему нельзя решить, помещая её в контекст только лишь «неклассического» знания. В.П. Визгин пытается быть с Фуко и прежде всего с Фуко. Но еще он хочет быть с Пушкиным, а еще и с Евангелием. Попытаться, конечно, можно, но, как минимум, надо зафиксировать проблему. А она в том, что Фуко и Пушкин – разные онтологии. Мир, который пытался построить М. Фуко, во всех своих моментах враждебен Пушкину (о Евангелии и говорить не приходится). Быть с Фуко и с Пушкиным одновременно невозможно. Но. Если и пытаться, нужно делать это принципиально, критично и последовательно решая проблему возможности/невозможности склеивания радикально антигуманистического проекта Фуко с гуманизмом. Не сказав ничего о самом главном, В.П. Визгин сползает в ситуацию нанизывания красивых слов, льющихся потоком, убаюкивающих, но не убеждающих. В конце очерка о «кризисе проекта модерна» он хвалит постмодерн за «самоуглубленность, заботу о самосовершенствовании, о духовном единстве с природой и космосом»<sup>311</sup>. Простите, но для Фуко, идеи которого В.П. Визгин пропагандирует с середины 1970-х годов, склонность к «самоуглубленности» хуже фашизма, равно как и «самосовершенствование» (см. п. 2.2.).

<sup>311</sup>Визгин В.П. Антропоцентрический универсальный проект Нового времени. С. 101.

Та же подмена реального плюрализма сектантской догматикой – почти во всех очерках «теоретической» культурологии РИКа. В «Энциклопедии культурологи» идеология та же, что и в «Теоретической культурологи». Хорошо, что подлинная российская культурология развивалась без опеки и РИКа, и теоретиков «Энциклопедии». Именно поэтому живы и культурология, и реалистическая теория культуры.

И тогда еще раз: реалистическая теория культуры есть. Но возможны дополнения. Они понятны. Появились новые контексты. Трансформации гуманитарного знания долгое время проходили незаметно. Заметными изменения стали только сейчас. Это и есть тот контекст, в котором должны появиться новые акценты. Фундаментальный контекст – противостояние реализма и конструктивизма. Реалистическая теория культуры должна быть уточнена именно в терминах, заданных этим контекстом.

Чтобы реализм в культурологии оказался возможным всерьез, т.е. для того, чтобы он получил статус ответственной теории, он должен дать ответы на главные вызовы, на те обвинения, которые были предъявлены и классическому знанию о культуре, и смой культуре.

Главных проблем две. Первая – проблема прошлого-настоящего-будущего. Вторая – проблема Культуры с большой буквы.

То, что реалистическая культурология твердо опирается на классическое знание о культуре, с точки зрения западной науки полагается большим грехом. Оглядка на классику – это оглядка на прошлое. Для М. Фуко (а вслед за ним для всей западной гуманитаристики) такое знание – мертвое знание. Знание должно быть устремлено в будущее и только туда. Поэтому с точки зрения конструктивизма уже сам факт опоры на классическое знание отрезает реалистическую культурологию от будущего и тем самым от живой современности.

То есть упрек нам таков: мы – реалисты по инерции. Реализм – это прошлое науки, он не в состоянии дать ответ на запросы современности.

Первое, что должна сделать реалистическая культурология, это дать ответы на эти два вызова. Если эти два ответа будут получены, реалистическая культурология встанет на ноги.

Труднее всего ответить на вызовы, связанные с проблемой Культуры с большой буквы. Здесь – источник самых драматичных конфликтов. Ю.Н. Давыдов назвал ту критику, с которой Франкфуртская школа обрушилась на Культуру, судилищем, «политическим процессом, затеянным “по делу” о “чудовищных преступлениях” культуры»<sup>312</sup>. Это точная метафора и она относится и ко всей конструктивистской культурологии. Причем, как и Франкфуртская школа, конструктивистская культурология паразитарна по отношению к Culture. Жить без Culture она не может. Поэтому и в филогенезе, и в онтогенезе вся жизнь конструктивистской культурологии представляет собой перманентный суд над Cultureй. Тогда главным аргументом в защиту реалистической культурологи должен быть аргумент в защиту Culture с большой буквы. «Защитной речью» на «суде» над Cultureй является вся вторая глава диссертации.

На самом деле полный ответ на все претензии к Culture с большой буквы будет ответом и на первый вопрос. Но есть возможность что-то сказать превентивно. Предварительный ответ на упрек к реалистической культурологии в несовременности – в следующем параграфе.

Что-то уже сделано в этом параграфе. Но пока это констатация общего порядка. Пока сказано, что реализм в культурологии нужен. Но возможен ли? Возможна ли современная, и в то же время реалистическая культурология – вот вопрос. Ответ на него не очевиден. Так, авторы «Теоретической культурологии» РИКа твердо убеждены, что современная культурология может быть только постмодернистской, и никакой другой: именно «постмодернистская культурология... стремиться дать ответ на вызов

---

<sup>312</sup> Давыдов Ю.Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы. М., 1977. С. 130.

современности»<sup>313</sup>. На самом деле ответы на вызовы современности может дать только реалистическая культурология.

\* \* \*

Выводы второго параграфа:

5. Культуральные исследования не являются единым целым. Следует отделять реалистическую парадигму культуральных исследований от конструктивистской.
6. Сегодняшние культуральные исследования являются конструктивистским знанием.
7. Российская культурология в целом является реалистичным знанием.
8. Российская культурология, как и все гуманитарное знание в целом, стоит перед выбором пути, это выбор между конструктивизмом и реализмом. Этот выбор должен осуществляться принципиально, осознанно, принципиально, на основе теоретической дискуссии в масштабах всего культурологического сообщества.

### **1.3. Реалистичная культурология как современное знание и как знание о современности**<sup>314</sup>

К общей картине реализма в культурологии нужен ряд дополнений. Важнейшие из них связаны с проблемой времени. Прошлое, настоящее, будущее. Связь прошлого с будущим – ключевая проблема современного теоретического знания, с решением и с исходной постановкой этой проблемы связаны самые главные гуманитарные конфликты последних пяти-семи десятилетий. Человеческая цивилизация переживает эпоху Раскола, и линия разлома проходит именно здесь, в том, как мы понимаем современность. Или

<sup>313</sup> Румянцев О.К., Шеманов А.Ю. Введение. Между классической философией культуры и постмодернистской культурологией. С. 13.

<sup>314</sup> Материалы параграфа представлены в статьях: Мартынов В.А. Возможна ли реалистичная культурология современности (статья первая)? // Общество, Среда. Развитие. 2022. № 2; *Его же*. Возможна ли реалистичная культурология современности (статья вторая)? // Общество. Среда. Развитие. 2022. № 3; *Его же*. Культурология «начерно, шепотом» // Идеи и идеалы. 2022. № 3; Лехнер Ю. А., Мартынов В. А. «Срок жизни истин — двадцать-тридцать лет...» (заметки о новой книге, вышедшей в серии «Исследования культуры», и о российской культурологии) // Вопросы культурологии. 2016. № 10.

мы понимаем современность как место встречи прошлого и будущего, или как рубеж разрыва. Прошлое и будущее связаны, или будущее больше не нуждается в прошлом? Теоретическое знание “эпохи *la modernité*” все больше и больше склоняется к отказу от прошлого. Знание в этом случае мыслится волей к знанию будущего и только будущего. «Знание устремлено в будущее» – смысл этой формулы, объединяющей всю критическую теорию от Бенямина до Фуко и до Жижека именно в этом, в готовности полностью забыть о прошлом. Термином, вбирающим в себя накал раскольников, является словосочетание «актуальное знание». Интересно только «актуальное знание», которое пророчески возвестили миру Лакан и Фуко. Все, что было до них, – не актуально. Об этом можно помнить, но всерьез думать о неактуальном нельзя. Все прошлое – это жизненный мир, взятый в скобки и изъятый из актуальной аналитики, оно «необратимо завершено»<sup>315</sup>, оно мёртво.

Знание, структурированное принципом устремленности в будущее, оборачивается репрессивным давлением на все формы реализма. Реализм опирается на опыт, а опыт футурологическому знанию не нужен. Особенно сильным оказывается давление на реалистическую культурологию. Реалистическая культурология не боится открыто заявлять о том, что её системообразующим принципом является связь с классическим наследием. А серьезность отношения к прошлому в оптике модерного знания – это даже не симптом, но диагноз. Мы все оказывается в этой оптике империалистами, защищающими не универсальные ценности, а потерявшие легитимность имперские привилегии. Мы больны империализмом, никакого другого смысла в приверженности к классике нет и быть не может (об этом в п. 2.2). Поэтому реализм достоин только насмешки, не более.

<sup>315</sup> Слова о «необратимой завершенности» прошлого – квинтэссенция модели темпоральной структуры современности Г. Люббе (*Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М., 2016, с. 4*), а его теория современности в целом «наиболее полным... образом репрезентирует... то направление, которое можно назвать философией культуры цивилизации модерна» (*Куренной В., Румянцева М. Философия культуры Г. Люббе // Люббе Г. В ногу со временем, с. XIX*). Критику и этой оценки, и самой теории Г. Люббе см.: *Лехнер Ю., Мартынов В.А. «Срок жизни истин — двадцать-тридцать лет...».*

Понятно, что в такой оптике в принципе даже и речи быть не может о том, что реалистическая культурология хоть что-то может знать о современности, об обществе “эпохи la modernité”. Для наших оппонентов это аксиома. Реалистическая культурология с точки зрения конструктивизма – знание, целиком отрезанное от современности.

Между тем возможны иные оценки. Они исходят из того, что у реалистической культурологии есть значительный потенциал в работе над пониманием современности. Да, сегодня он остается малозаметным, и здесь есть проблема. У этого факта есть причины, есть сложная история. Но сложности не отменяют подлинность реальности.

Можно попробовать сказать об актуальности реалистической культурологии современности предельно кратко, в виде одного простого тезиса. Он будет выглядеть так: именно реалистическая культурология только и способна дать полноценную теорию современного общества<sup>316</sup>.

Далее – попытка в пределах небольшого очерка обосновать этот тезис.

\* \* \*

Что такое современность? Казалось бы, сразу, «в лоб», на такой вопрос ответить, даже попытка прямого рассуждения кажется невозможной. Но на самом деле что-то сказать можно. Так, например, вряд ли кто станет спорить, что важнейшим моментом современности является «настоящее время», время здесь-и-сейчас. Время, в котором мы пристально вглядываемся в окружающую нас действительность и пытаемся найти ответы на очевидные и не очень вызовы. Но не будет ли трюизмом такая констатация?

Нет, не будет. Потому что настоящее исторично. Фактом является то, что жить в настоящем человечество научилось очень и очень недавно. И осознание этого факта является серьезной проблемой. Если недавно, то

---

<sup>316</sup> Похожую оценку возможностей культурологии дает В.А. Щученко: «Именно культурологическая теория призвана анализировать небывшие состояния культуры во всей их реальной действительной полноте, во всей их относительной стабильности и постоянной изменчивости» (Щученко В.А. Настоящее как объект социокультурного исследования // Вестник РХГА, 2018, т. 19, выпуск. 3, с. 280). Но В.А. Щученко не ставит проблему в рамки «дихотомии Лекторского», т.е. в контекст оппозиции «реализм – конструктивизм».

когда? Из ответа на этот вопрос прямо и непосредственно вытекает понимание природы современности, того, что происходит здесь-и-сейчас. А сколько-нибудь внятного ответа нет.

Но для начала отметим, что интересные и значимые интерпретации есть. И есть серьезные указания на направление поисков. За последние тридцать лет сложилась целая дисциплина вокруг «исследований памяти», проблема времени поставлена в них более или менее всерьез. Поэтому неудивительно, что рядом с исследованиями памяти развернутые размышления об исторических границах настоящего есть. Самое монументальное из них – в недавней книге о «темпоральных режимах модерна» А. Ассман, крупнейшего эксперта в области исследований памяти и времени<sup>317</sup>. В ней дан твердый и определенный ответ: наша способность жить в настоящем начинается с Ш. Бодлера, т. е. с середины XIX в., почти точно с 1850 г. «Бодлер открывает настоящее»<sup>318</sup>. Первая глава книги А. Ассман, посвященная времени Модерна, начинается с введения, название которого таково: «Бодлеровское открытие настоящего».

Сразу скажем: очень хорошо то, что А. Ассман не ходит вокруг да около, а может сказать нечто важное вот так твердо и определенно, решительно, наотмашь, причем в самом начале размышления. Эта решительность сразу дает два результата. Фактически уже в самом начале явочным порядком сложилось определение современности: современность – это тот исторический отрезок времени, на протяжении которого люди умеют всерьез воспринимать *настоящее* в качестве первичной реальности. Второй результат: возможность фиксации точной исторической рамки. Для Алейды Ассман актуальная современность – это последние сто семьдесят лет

<sup>317</sup> Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М., 2017. Во введении к своей книге А. Ассман сообщает, что в её книге дано «сравнительное изучение культурной семантики темпоральных структур», предпринято исследование «имплицитных аксиом» восприятия времени (Ассман А. Распалась связь времен? С.16). Если бы это было так, это была бы полная культурология и сегодняшней современности, и «темпоральных режимов» иных эпох. И тогда наши размышления о реалистической культурологии современности были бы не нужны. А они нужны. Именно «имплицитные аксиомы» остались в книге А. Ассман в тени. Об этом ниже.

<sup>318</sup> Там же. С. 20.

европейской истории. Бодлер – наш современник, и он первый из современников.

Еще раз подчеркнем: размашистость А. Ассман интересна, продуктивна. Это хорошо. Не очень хорошо то, что она не права. И совсем плохо то, что она подает свой ответ как нечто несомненное, как твердую истину в последней инстанции, тогда как на самом деле такая историческая интерпретация настоящего времени является партийно ангажированной, фактически сектантской. У такой интерпретации множество весьма опасных последствий, и на них в фундаментальном исследовании лучше было бы указать. А Алейда Ассман этого не делает.

И тогда спорить с тезисом о том, что современность изобрел Бодлер, можно и нужно. И сразу понятно, с чего полемику с А. Ассман следует начать. Вряд ли имеет смысл сразу погружаться в спор по существу, когда есть занятие более простое и в то же время очевидно необходимое. Если за репликами А. Ассман громко слышен голос партии, то о партии и надо говорить в первую очередь.

Проще всего с именами, здесь размашистость А. Ассман заносит её в крутейший вираж, дает особенно яркий итог, здесь все особенно выразительно и интересно. Самое риторически эффектное место в её книге как раз об этом, об именах, точнее, об одном имени. Основы теории «темпорального режима Модерна» она начинает строить с изложения идеи Р. Козеллека «разрыва преемственности» между старым миром и новым, модерным<sup>319</sup>. И сразу после фиксации этой формулы заявляет, что, если бы историкам давали Нобелевскую премию, то «формула Козеллека могла бы

---

<sup>319</sup> Смысл «разрыва» – переход от практик культивирования бытия в «пространстве опыта» к практикам, актуализующим пребывание в «горизонте ожидания». В русском переводе фундаментальной работы Р. Козеллека о становлении современного понятия «История» о времени «разрыва» сказано так: это те годы, «когда традиционное пространство опыта все менее совпадало с быстро возрастающими ожиданиями относительно будущего» (Козеллек Р. Образование современного понятия истории. История как одно из основополагающих понятий Новейшего времени // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2-х т. Т. 1. М., 2014. С. 218).



получить заслуженную награду»<sup>320</sup>. Вот так, ни больше, ни меньше. Козеллек – гений, его авторитет непререкаем. Причем главная его заслуга, по А. Ассман – создание культурологии современности. О Райнхарте Козеллеке тогда и речь. О его теории и истории современности.

Сразу проблема. Р. Козеллек – авторитетный ученый, его концепция более чем популярна<sup>321</sup>. Те, кто знаком с ней хотя бы всего контурно, уже могли удивиться: нет ли уже здесь противоречия в нашем изложении? Известно, что в модели Козеллека первичный акцент сделан не на середине XIX, а на другой датировке, на второй половине XVIII в., почти точно на 1770 г. «С середины XVIII века классические топосы в корне изменили свое значение»<sup>322</sup>. «Начиная примерно с 1770 года появляется множество новых слов и новых значений слов: это – свидетельства нового осмысления мира, и они приводят в движение весь язык»<sup>323</sup>. Как это сочетается с отсчетом современности от Бодлера? Противоречие? Да, но это противоречие не А. Ассман и не наше, это сложности самой модели. Реально рубежей перехода до-современности в современность у Козеллека несколько. Начинает Козеллек действительно с помещения рубежа в 1770 г., но дальше идут уточнения и дополнения. Вначале говорится, что подлинно «новое представление о статусе опыта», противопоставленное «ожиданиям будущего», появилось в результате осмысления опыта Великой Французской революции, т.е. около 1800 г.<sup>324</sup>. А затем следуют несколько десятков страниц, посвященных «исторической науке, достигшей своего зенита в Германии в XIX веке»<sup>325</sup>, о времени Л. Ранке, Л. Штайна и Я. Буркхардта.

<sup>320</sup> Ассман А. Распалась связь времен? С. 111.

<sup>321</sup> См.: Бедкер Х.Э. Размышления о методе истории понятий // История понятий, история дискурса, история метафор. М., 2010. Дубина В. Из Билельфельда в Кембридж и обратно: пути утверждения. «История понятий» в России. Послесловие // История понятий, история дискурса, история метафор. М., 2010; Копосов Н. История понятий вчера и сегодня // Исторические понятия и политические идеи в России XVI-XX веков. СПб., 2006.

<sup>322</sup> Козеллек Р. Введение // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2-х т. Т. 1. М., 2014. С. 25.

<sup>323</sup> Там же. С. 27.

<sup>324</sup> Козеллек Р. Образование современного понятия истории. С. 172, 173, 219.

<sup>325</sup> Там же. С. 198.

Именно тогда появляется возможность «фундаментального определения всякого опыта и ожидания»<sup>326</sup>. Решающий рубеж «приходится именно на эти годы, когда традиционное пространство опыта все менее совпадало с появлявшимися и быстро возраставшими ожиданиями относительно будущего»<sup>327</sup>. А время Буркхардта – это и есть время Бодлера, и тогда итоговое определение границы, отделяющей до-современность от современности, у Р. Козеллека не противоречит указанию А. Ассман на Бодлера. И тогда значимость слов о 1770 г. как о рубеже, который «привел в движение весь язык», снижается.

Здесь время и место сказать несколько слов об аналитике и Р. Козеллека, и А. Ассман как о системном целом. О логике.

Прежде всего о логике Р. Козеллека. Когда А. Ассман говорит об аналитике Козеллека, что в ней «подвергнута принципиальной рефлексии сама практика проведения темпоральных разграничений»<sup>328</sup>, она преувеличивает. Логика реальной практической аналитики Козеллека не такова. И это и есть то главное, что приводит в итоге к противоречиям. Да, Р. Р. Козеллек – большой ученый, теоретик, принявший участие не в одном, а в нескольких «поворотах» на пути становления современного знания. Поэтому в его научном облике есть несколько ипостасей. Но те первичные установки, которые формируются вместе с личностью и являются родными, остаются. И оказываются определяющими. Родной для Р. Козеллека средой была прежде всего среда академического цеха. И тогда это систематизаторство, уходящее корнями в позитивизм XIX в. и еще дальше, в XVIII-й. Отсюда, в частности, природа материализма Козеллека. Мимо марксизма и его пафоса социальности и ориентира на политэкономия начинающий ученый второй половины XX в., стремящийся быть на уровне всех методологических вызовов, пройти не мог, и поэтому Козеллек стал близким к марксизму и социологом, и политэкономом. Но при этом стремление Маркса к

<sup>326</sup> Там же. С. 214.

<sup>327</sup> Там же. С. 218.

<sup>328</sup> Ассман А. Распалась связь времен? С. 109.

установлению системных связей везде, где возможно, осталось Козеллеку чуждо. Его систематизаторство осталось по существу позитивистским, накопительским. Цели его грандиозного «Словаря» аннотированы так: «описание современного мира посредством языка»<sup>329</sup>, – и это более чем серьезно, дело именно в языке и в слове, но вот вопрос: как понимаются и язык, и слово? Для круга авторов «словаря Козеллека» смысл слова – это то его значение, которое фиксируется в лингвистических словарях, и задача – учесть всю массу именно таких значений, то есть языковую норму. «История понятий как метод социальной истории должна сосредоточивать свое внимание прежде всего на изменениях языковой нормы»<sup>330</sup>.

Для понимания методологических принципов «словаря Козеллека» очень важна оговорка во введении: «Позитивистская “инвентаризация” существующих понятий... не являлась самоцелью составителей, хотя и ей находится место в статьях»<sup>331</sup>. Уточнение: именно позитивистской «инвентаризацией» все и ограничилось, потому что аналитике, имеющей дело только с «языковой нормой», иное недоступно. Это и есть основание для ответа Козеллеку. Потому что статистика «изменений языковой нормы» неинтересна. Это всего лишь статистика абстракций, слов-эрзацев. М. Бахтин еще сто лет назад объявил такое понимание слова, ограниченное ориентиром на «языковую норму», глубоко устаревшим и неуместным в серьезной гуманитарной аналитике. «Слово не довлеет себе как некая абстрактная лингвистическая величина»<sup>332</sup>; лингвистика «имеет дело с абстрактным, голым словом и его же моментами», «целостный смысл слова и его

<sup>329</sup> Козеллек Р. Введение. С. 25.

<sup>330</sup> Гумбрехт Г.У. Современный. Современность // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2-х т. Т. 1. М., 2014. С. 295.

<sup>331</sup> Козеллек Р. Введение. С. 32.

<sup>332</sup> Волошинов В. Слово в жизни и слово в поэзии // Из истории советской эстетической мысли. 1917-1932. М., 1980. С. 386. Эта статья, опубликованная впервые В. Волошиновым в 1926 г., связана с кругом текстов, которые принято называть «бахтинским девтероканоном». О современных спорах и вокруг этого «канона», и самого Бахтина, о допустимости связывать тексты, опубликованные В. Волошиновым, с Бахтиным, см.: Мартынов В.А. Эпистемология критики (очень полемические заметки о новой книге про Михаила Бахтина) // Вестн. Ом. ун-та. 2018. Т. 23. № 2.

идеологическая ценность – познавательная, политическая, эстетическая – недоступны для этой точки зрения»<sup>333</sup>. Потому что «слово непосредственно соприкасается с жизненным событием и сливается с ним в неразрывное единство»<sup>334</sup>. Значение слова как «слова общезначимого обезличенного языка», его «прямой предметный и экспрессивный смысл», – это «лживое обличие слова»<sup>335</sup>. «Кто говорит и при каких обстоятельствах говорит – вот что определяет действительный смысл слова»<sup>336</sup>.

Аналитика, не учитывающая конкретики контекстов слова, обречена на то, чтобы остаться поверхностной регистрацией абстракций. В «словаре Козеллека» именно такая работа является нормой. Поэтому учет изменений понятий в статьях его знаменитого «словаря основных понятий» оказывается поверхностно-регистраторским. Это ведет к эклектике и прямым противоречиям.

Нормальная интеллектуальная честность заставляет Р. Козеллека снова и снова указывать на 1770 г., уж слишком много там всего происходит. Но при этом совершенно непонятно, что с этим делать. Вот просто простая куча фактов, и все. Нужны объяснения, а их нет, Козеллек их и не ищет. Причина понятна: вульгарный позитивизм с железной необходимостью приводит его (как социального историка второй половины XX в.) к историческому материализму. Который неизбежно оказывается таким же вульгарным: все и вся надо объяснять динамикой техники. Только техника интересна! «Именно технический прогресс с его последствиями есть то, из чего проистекает для нас субстрат “истории как таковой”»<sup>337</sup>. Все, что не объясняется прямо изменениями в технике, незначимо.

Поэтому из трех вариантов разрыва между до-современностью и современностью, между которыми мечется Козеллек (1770-й год; 1800-й;

---

<sup>333</sup> Там же. С. 387.

<sup>334</sup> Там же. С. 386.

<sup>335</sup> Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 212.

<sup>336</sup> Там же. С. 212.

<sup>337</sup> Козеллек Р. Теория и метод определения исторического времени // Логос. 2004. № 5 (44). С. 121.

1830-1840-е гг.), всерьез оказывается интересен только последний. Потому что именно на это время приходится бурное становление одной из научно-технических революций. А, поскольку именно «технический прогресс» «отличает то, что мы называем современностью»<sup>338</sup>, то подлинно всерьез современность начинается с 1830-1840-х годов. Это фиксирует Г.У. Гумбрехт, впоследствии популярный философ, а в 1970-е – младший сотрудник «Словаря» и преданный ученик Козеллека: «Козеллек объясняет трансформацию переживания времени» в 1830-1840-е гг. «приспособлением к “эмпирическим данностям все более технизирующегося мира”»<sup>339</sup>.

Что же тогда делать с «революцией» 1770-го года? А ничего. Нормальная честность заставляет Козеллека указать на этот рубеж, сказать, что там много чего, «много новых слов». Но эта масса новшеств остается простым «чем-то», пустой абстракцией. Без объяснения техническими новшествами иное в мире Козеллека невозможно.

А теперь реальность истории Модерна. На самом-то деле очень хорошо известно, что произошло в 1770-е годы. Именно тогда был открыт историзм, на что решительно указал Ф. Мейнеке еще в 1948 г.<sup>340</sup>. Но дело в том, что Мейнеке приходит к такому выводу, опираясь фактически на принципы системного анализа. А позитивисту Козеллеку это глубоко чуждо, антипатично и непонятно. Его интересует только статистическая регистрация языковой нормы, а статистика употребления слова «историзм» появляется существенно позже<sup>341</sup>, поэтому никакой связи с понятием историзма трансформации 1770-х годов Козеллек не хочет видеть и не видит. Именно поэтому все эти новшества остаются для него простой кучей фактов. Не помнить об этом рубеже нельзя, но и всерьез принять его невозможно. Остановиться на нем нельзя. Поэтому нужен еще один разрыв, подлинный. Так появляется указание вначале на 1800-й год, затем на 1830-1840-е.

<sup>338</sup> Там же. С. 121.

<sup>339</sup> Гумбрехт Г.У. Указ. соч. С. 296.

<sup>340</sup> Мейнеке Ф. Возникновение историзма. СПб., 2013.

<sup>341</sup> Козеллек Р. Образование современного понятия истории. С. 222-223.

Реальность движения логики в фундаментальном монографическом обзоре Козеллека открытий современности – почти хаотичное движение от одного «разрыва» к другому<sup>342</sup>.

Поэтому неудивительно, что регистрация «разрывов» начинает выглядеть работой, которая может быть продолжена и дополнена. Уже в 1970-е свое дополнение делает Г.У. Гумбрехт. Сохраняя идею значимости «хиатуса»<sup>343</sup> 1830-х годов, он трактует его как финишную отделку, не отменяющую более ранние разрывы, «как один из «шагов»<sup>344</sup>. При этом он предлагает первым «шагом» считать не 1770-й, а 1700-й год. «Переломным пунктом в развитии понятия о современном... нам показался бы именно спор “древних и новых”»<sup>345</sup>, т.е. дискуссия французских «архаистов» (условно) и «новаторов» (условно), продолжавшаяся более двадцати лет, пик которой пришелся как раз на 1700 г.

Сразу очень краткая критика. «Открытие» Гумбрехта ошибочно. Спор о «древних и новых» не стал преодолением значимости античности, а, наоборот, как раз и является знаком того, что конвейер воспроизводства античных норм продолжал в 1700 г. работать с безукоризненной регулярностью. Сам принцип спора, соревновательности – важнейший признак античного нормативизма<sup>346</sup>. Да, победа в соревновании важна, но еще важнее те координаты, в которых соревнование становится возможным. От игры нужно перейти к её правилам. И тогда уточнение таково: фиксация важности самой античной привычки соревноваться – это структуралистский ход, итог работы логики, привыкшей к системному-структурному анализу как к норме. А у Гумбрехта логика иная. Как и для Козеллека, первичной в

<sup>342</sup> Реально еще одним разрывом, причем важнейшим, для Р. Козеллека является рубеж начала Нового времени, 1500-й год. Это – предмет отдельного разговора.

<sup>343</sup> Термин Р. Козеллека. «Хиатус» – синоним «разрыва».

<sup>344</sup> Гумбрехт Г.У. Указ. соч. С. 296.

<sup>345</sup> Там же. С. 295.

<sup>346</sup> «Понятие “состязание – одна из важнейших универсалий литературной жизни под знаком рефлексивного традиционализма», от продолжавшейся от античности до «ренессанса, барокко и классицизма» – Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература. литература // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 5.

аналитике гумбрехтовского дискурса о модерне является накопительная систематизация, позитивистская. Первичен учет «всех фактов». В этом все дело. Его исследование современности – это, прежде всего, учет всего, что говорят, преимущественно того, что говорят словари<sup>347</sup>. Увидеть реальность сквозь вязкий туман «всех слов» невозможно<sup>348</sup>. Реальный итог накопительской систематизации – эклектика.

Попыткой превращения нужды в добродетель и катастрофы в победу является концепция современности А. Ассман. У Р. Козеллека в 1970-е не было среди инструментов слова «постмодерн» и всех благ, которые оно дает, у А. Ассман оно есть, и поэтому эклектику можно не прятать, можно ей любоваться. А еще можно спрятаться за риторику Делёза, за красоту ризом и «множественных модерностей». Тогда Модерн – это «кластер разнородных импульсов, ценностей, программ и практик, которые прямым или опосредованным образом взаимодействуют в истории модернизации»<sup>349</sup>. Поэтому «открытий» современности у А. Ассман много, восемь. Впервые Модерн явился в мир в Ветхом завете<sup>350</sup>. Во второй раз – в Новом завете. И т.д. Исходный козеллековский «хиатус», разрыв истории в конце XVIII в., – это пятый этап в ряду явлений Модерна<sup>351</sup>. Затем научно-техническая революция XIX в., затем «модернизационный сдвиг», «инициированный художниками-авангардистами»<sup>352</sup>. Последнее, восьмое, явление Модерна –

<sup>347</sup> См.: Гумбрехт Г.У. Указ. соч. С. 271.

<sup>348</sup> В конце наших критических замечаний о концепции модерна Г. Гумбрехта нужно сказать несколько слов о положительных моментах его логики. Его указание на 1700 г. в качестве тектонического рубежа – это в том числе и очень красиво. По существу это означает признание прав культуры на собственное развитие в соответствии со своими имманентными законами. И тогда это фактически признание первичности культурологического анализа в понимании исторических процессов. Это очень важно. Важна возможность дистанцироваться от упрощений, от которых не в состоянии избавиться социологи.

<sup>349</sup> Ассман А. Распалась связь времен? С. 75.

<sup>350</sup> «Первоначалом модернизации послужил исход иудейского монотеизма из мира политеистических культур» – Ассман А. Распалась связь времен? С. 76.

<sup>351</sup> Ассман А. Распалась связь времен? С. 81-82.

<sup>352</sup> Там же. С. 83.

потребительский бум после «экономического чуда» 1960-1970-х годов<sup>353</sup>. Такая вот теория.

Почему это плохо? Потому что безразлично к реальности истории. И тогда не только не корректно, но и опасно. Мир и иудаизма, и греческо-римской античности является традиционалистским, а не модерным. Выдернутые из системного целого частности не могут замылить эту разницу. По существу А. Ассман пытается отменить различие между традиционализмом и модерном, а это та степень игровой веселости, которая чревата тяжелыми последствиями. Традиционализм можно попытаться нарисовать милым и симпатичным и тогда попытаться сегодня жить по этим милым законам. Но традиционализм, реконструированный сегодня, не будет аутентичным традиционализмом, он будет модерным традиционализмом. Он будет тоталитарной утопией, более тоталитарной, чем те варианты модерного тоталитаризма, которые человечество смогло пережить<sup>354</sup>. Теория восьми «кластеров Модерна» А. Ассман еще более эклектична, чем модели Р. Козеллека и Г. Гумбрехта<sup>355</sup>, и еще более опасна своими последствиями.

Но эклектика новых и новейших теорий современности – это не самое худшее. Хуже то, что итогом новейшего дискурса о современности является потеря самой современности как таковой, её аннигиляция. Это так. Но прежде, чем говорить о том, как это происходит в новых и новейших работах, нужно попытаться сделать очерк «партийного бэкграунда» новейшей культурологии современности, потому что в этом все дело. Потеря современности в качестве итога «дискурса о Модерне» – не личное изобретение Р. Козеллека, Г. Гумбрехта, А. Ассман. Это твердая партийная норма, заданная «партийным руководством», «критической теорией» в её

<sup>353</sup> Там же. С. 84-85.

<sup>354</sup> С.С. Аверинцев выразительно говорил об этом еще в 1980-е годы.

<sup>355</sup> О прямых противоречиях модели А. Ассман мы не говорим. А их множество. Эклектика не может не дать противоречий. Например, такое: как можно в начале книги сообщить, что до Бодлера европейский человек не умел жить в *Настоящем*, вообще не знал его, а затем объявить, что Модерн появился за две с лишним тысячи лет до Бодлера? Ведь тогда первооткрыватели Настоящего – Авраам, Исаак и Иаков! Или мир Модерна может обходиться без Настоящего? Но ведь «Модерн подразумевает... позицию настоящего» (Ассман А. Распалась связь времен? С. 25)!



сегодняшнем понимании<sup>356</sup>. Так же, как и культ Бодлера в качестве первооткрывателя общества модерна, восходящий к В. Беньямину и поддержанный Т. Адорно. Отсюда и заявление А. Ассман об «открытии настоящего» Бодлером, отсюда похожие декларации Г.У. Гумбрехта<sup>357</sup>, у Ф. Джеймисона<sup>358</sup>, Д. Харви<sup>359</sup> и т.д.

\* \* \*

Для сегодняшнего понимания современности имя В. Беньямина является ключевым. Именно В. Беньямином<sup>360</sup> был осуществлен «революционный скачок» в мир сегодняшнего «актуального» понимания современности. Каждое мнение Беньямина о современности сегодняшним «актуальным философствованием» воспринимается как прямое руководство к действию. Так, именно отсюда, из преданной любви Беньямина к Бодлеру, произрастает уже известный нам культ Бодлера в качестве «первооткрывателя современности».

Сама же «революционность» Беньямина в понимании современности заключается в подчинении многообразия воплощений бытия в историческом времени простой бинарной схеме. Для Беньямина не существует ничего, что не играло бы свою роль в мистерии противостояния полностью неживого прошлого будущему. Главная опасность для современной цивилизации – вторжение прошлого (в терминах Беньямина «сакрального») в современность. Это совсем губительно, это и есть сущность фашизма, и тогда плохим делом будет любая работа над сохранением и культивированием островков прошлого в современности. Техника, героизированная в трактате «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости», ценна для Беньямина тем, что она может спасти человечество от островков

---

<sup>356</sup> Сегодняшняя критическая теория восходит к критической теории Франкфуртской школы, к В. Беньямину, но, помимо ранней критической теории, она включает в себя «французскую теорию», т.е. постструктурализм от Ж. Лакана и М. Фуко до С. Жижека.

<sup>357</sup> Гумбрехт Г.У. Указ. соч. С. 290-291.

<sup>358</sup> Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. М., Екатеринбург, 2014. С. 128-130.

<sup>359</sup> Харви Д. Состояние постмодерна. Исследование истоков культурных изменений. М., 2021.

<sup>360</sup> Обстоятельную критику аналитики В. Беньямина см. в п. 2.1., здесь несколько необходимых слов о его понимании времени: прошлого, будущего, современности.

сакрального<sup>361</sup>, опасных тем, что каждый такой островок может стать плацдармом для вторжения сакрального в современность. У Беньямина вся логика исходит из логически чистой дихотомии: «мир сакрального» / «мир современности». А современность является действительно полноценной современностью только тогда, когда устремлена в будущее<sup>362</sup>. Тогда если мы не авангардисты, то мы сразу же становимся ретроgrадами и верующими в магию идолопоклонниками, а вслед за этим – фашистами. Нам дано быть либо авангардистами, либо фашистами, третьего не дано.

Для современности как для Дома Настоящего в этой алармической картине места не остается. В чем можно согласиться с А. Ассман, так это в том, что настоящее, т.е. время «здесь и сейчас» – это «единственное место, где происходит реальная жизнь и воспринимается окружающая нас действительность»<sup>363</sup>, где все определяют «сосредоточенное внимание» и «неторопливое рассмотрение»<sup>364</sup>, то есть то, что обычно называется рациональностью. А рациональность – это как раз то, с чем воюет Беньямин. Поэтому и современности у него фактически нет, подлинно можно существовать только на пути в будущее, в революционном порыве.

Ученик и друг В. Беньямина Т. Адорно всю свою жизнь проповедовал ту же алармическую бинарную логику, исходящую из чистого, свободного от полутонов противостояния в дихотомии «мир сакрального – мир будущего». В его декларациях все катастрофы двадцатого века – порождение сил, прячущихся в тени сакрального. В «Диалектике Просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймера вся история человечества оказывается провалом в бытии, неинтересной пустотой именно потому, что, точно так же, как у Беньямина,

<sup>361</sup> Главное положение первой половины трактата таково: «Техническая революция произведения искусства впервые в мировой истории освобождает его от паразитарного существования на ритуале» – Беньямин В. Девять работ. М., 2019. С. 150-151.

<sup>362</sup> «Произведение искусства обладает ценностью лишь постольку, поскольку в нем проблескивают отсветы будущего» – там же, с. 182.

<sup>363</sup> Ассман А. Распалась связь времен? С. 34. Ср.: «Онтологически прошлого и будущего нет, а имеется одна только современность» – Павлов А.В. Заметки о современности. Критерии современности // Социум и власть. 2013. № 1. С. 12.

<sup>364</sup> Ассман А. Распалась связь времен? С. 30-31.

не остается места для рациональности. Вся история становления рационального человеческого контроля над миром вещей – это история торжества Власти и Насилия. «Просвещение относится к вещам точно так же, как диктатор к людям»<sup>365</sup>. Потому что «господство в сфере понятия выстраивается на фундаменте господства в действительности»<sup>366</sup>. Спасает только то же, что у Бенямина, пребывание в революционном прорыве в будущее. Энергия отрицания прошлого «взвизгивается всепоглощающим смерчем»<sup>367</sup>. История Модерна – та же, что у Бенямина. «Адорно датирует начало Модерна приблизительно 1850 годом, смотрит на него глазами Бодлера»<sup>368</sup>.

У Г. Маркузе накал противостояния мертвого прошлого и светлого будущего достигает еще большего напряжения, чему Бенямина и Адорно. «Марксизм должен отважиться дать такое определение свободы, которое позволило бы людям осознать и признать её в качестве того, чего... не существует нигде»<sup>369</sup>. Интересно только то, что находится целиком в будущем, что ни одним из моментов не присутствует в настоящем. Здесь и сейчас нам делать нечего, спастись можно только убегая в будущее.

О том, насколько сегодня актуален алармизм Бенямина, Адорно и Маркузе, можно судить по работам Ю. Хабермаса о «проекте модерна». История Модерна у него иная, но бинарная линейная логика та же, восходящая к Бенямину и Адорно. «Мыслители по-прежнему подразделяются на группы в зависимости от того, придерживаются ли они идей Просвещения,... или же они поставили крест на проекте модерна»<sup>370</sup>. Весь доклад Хабермаса «Модерн – незавершенный проект» прежде всего – признание в преданности заветам Т. Адорно, Учителя.

<sup>365</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М., СПб., 1997. С. 22-23.

<sup>366</sup> Там же. С. 28.

<sup>367</sup> Адорно Т. Эстетическая теория. М., 2001. С. 37.

<sup>368</sup> Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Хабермас Ю. Политические работы. М., 2005. С. 8.

<sup>369</sup> Маркузе Г. Конец утопии // Логос. 2004, № 6 (45). С. 23.

<sup>370</sup> Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект. С. 18.

От неомарксистского утопизма Беньямина-Адорно-Маркузе-Хабермаса бинарная логика понимания времени достается в наследство постструктурализму, который полностью находится в русле алармических настроений «критической философии» франкфуртской школы. Причем именно в беньяминовском предельно остром напряжении разрыва времени между мертвым прошлым и будущим. Для Фуко всё, что не ест революционный скачок в будущее – то сразу и фашизм<sup>371</sup>. Места для современности, как и у Беньямина, не остается в принципе.

А затем этот алармизм достается в наследство всему современному гуманитарному знанию. Это не всегда осознается, но это так. Да иначе и быть не может, учитывая степень того культа, который на исходе 1970-х годов сложился вокруг имен Беньямина и Фуко, который сегодня правит бал в масштабе всей западной гуманитаристики. Не попасть в зависимость от беньяминовского-фуколдианского понимания-чувства времени в этих обстоятельствах невозможно. Поэтому бинарная алармистская логика в понимании современности сегодня тотально господствует.

Особенно это бросается в глаза при чтении трактатов о «темпоральных режимах модерна». Простите, вопрос: зачем Козеллеку раскланиваться перед иконами постструктурализма? Он существенно старше Фуко, институционально он находится внутри очень хорошо защищенного и устроенного инфраструктурно цеха, внутри немецкого исторического академизма. Кланяться перед Фуко в таком положении как бы не по чину. Козеллек и мог, и должен был вообще не заметить моды на постструктурализм. Но нет, алармистские мотивы, predeterminedенные беньяминовской бинарной логикой и абсолютизированные постструктурализмом, у Козеллека повсеместны. По Козеллеку, разрыв между переживанием опыта и ожиданиями будущего на протяжении последних двухсот лет непрерывно возрастает, и он фиксирует маркеры

---

<sup>371</sup> См. п. 2.2.

этого процесса как признаки современного передового мышления<sup>372</sup>, поглощение ожиданием опыта им очевидно приветствуется<sup>373</sup>. Та же логика, требующая выбирать между подлинно актуальным будущим и мертвым прошлым, у Г.У. Гумбрехта<sup>374</sup>. И тогда места для современности не остается. Современность – это «мгновение выбора одной из открытых возможностей для созидания будущего». И в академической социальной истории вместо трезвого внимания к действительности, к настоящему, – алаические пугалки, зовущие в Утопию.

Новейшей теорией утрата современности фиксируется еще решительнее, чем у Козеллека и Гумбрехта. «Настоящее сводится к лишенному продолжительности мгновению»<sup>375</sup>. При этом сам этот факт рисуется в розовых тонах, без всякой примеси темных тонов. Все благостно. О проблемах, сопровождающих такой взгляд на мир, ничего не говорится. Простите, это как? Почему здесь же немедленно не сказано ничего об иных взглядах на ту же проблему? А они не просто есть, они не где-то сбоку на далекой периферии знания, они в самом центре. Так, по Э. Хюлланду, «моментальное время» – «тирания». Современному человеку «приходится пересматривать представление о себе чуть ли не каждый день, ... он свободен в своем выборе, но и обречен выбирать. Наш время создает постоянный, изнуряющий поток информации, предоставляющий богатые возможности настолько же, насколько ему не хватает внутренней взаимосвязи»<sup>376</sup>. У Э. Тоффлера есть слова о состоянии «отчаяния», которое сопровождает современного человека в погоне за будущим. Если все подлинно серьезное благо дается только будущим, то не быть первым в очереди тех, кто дожидается этих благ, нельзя. Вдруг все блага от доступа к невиданному достанутся другим? Вдруг я не успею? А вдруг другие будут более

<sup>372</sup> Козеллек Р. Образование современного понятия истории. С. 218.

<sup>373</sup> Там же. С. 221.

<sup>374</sup> Анализировать концепты как варианты понимания современности следует в зависимости от того, «ориентируются ли эти... концепты на модели прошлого или на задачу созидания будущего» – Гумбрехт Г.У. Указ. соч. С. 293.

<sup>375</sup> Ассман А. Распалась связь времен? С. 25.

<sup>376</sup> Хюлланд Э. Тирания момента. Время в эпоху информации. М., 2003. С. 42.

расторопны, чем я? Поэтому в современном мире все «отчаянно пытаются быть там, “где происходят события”»<sup>377</sup>. «Государства, корпорации, университеты, города, неправительственные организации и отдельные люди полагают, что они не могут позволить себе пропустить будущее»<sup>378</sup>.

Восторженный оптимизм в оценки жизненного мира, тотально подчиненного взгляду в будущее и только в будущее, неуместен. Вовсе не очевидно, что такой мир может быть устойчив, что у него есть шансы на выживание. Ответов на вызовы, заданные осознанием вызовов «шокирующего будущего», нет.

То, что серьезной теории современности не получилось ни у Р. Козеллека, ни у Г. Гумбрехта, ни у Г. Люббе, ни у А. Ассман, лучше всего видно в том, что все в итоге заканчивается сентиментальными ламентациями о большей-меньшей текучести времени, все сводится к количеству (скорости течения времени), лишенному качественной определенности. В сухом остатке решающим оказывается утверждение о том, что в эпоху модерна время течет быстрее, чем раньше. «Аспект ускорения занимает в дискурсах о времени и Модерне настолько большое и важное место, что чаще всего характеристика темпорального режима Модерна сводится именно к этому признаку»<sup>379</sup>. Особенно регулярно это «сведение» у Г. Люббе<sup>380</sup>, но этот мотив определяет тональность и «Словаря Козеллека». «Новое время» «отличалось ускоренным изменением опыта»<sup>381</sup>. «”Общим знаменателем” изменившегося представления о современности» в эпоху модерна «стал “опыт ускорения”»<sup>382</sup>. «Модерн означает прежде всего интенсификацию восприятия времени»<sup>383</sup>.

Кратко отметим, что те же сантименты о скорости времени в Модерне – итог социологического конструирования современности. Этот итог твердо

<sup>377</sup> Тоффлер Э. Шок будущего. М., 2002. С. 50.

<sup>378</sup> Урри Д. Как выглядит будущее? М., 2018. С. 9

<sup>379</sup> Ассман А. Распалась связь времен? С. 153.

<sup>380</sup> См.: Лехнер Ю., Мартынов В.А. «Срок жизни истин – двадцать-тридцать лет».

<sup>381</sup> Козеллек Р. Введение. С. 26.

<sup>382</sup> Гумбрехт Г.У. Указ. соч. С. 265.

<sup>383</sup> Ассман А. Указ. соч. С. 19.

зафиксирован в книге самого популярного социолога последнего полувека З. Баумана «Текучая современность». «Современность была рождена под звездами ускорения и завоевания земли, и эти звезды образуют созвездие, которое содержит всю информацию о ее характере, поведении и судьбе»<sup>384</sup>. Та же лирическая риторика, но в целом менее драматично окрашенная – у Э. Гидденса. «Скорость изменений в условиях современности предельна»<sup>385</sup>. В целом хорошей книге о постмодерне Д. Харви «теория» времени – та же, это все те же риторические пассажи об «ускорении», только получившие основания в «Капитале» Маркса: «История капитализма характеризовалась ускорением ритма жизни»<sup>386</sup>

Модерное знание, попавшее в плен конструктивистских иллюзий, в принципе не способно внятно описывать реальность. Поэтому неудивительно, что неосознанной остается реальность собственного бытия,

<sup>384</sup> Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008. С. 123.

<sup>385</sup> Гидденс Э. Последствия современности. М., 2011. С. 117. Социологические подходы к проблеме современности, разумеется, заслуживают рассмотрения, не ограниченного упоминанием имен З. Баумана и Э. Гидденса. Но в другой диссертации. В этой возможна только краткая справка. Мотивировкой этой краткости являются не только формальности, есть и содержательные основания. Материал этого параграфа позволяет дать краткую критику социологических (и философских) теорий модернизации. Её основанием является следующий тезис: общим знаменателем множества социологических моделей современности является термин «модернизация», используемый в качестве ключевого. Размазывание современности на четыре-шесть-десять столетий тогда – непереносимое следствие. Это хорошо видно в монументальном обобщении теорий модернизации, осуществленном В.Г. Федотовой (*Федотова В.Г. Модернизация и культура. М., 2016*). Операционные термины второго порядка в её модели – «традиция» и «инновация» (*Федотова В.Г. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 12*). В.С. Любченко, давший исторический комментарий к работам В.Г. Федотовой, описывает существо модернизации так: «В ходе модернизации происходит переход к современному обществу, которое характеризуется прежде всего ориентацией на инновации» (*Любченко В.С. Человек в обществе Модерна. Новочеркасск, 2003. С. 7*). Т.е. доминирование традиций над инновациями – это состояние досовременных обществ, а «преобладание инноваций над традициями» – это сущность современности (там же, с. 7). И там, и там – смесь. Строгое определение современности в этих терминах в принципе невозможно (особенно это очевидно в монографии М.В. Рендл – *Рендл М.В. Трансформация современности: модерн и постмодерн как социокультурные феномены. М., 2016*). Из этой оценки не следует, что необходимо вообще отказаться от понятия модернизации. Но определенно следует, что для понимания современности всерьез социологическая аналитика должна быть дополнена культурологической. Но даже и культурологическая аналитика страдает, как у Д. Харви, если догматически посажена на термин «модернизация».

<sup>386</sup> Харви Д. Состояние постмодерна. С. 394.

собственной современной идентичности. Об этом – небольшой сюжет, не кейс, скорее, казус. О значимости системного подхода и о тупиках половинчатой системологии. Речь пойдет о модели еще более значимой и общеизвестной, нежели теория современности Р. Козеллека. Об идее постколониальной критики Э. Саида, изложенной в его книге «Ориентализм»<sup>387</sup>, и ставшей почти библией новейшего гуманитарного знания.

\* \* \*

Если уж кто из западных гуманитариев заслужил Нобелевскую премию, так это в первую очередь именно Э. Саид. Его идеи были решающим фактором в тех фундаментальных трансформациях, которые пережило гуманитарное знание в последние сорок лет. А для культурологии особенно важно то, что проект культуральных исследований Бирмингемского центра CCCS стал радикально современным именно под прямым влиянием саидовского постколониализма<sup>388</sup>. То есть Э. Саид – один из главных творцов сегодняшней западной культурологии.

Прежде всего о логике Э. Саида. Она системно-структуралистская. Это надо отметить, поскольку автор «Ориентализма» хотел бы быть постструктуралистом, а это подразумевает отказ от регулярных структуралистских процедур. А Саид от них не отказывается, он остается в первую очередь структуралистом. Но системология Саида непоследовательна и половинчата<sup>389</sup>.

Вот общеизвестные факты. До 1760 г. народная поэзия не могла вызвать у просвещенного интеллектуала ничего другого, кроме отвращения. После 1770 г. мода на фольклор становится повсеместной, она получает теоретическое обобщение у Гердера, так появляется новая наука – фольклористика. До 1760 г. столь же отвратительным казалось все, связанное

<sup>387</sup> Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006.

<sup>388</sup> Обстоятельный анализ аналитики Э. Саида см.: п. 2.3. См. также: Мартынов В.А. Культурология и постколониальные исследования. Статья 2 // Человек. Культура. Образование. 2022. № 2 (44).

<sup>389</sup> О методологии Э. Саида см.: Мартынов В.А. Культурология и постколониальные исследования. Статья 1 // Человек. Культура. Образование. 2022. № 1 (43).



со средневековьем. 1760-е годы – переломные и здесь. Родившиеся в 1770-е годы романтики еще до того, как стали литераторами, были «фанатами» «готики». Точка перелома – 1764 год, рождение «готического романа» («Замок Отранто» Г. Уолпола). Это ранние вехи того, что мы сегодня называем «медиевистикой». Тогда же, в третьей четверти XVIII в., начинается становление этнографии, научной археологии, сравнительно-исторического языкознания и еще много чего. Это если говорить только о знании, тогда или позже институализованном, о науках. А, если привлечь более широкий круг контекстов, то тогда надо говорить о «всевропейской моде на «английский» сад», о пробуждении «способности любоваться Альпами»<sup>390</sup> и т.д. и т.п.

Все эти явления функционально едины. Общий знаменатель всех перечисленных явлений – «экстатический или меланхолический восторг» перед Иным<sup>391</sup>, культивирование того «варварства», которое еще недавно воспринималось исключительно негативно, а теперь притягивает. И это не просто мода, это симптом тектонического культурного сдвига. Если бы это было просто модой, проходящей и уходящей, то что-то подобное в прошлом было бы. А это не так. Традиционалистская литература «могла быть «достаточно “варварской”, но она решительно не могла выбирать и конституировать себя “варварской”, культивировать свое “варварство”. Вплоть до предромантической эпохи это оставалось немислимым»<sup>392</sup>.

Факт следующий: ориентализм как наука появляется в строго определенное время. То знание о Востоке, что было до этого времени – подборка стандартных фигур, встроенных в несколько топосов, взятых из архива риторических моральных поучений, не более того. Время рождения ориентализма, – то же самое, что и время фольклористики, мифологии, научной археологии, медиевистики, сравнительного языкознания, т.е. 1750-1770-е годы. А теперь вопрос: допустимо ли хоть в малейшей степени

<sup>390</sup> Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература. С. 7.

<sup>391</sup> Там же. С. 13.

<sup>392</sup> Там же. С. 12.

рассматривать факт появления ориентализма в третьей четверти XVIII века в отрыве от рождения фольклористики, этнографии, мифологии, сравнительного языкознания, археологии, медиевистики и т.д.? Ведь решающий осмысленный шаг везде один и тот же – разрыв с единой для каждого тематического поля на все времена классической нормой, (античным мифом как нормой в представлениях о мифах, латинским языком как образцом нормального состояния языка в представлениях о языке, «Энеидой» как нормой литературного мастерства и т.д.) и появление моды на «варварство», которая оказывается уже и не совсем модой, а знаком начала стремления к Иному, т.е. к «антицивилизации». В терминах метатеории этот разрыв оказывается выходом из риторики к модерному слову (дискурсу). А еще – это выход к историзму.

И тогда еще раз: допустимо ли мыслить рождение этих новых парадигм в третьей четверти XVIII в. изолированно? Нет, ни в малейшей мере. Все эти события функционально однородны. Иначе говоря, все эти явления – моменты единого системного целого, и тогда ориентализм – тоже часть этого системного целого. Не увидеть этот факт в исследовании, осуществленном в конце XX в. нельзя. А Э. Саид не видит. О связях ориентализма с его системным целым, с ранним модерным гуманитарным знанием у Саида ни слова. И тогда весь монументальный анализ ориентализма Э. Саидом в принципе некорректен. Грустная констатация. Но по гамбургскому счету получается именно так.

Но потеря целого – это не самая большая из потерь. Итог потери целого – потеря самого себя, собственной идентичности. Потому что то целое, которое появилось на свет вместе с появлением ориентализма, фольклористики, сравнительно-исторического языкознания, медиевистики и т.д., – это и есть *Модерн*. Та эпоха, в которую мы живем, эпоха Модерна, и является тем целым, о котором идет речь. А ранний ориентализм третьей четверти XVIII в., ориентализм Гердера (а еще О. Голдсмита, У. Джонса и т.д.) – это неотъемлемый момент ранней стадии эпохи Модерна, это один из

важнейших симптомов рождения Модерна. Т.е. ориентализм – момент нашей идентичности как таковой. Да, этот ранний ориентализм был половинчатым, неказистым, кривоватым. Но это был гигантский шаг вперед в истории человечества, великий подвиг. И именно в этом виде – неказистом и кривоватом – он является неотъемлемым моментом современной идентичности. И тогда суд над ориентализмом не может не быть судом над самим собой. Э. Саид этого не видит и не в состоянии увидеть, довольствуясь той поверхностью, которую только и можно увидеть сквозь оптику половинчатой системологии. И тогда такая констатация: Э. Саид не видит и не хочет видеть собственную идентичность, собственное место в современности. Один из создателей современного гуманитарного знания не знает о фундаментальных факторах своей современной идентичности.

А вместе с Э. Саидом не видел системности новых интеллектуальных практик Р. Козеллек. Не видел и не видит сейчас Г.У. Гумбрехт. Не видит А. Ассман. Понятно, почему. Чтобы увидеть подлинную реальность, нужны реализм, последовательный историзм и связанный с историзмом системный подход. А регулярная аналитика Козеллека остается позитивистской, фиксирующей только поверхность. Такой же, как у Г. У. Гумбрехта, как и у А. Ассман. И тогда и им же оказывается адресованное наше последнее критическое замечание Э. Саиду: слепота относительно собственной современной идентичности. Целое современной культуры они не видят.

Так прорисовались контуры проблемы, являющейся важнейшей для понимания современности: нужно всерьез что-то сделать с огромным массивом данных, касающихся истории конца XVIII в.: уж слишком много там всего произошло, и значимость этих событий очевидна. Решительное указание на эту значимость – большая заслуга Р. Козеллека. «В последней трети XVIII века был перейден некий рубеж»<sup>393</sup>. Но объяснений этого факта у Козеллека нет. Есть вялое «много всего», а еще слова о «множестве новых слов». Эвристическое значение и этой констатации, и «лингвистического»

<sup>393</sup> Козеллек Р. Образование современного понятия истории. С. 142-143.

анализа истории слова «история» невелико. «Множество новых слов» – свидетельство бессилия, а не теория. Очевидно, это и фиксация проблемы. Приведение массива вопросов, связанных с историей культуры конца XVIII в., в систему – ключ к построению теории современности.

Есть основания полагать, что этим ключом может оказаться концепция «второго рождения рационализма», создававшаяся С.С. Аверинцевым в диалоге с его близкими друзьями М.Л. Гаспаровым и А.В. Михайловым<sup>394</sup> в 1960-1980-е годы и обретшая форму теории в 1985-1989-е годы. В перспективе проблемы современности теоретическая модель Аверинцева сегодня дважды актуальна. Во-первых, потому, что она дает фундаментальное понимание природы современности. Второе: она последовательно реалистична. Модель радикально реалистической культурологии была предложена Аверинцевым сорок лет назад, сегодня обращение к ней более чем актуально.

\* \* \*

Разговор о теоретической модели С.С. Аверинцева не может не начаться с фиксации проблемы её сегодняшней непопулярности. Более того, она практически неизвестна, её основы остались неслышанными в свое время, а сейчас они забыты и извлечь эту теорию из забвения непросто. В целом судьба наследия Аверинцева сложна, он как таковой является объектом «культуры исключения», силового вытеснения из исторической памяти. Но при этом многие помнят. Но помнят исключительно как литературоведа и теолога<sup>395</sup>. Об Аверинцеве как о философе не сказано

<sup>394</sup> Диалог был настолько серьезным, что можно говорить о соавторстве. В каких-то моментах это соавторство осталось в тени, в глубине, но иногда выходило на поверхность, когда сам Аверинцев излагал свою собственную теорию, например, по Михайлову (в нашем изложении цитаты из работ Михайлова тоже будут – рядом со словами Аверинцева, как одно целое). При этом диалог шел вслед за размышлениями Аверинцева. Все вместе друзья подписались под итоговым манифестом 1994 г. (Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994), под терминологией Аверинцева.

<sup>395</sup> Только что, в январе 2023 г. (в Санкт-Петербурге), прошли Десятые Аверинцевские чтения. То, что традиция этих чтений продолжается, замечательно. Но ограничение мысли Аверинцева горизонтами теологии и филологии как раз эти чтения и фиксируют. Только что опубликованные материалы Седьмых чтений («Мы призваны в общение»: вызовы современной эпохи: сб. докладов VII Аверинцевских чтений. Тверь, 2022) в этом отношении вполне репрезентативны.

ничего, как о культурологе что-то вспоминается, но редко и в основном за пределами сообщества культурологов. Тогда как те модели, к которым он вышел к концу 1970-х годов, – это культурология. Сразу вопрос: какая? Каково её содержание?

Если совсем кратко<sup>396</sup>, то главное уже сказано. Аверинцев – последовательный и твердый реалист. А реализм в культурологии – это историзм. И в первую, и во вторую очередь. Историзм самым категорическим образом<sup>397</sup>.

Вторым постулатом культурологии Аверинцева является системный подход. Он понят как последовательная реализация принципа историзма. Системность не навязывается реальности извне, не предъявляется ей в качестве шаблона, не абсолютизируется. Она работает незаметно, настолько, что о её законах вообще громко не говорится, она оказывается спрятанной в аналитику. Она именно *работает*. Там и тогда, где это надо. Где в исторической реальности твердые системные связи есть, их надо фиксировать. Безразличие к системным связям недопустимо.

Третий постулат культурологии Аверинцева – внимание к «тектонике», к связям и закономерностям универсального порядка и к тектонически значимым разрывам этих связей. Выискивать такие универсалии специальным образом нельзя, но, если они есть, молчать об этом нельзя. Это то, что должно быть отрефлексовано в любой претендующей на теоретичность аналитике. Фиксировать тектонически значимые связи можно только в том случае, если есть возможность показать, как они работают именно универсально, всеобщим образом, и на макро-, и на микроуровнях. На всех «этажах» культуры: в литературе, в научных текстах, в религии; затем в устройстве социальных институтов; а вслед за этим в простейших

<sup>396</sup> В пределах параграфа о современности иначе, чем «совсем кратко» о культурологии С.С. Аверинцева говорить невозможно. Более подробный очерк её теоретических контуров и исторического становления дан в статье: Мартынов В.А. Культурология «начерно, шепотом» // Идеи и идеалы. 2022. № 3.

<sup>397</sup> Историзм Аверинцева настолько радикален, что иногда пугает. См.: Мартынов В.А. Реальность объективности и объективность реальности, с. 11 – 14; см. также: Мартынов В.А. Историзм как метод // Вестн. Ом. ун-та. 2021. Т. 26. № 1.

повседневных практиках, в бытовых привычках. Вслед за описанием «философских систем» необходимо выявить онтологические импликации, предопределяющие эпистемические критерии, значимые для всех этих систем, а затем показать, как эти импликации работают на всех этажах культурного универсума. И т.д., и т.п.

Размышляя именно в соответствии с этими постулатами, Аверинцев в конце 1970-х годов пришел к необходимости обнародовать свою оригинальную типологию культуры и основанную на ней модель истории культуры, по существу являющейся историей типов рациональности. Типов рациональности два, «первый» и «второй»; типов культуры три: «дореклексивный традиционализм» – первый; «рефлексивный традиционализм» – второй; «второй рационализм» (хронологически совпадающий с эпохой Модерна) – третий<sup>398</sup>. Тектонических разломов в истории человечества два. Первый – VII-IV века до н.э. Греция, отчасти Индия и Китай, но прежде всего, – Греция. Наиболее полно рефлексивный традиционализм явил себя в античной культуре. Второй тектонический разлом приходится на эпоху романтизма. «Эллинская классика подготовила и осуществила, а позднеантичный эпилог этой классики расширил и упрочил всемирно-исторический поворот от дореклексивного традиционализма, характеризовавшего словесную культуру и на дописьменной стадии, и в литературах Ближнего Востока, и у архаических истоков самой греческой литературы, к рефлексивному традиционализму, остававшемуся константой литературного развития для средневековья и Возрождения, для барокко и классицизма и окончательно упраздненному лишь с победой антитрадиционалистских тенденций индустриальной эпохи»<sup>399</sup>.

Без реконструкции простейших онтологических оснований, предопределяющих функционирование всех этажей культуры, от условно

<sup>398</sup> О сложностях, связанных с терминологически строгим определением третьего типа, о правомочности термина «культура Модерна» в связи с моделью Аверинцева см. Приложение.

<sup>399</sup> Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература. С. 3.

«верхних», где пишутся философские трактаты и поэмы, до условно «низших», где живут повседневные практики, обобщающие типологии некорректны. Аверинцев, разумеется, дает очерк этих оснований. В традиционализме это полное отсутствие сомнений в неизменности и вечности «главного», фундаментальных оснований бытия. В архаическом традиционализме эти основания не систематизированы, в рациональном традиционализме они становятся *универсалиями*. «У самых истоков греческого рационализма... – ослепительное открытие уровня *общего*, уровня *универсалий*... Этот прорыв, отделивший греческий рационализм и от обыденного, и от мифологического сознания, определил его основную тенденцию на многие века вперед. Общее понятие – это неисчерпаемая продуктивная познавательная находка, но одновременно это и некоторая констатация, касающаяся объективно структуры бытия: сразу и орудие познания, и результат познания»<sup>400</sup>. При этом, так же, как в архаике, сущее, приобретя форму универсалий, остается неизменным. Именно поэтому «всегда совершенно точно известно, что *есть* истина и *что* есть истина,.. так что можно как угодно сдвигать веса внутри системы, но изменить самое систему, при которой есть нечто истинное, правильное, доброе, благое, совершенно немислимо... Такова культура, которая основывается на готовом слове и пользуется только им»<sup>401</sup>. Поэтому «время риторической культуры – время стояния»<sup>402</sup>. Всерьез в бытии время не участвует, потому что ничего не меняет. Что-то происходит, но поверхностно, изменения не являются подлинно бытийственными. Подлинное бытие они могут только испортить. Отсюда получается вот что: все инновации не улучшают бытие, а только портят. Они изначально подозрительны. Подозрительность к инновациям – и есть сущностное определение традиционализма. Новизна не является ценностью сама по себе. Подлинно только вечное, древнее. Поэтому

<sup>400</sup> Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма. С. 123-124.

<sup>401</sup> Михайлов А.В. Античность как идеал и как культурная реальность // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 310.

<sup>402</sup> Там же. С. 315.

«античная онтология как бы патриархальна: в ней само собой разумеется, что причина “благороднее” следствия, имеет перед ним преимущество почета, как родители имеют преимущество перед своими детьми»<sup>403</sup>. Поэтому феномены бытия чем древнее, тем подлиннее. От времени бытие только портится. Изменять бытие к лучшему время не в состоянии. Именно поэтому оно «стоит», т.е. в традиционализме время фактически не онтологично, сущее оно не создает.

Решение определить традиционализм именно так было очень смелым. Оно и сейчас поражает воображение и провоцирует желание спорить. Главное очевидное возражение: каким образом человечество выжило и построило космически значимую цивилизацию? Как человечество могло развиваться? Как могли появиться колесо и гончарный круг, ведь они были инновациями, чем-то невиданным, революционным? Как это могло состояться в обществе, отторгающем инновации? Ответ: новое появлялось, будучи «упакованным» в знаки вечного, т.е. благодаря механизмам семиотической легитимации. Будучи упакованным в свойства, обладающие признаками подлинности (а подлинно только древнее), новое может быть принято. То есть революционными инновации прошлого считаем мы. Люди, жившие внутри традиционалистского мировосприятия, этой революционности не замечали, а, если и замечали, связывали эту революционность с активностью предков<sup>404</sup>.

<sup>403</sup> Аверинцев С.С. Античная риторика и судьбы античного рационализма. С. 140.

<sup>404</sup> В конце краткого очерка проблем, связанных с аверинцевским понятием традиционализма подчеркнем, что речь идет именно о *традиционализме*. Традиционализм, по Аверинцеву, не там, где много традиций. Традиции существуют во всех культурах, будут существовать всегда, сравнение культур по количеству традиций возможно и остается в силе. Это следует подчеркнуть специально. В 1960-1980-е годы было очень много сделано для понимания сложной диалектической связи традиций и инноваций (ограничимся ссылкой на итоговую для философско-антропологических исследований традиционных культур коллективную монографию: Типология основных элементов традиционной культуры. М., 1984), прежде всего в работах Э.С. Маркаряна, усложнившего прежде всего само понятие «инновации», благодаря введению различия «инновации» от «новаций» (Маркарян Э.С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Вопросы этнографии. 1981. № 2). Так были заложены основы «традициологии». Эту диалектику фиксирует сегодня А.В. Бондарев: «Изобретенная новация проходит строгий отбор (селекцию), в ходе которого она прививается к



С традиционализмом, предположим, понятно. А тогда что дает такая интерпретация традиционализма для понимания современности? Дает сложность, драматизм. Если мы укоренили самое главное настолько глубоко, в самых потаенных основаниях психики, то разве не очевидно, что изменения на этом уровне не могут быть бесконфликтными? Разве не очевидно, что переход от традиционализма к нетрадиционализму – это трансформация такого масштаба, которая меняет всю человеческую природу, весь строй психики человека<sup>405</sup>? Если уж и стоит употреблять термин «травма» для описания явлений культуры, то именно для ситуации гибели традиционализма. Это и была травма. Тяжелейшая, катастрофическая. Приводящая к перерождению, меняющая все режимы человеческого бытия. Две тысячи лет ничего сопоставимого по катастрофичности не было. Не было и потом.

Содержание травмы более чем понятно. Главное мы уже сказали. До какого-то исторического рубежа время было «стоячим». И вдруг с какой-то точки оно сорвалось с места и устремилось вперед. Это и есть определение сущности Модерна. *Модерн – это тип культуры, для которого все новое само по себе является ценным. Новизна сама по себе ценность*<sup>406</sup>.

---

актуальному социокультурному опыту, становясь инновацией» (Бондарев А.В. Культурогенез как порождающая сердцевина культуры: Вклад Э.С. Маркаряна в становление отечественной культурогенетики // Культурология и глобальные вызовы современности: к разработке гуманистической идеологии самосохранения человечества. СПб., 2010. С. 61). Верно и то, что традиция не противостоит творчеству (там же, с. 61-62). Введение термина «традиционализм» в аналитику не отменяет диалектику отношений традиций и инноваций, а дополняет её. У С.С. Аверинцева речь не о том, что происходит в реальности, а о том, как это отражается в общественном сознании, о формах восприятия и чувствования (ср. в новейшей фундаментальной аналитике И. Леонова и О. Прокуденковой: «Новизна... определяется на психоментальном уровне как особая форма чувствования чего-либо как нового» – Леонов И., Прокуденкова О. Новизна в культурных практиках // Суворов Н.Н., Леонов И.В., Прокуденкова О.В. Новизна культуры или культура новизны. СПб., 2021, с. 204).

<sup>405</sup> В самых потаенных глубинах за трансформациями социальной психики, за динамикой «ментальностей» – смена типов рациональности. О начале эпохи Модерна как о рождении нового рационализма – поздние итоговые работы Аверинцева, см. особенно: Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989, № 3.

<sup>406</sup> Ср. недавно в размышлении о современности В.П. Визгина: «За истолкованием «актуального» (в смысле действенного) как «современного» (в смысле сейчас происходящего) стоит вполне определенная, имеющая мировоззренческий вес предпосылка, признающая самой действенной частью нашей жизни новое как таковое, «новости» (actualites)» - Судьба европейского проекта

Всё. Вся теория. Это самое главное. Остальное – следствия. Их огромное количество. В оптике Аверинцева получают эффективную интерпретацию сотни сюжетов. При этом не теряется их многообразие. В конкретно-всеобщей аналитике такое возможно. Оказывается возможным сквозь калейдоскоп событий и конфликтов видеть главное, тектоническую цельность современности, эпохи Модерна. И её парадоксальность.

\* \* \*

Теперь о том, что может дать модель современности по Аверинцеву для понимания важнейших проблем современной культуры.

Но вначале терминологическое дополнение. Возможно более чем выразительное уточнение содержания того, что происходит в точке встречи человека с сорвавшимся с места временем. Можно дополнить картину современного травматизма, очерченную выше, терминологией Э. Тоффлера, предложенной в его знаменитой книге «Шок будущего». Словечко «шок» более чем к месту. У Тоффлера «шок» – тоже травма, и это кстати. И о содержании травмы Тоффлер говорит нечто очень и очень близкое. Но и далекое. Тогда еще один небольшой сравнительный очерк.

Обобщающей теории современности у Э. Тоффлера нет. Есть эффектное слово: «шок будущего», есть несколько примеров. В принципе нет истории. Здесь сразу же вопрос к Тоффлеру: а когда, в какой исторической точке шок будущего обрушивается на сознание европейского человека? Тоффлер внятно не говорит об этом ничего, отделяется вскользь брошенными словами про «примерно триста лет назад». Отсюда и оценка: это хорошая журналистика, очень хорошая. Но не более того. Без истории гуманитарное знание научным быть не может. А знание о культуре не может быть без внятной типологии культуры. Без истории и типологии шок

---

времени. М., 2009. С. 547 (реплика В.П. Визгина в материалах «Круглого стола»). Здесь верно и то, что «новое как таковое» может быть ценностью, и то, что эта «предпосылка» определяет мировоззрение. Жаль, что нет немедленной исторической конкретизации этого мировоззрения. Иначе говоря, жаль, что Визгину неизвестно то, что Аверинцев и Михайлов показали значимость культа новизны для понимания модерна как раз в ту «эпоху дискуссий 1970-1980-х гг.», о которой он размышляет. Иначе сразу после определения содержания эпохи Модерна не последовало бы странного замечания о том, что эта предпосылка «произвольна» (там же.)

будущего оказывается неизвестно откуда свалившимся на человечество наваждением. И тогда значимость шока понижается. Оказываются вполне возможным думать, что от шока можно как-то избавиться, как и от любого наваждения<sup>407</sup>. Собственно, об этом вся вторая половина книги Тоффлера: перечень советов, как предотвратить шок. Между тем как в первой половине нет никаких слов о том, что шока надо бояться. Все, что несет с собой шок, рисуется в розовых тонах. Но вдруг в последних частях, где господствует строгая наука, шок лишается всех положительных коннотаций и становится опасностью и только опасностью<sup>408</sup>.

Но при всех своих противоречиях книга Э. Тоффлера исключительно важна как фиксация рубежей и проблем. Во-первых, очень хороша риторически сама центральная метафора «шок будущего». Во-вторых, Тоффлер дает верную критику всех теорий модернизации: они распадаются на модели социологические и психологические, между которыми нет связующего «звена»<sup>409</sup>. В-третьих, он правильно указал на содержание этого «звена»: им должна быть «концепция временности»<sup>410</sup>.

Эту концепцию и дает типология культуры Аверинцева-Гаспарова-Михайлова. От тоффлеровской она отличается прежде всего системностью и теоретичностью. Время как событие, как проблема, как тотальность – это не есть что-то поверхностное, что можно выбирать и чему можно сопротивляться (как можно сопротивляться шоку будущего у Тоффлера), оно врезано в самые глубокие слои психики каждого современного человека, оно давно переструктурировало само строение этой психики. Наша психика структурирована вектором времени. Шок уже произошел. Мы все внутри «футурошока»<sup>411</sup>. В терминах социальной психологии: состояние внутри

<sup>407</sup> «Шок будущего – болезнь перемен – можно предотвратить» (Тоффлер Э. Указ. соч. с. 465).

<sup>408</sup> Шок будущего – это болезнь, поэтому сегодня «воздух пропитан патологией» (Тоффлер Э. Указ. соч. С. 397).

<sup>409</sup> Тоффлер Э. Указ. соч. С. 56.

<sup>410</sup> Там же.

<sup>411</sup> Слово «футурошок» ближе к “future shock” Тоффлера, чем принятое в русском переводе словосочетание «шок будущего».

футурошока – основной фактор идентичности современного человека. Отсюда второй момент: нельзя говорить о футурошоке как о беде и болезни только.

Чтобы уточнить положительное содержание футурошока, сразу история, история по Аверинцеву. В ней футурошок обрушился на человечество ровно в той точке, когда перестала работать успокаивающая очевидность традиционализма. В традиционализме будущее было неопасным, потому что время ничего существенного не создавало. Но, как только время начинает свою работу, на сознание человека сразу же обрушивается осознание возможных опасностей неопределенного будущего. И тогда да, в начальной точке рождение новой эпохи обрушивается на человека прежде всего страхом, шоком, метафора Тоффлера здесь кстати. Но страх перед будущим – не только минус, но и плюс, это и основание всего хорошего, что было создано за последние двести лет. Да, в точке своего рождения «футурошок» травмировал всю европейскую цивилизацию. Да, это было страшнее, чем нашествие чумы. Да, многие с этой травмой не справились тогда и не умеют справляться и сейчас. Но многие справились, научились с этим жить и быть полноценно счастливыми. Люди – существа изобретательные, много чего умеют, научились и тут обходиться. И это-то и есть интересно. Как так случилось, что даже источник травмы люди научились превращать в источник творчества? Но именно это и произошло. Вот эти стратегии использования «шока» в творческих целях и есть самое интересное. Вся большая литература последних двухсот пятидесяти лет – именно такая литература. Литература, научившаяся паразитировать на футурошоке. Она придумала много нового: психологизм, романтизм, реализм и т.д. Все это – стратегии выживания слова в состоянии футурошока.

Как на варианты эксплуатации футурошоковых фрустраций можно посмотреть и на авангардистские художественные практики последних ста лет, и на дискурсивные практики, сопровождающие бурную историю авангарда.

История действительно более чем бурная. Десятки, сотни художественных направлений, каждое из которых претендует на революционную роль, тысячи имен художников, претендующих на гениальность. Тысячи научных работ, удостоверяющих значимость этой ситуации. Можно думать, что многих и многих эта картина не устраивает и вызывает сомнения. Собственно, сомнения не только протекали как-то латентно, скрытно, но и высказывались. Но подавляющее количество сомневающихся реплик – это высказывания по частным вопросам. Это споры с отдельными направлениями авангарда. А это пораженческая позиция. Это как раз то, что хочет авангард и что он навязывает. Он навязывает сопротивление авангарду по правилам самого авангарда.

А возможен в принципе иной путь. Что получается, если посмотреть на кипящее-бурлящее многообразие художественной жизни, прежде всего в области изобразительного искусства, сквозь оптику теории модерна по Аверинцеву? Может ли она что-то дать? Может.

Первый вопрос: когда начинается история авангарда? Сразу контекст, дискурсивное «облако» проблемы. Оно таково: авангард всегда стремится быть сегодняшним. Если точнее, то завтрашним, на то он и авангард. Но, поскольку завтра наступает слишком быстро, то можно согласиться на сегодня. Так было всегда. Каждый авангардистский проект всегда возвещал будущее, но соглашался на ближайшее настоящее. Настоящее без прошлого. Т.е. желательно, чтобы истории у авангарда не было. Авангард – культура принципиально без истории. Сами авангардисты истории авангарда не пишут. Но есть историки, пишут они. А потом проходят десятки лет, столетие, и история появляется. Авангарду уже больше ста лет. Но ни в коем случае не больше! С примерно столетней предысторией сегодняшний авангард готов смириться, но в XIX в. история не должна уходить. XX век, и только он! Он современный, быстрый, век автомобилей, самолетов, кинематографа и космически катастрофичных войн. Поэтому рубеж, точка отсчета – 1900-й год. Начало творчества Пикассо, Матисса, открытие Ван-

Гога, позднего Сезанна. Поэтому еще и еще раз: история только с 1900 г. Примеров много. Но есть сверхмонументальное воплощение этих настроений: гигантский «гроссбух» Р. Краус, И.-А. Буа, Б.Д.Д. Бухло, Д. Джослит, Х. Фостера «Искусство с 1900 года»<sup>412</sup>. Его подзаголовок: «Модернизм. Антимодернизм. Постмодернизм». Вердикт главных планетарных экспертов современного искусства: предшествования у авангарда нет. Он сам начал свою историю в 1900 г.

Между тем более чем возможна другая точка зрения. В академическом искусствознании начало истории авангарда может помещаться в весенний день 1863 г., когда в Париже открылся «Салон отверженных»<sup>413</sup>. Бунт Э. Мане – целиком и полностью авангардистский, решающие системообразующие признаки авангарда там уже были. Художественный текст уже понят в первую очередь как то, что должно травмировать зрителя/слушателя еще до вхождения вовнутрь художественного мира произведения. Потом будет придумана теория, будет произнесено (русскими формалистами) слово «остранение», которое все объяснит: нужно вырвать зрителя/слушателя из круга его привычных ожиданий, перевернуть этот мир с ног на голову.

А еще есть философские обобщения, где акцентируется второе конститутивное свойство авангарда, связанное в первом. Оно уже содержательно, отвечает на вопрос: а зачем? А зачем выдергивать зрителя из его мира? Стоит ли? Что может дать художник такому оголенному и

---

<sup>412</sup> Фостер Х., Краус Р., Буа И.-А., Бухло Б.Х.Д., Джослит Д. Искусство с 1900 года. М., 2015. Книга Р. Краус и её коллег – самый яркий символ, представляющий множество однотипных моделей истории авангарда. Все модели такого рода похожи, они являются моментами системного целого. Первым выдающимся шаблоном такой истории была история авангарда Г. Рида (*Рид Г.* Краткая история современной живописи. М., 2006). К сожалению, в России истории авангарда сразу стали составляться с оглядкой на те же правила, т.е. это тоже были истории авангарда, написанные по правилам самого авангарда. Оглядка на эти правила есть уже в истории В. Турчина (*Турчин В.* Образ двадцатого... М., 2003), затем в истории М. Германа (*Герман М.* Модернизм. Искусство первой половины XX века. СПб., 2005). А история Е. Андреевой (*Андреева Е.* Постмодернизм. Искусство второй половины XX века. СПб., 2007) – такой же авангардистский манифест, как и истории Г. Рида и Р. Краус.

<sup>413</sup> См.: Bowness A. Modern European Art. L, 1972.

оставшемуся беззащитным человеку? Ответ авангарда в этой точке всегда был и остается одним и тем же: право художника на хирургическую операцию «выдергивания» зрителя обеспечено его способностью дать новый взгляд на мир. Т.е. оригинальностью. Ничего другого не требуется. Любые иные требования – это уже не авангард, это измена авангарду. Таковы, например, требования адекватности и осмысленности. Как только мы их вводим, принципы авангарда оказываются преданными, поруганными.

Итак, конститутивных признаков два: необходимость шокирующего воздействия на зрителя и необходимость оригинальности. Понятно, что они связаны. Ярко поданная оригинальность всегда будет шокировать. Но все же признак «шокинга» важен и как отдельный момент, он всегда будет присутствовать в авангардистских манифестах.

Сказать это нужно, потому что подлинная реальность такова: авангард рождается в той самой точке, когда рождается культура Модерна. Потому что все главное создается главнейшим: вторжением времени. Знаком, возвестившим начало эпохи погони за будущим, было появления феномена «непризнанной гениальности» и первые результаты работы «футуротравматизма»: самоубийство поэта Чаттертона в 1770 г. За два предшествующих тысячелетия истории литературы вообще не было случаев самоубийств поэтов и художников из-за непризнания. А этот мальчик не смог жить, не получив признания, уже в восемнадцать! А вслед за Чаттертоном самоубийство поэтов (вообще всех гениев) станет почти модой. Что его убило? Ответ: страх оказаться неоригинальным. Логика такова: если я плохой поэт, то моя оригинальность ничтожна, и тогда я весь – одно ничтожество, и тогда я не имею права на жизнь. Но тогда верно и обратное: одной только оригинальности достаточно для того, чтобы претендовать на статус великого художника. И это, очевидно, системный действующий принцип всего авангарда. Это ровно тот же самый страх, который является и является главной движущей силой авангарда. И тогда очевидная констатация такова: гонка за оригинальностью, составляющая внутренний принцип

авангарда, начинается уже в самом начале истории общества модерна, в конце XVIII в. Вся эпоха Модерна – это эпоха становления авангарда.

Здесь исторические заметки. Пока мы сказали только о логике и о психологии, а логика и психология – это о возможности. Была ли эта возможность авангарда реализована в текстах? Была. Было немало творцов в XIX в., в творчестве которых отчетливо проступают признаки будущего авангарда. Таков, например, Г. Бюхнер. Его драма «Войцек» давно признана в качестве авангардистской классики<sup>414</sup>. О склонности к художественному эксперименту, дающему эффекты, похожие на авангардистские, можно говорить в таких случаях, как творчество Ж.М. Эредиа, Ш. Нодье, П. Верлена. Бесконечный источник вдохновения современных авангардистов – творчество Н. Гоголя. И тут же понятно, в чем отличие. Во всех случаях большого художественного творчества образ никогда не был сводим к шокирующей оригинальности, всегда была работа со смыслом. Один из ключевых сюжетов об этом – творчество К. Брентано<sup>415</sup>. Так будет и позже. Крупнейший экспериментатор в поэзии XX в. О. Мандельштам говорил о себе и себе подобных: «Мы – смысловики!»<sup>416</sup>. Это и есть главное. Отсюда и принципы отношения к авангарду и к творцам авангарда. Авангард неодинаков. В нем есть те, кто согласен с Мандельштамом. И тогда это, прежде всего, – «просто» художественное творчество. Исторически оно может быть связано с авангардом, но к нему несводимо. Там всегда кроме авангарда есть плюс еще «что-то». Все великое в искусстве авангарда было

---

<sup>414</sup> Самым ярким свидетельством такого признания является тот факт, что самая авангардистская опера («Воцек» А. Берга, 1925 г.) в истории музыки была создана по мотивам пьесы Г. Бюхнера, написанной в 1837 г.

<sup>415</sup> Ср.: читая Брентано, понимаешь, «почему к Брентано тянулись сюрреалисты», это «вполне объяснимая симпатия» (Аверинцев С.С. Поэзия Клеменса Брентано // Брентано К. Избранное. М., 1985. С. 36), потому что «Брентано был одним из тех, кто первыми пророчески ощутили возможность пустоты». Отличие в том, что для Брентано «прошлое отодвинулось настолько, чтобы его можно было увидеть, и увидеть впервые; но оно еще не ушло в ирреальность» (там же, с. 37), поиск осмысленной связи с прошлым и с настоящим в слове Брентано еще продолжалась.

<sup>416</sup> В тональности этого высказывания многие годы размышлял и писал С.С. Аверинцев; см. статью: Аверинцев С.С. «Мы – смысловики» // Аверинцев и Мандельштам. М., 2011, – и другие статьи и материалы в этом сборнике.



создано по этой схеме. И Пикассо, и Шагал, и Кафка, и Стравинский – авангардисты-«смысловики».

А вот тот авангард, который без «смыслов», – это особое. И здесь возможен радикальный скепсис. Хотя бы потому, что мера восторгов очень сильно нарушена. Какие-то слова «наоборот» нужны хотя бы во имя этой меры.

Что еще вытекает из того факта, что история авангарда начинается с истории модерна? Вытекает, что все дело во времени, в отношении к нему. Или шок будущего расплющивает наше сознание, подчиняет себе все наши реакции, заставляет судорожно порвать с прошлым (и настоящим), или мы можем ему сопротивляться, контролировать его и идти своей дорогой. Юноша Чаттертон не смог идти дальше, потому что страх быть неоригинальным – тяжелая ноша. Но разве не этот же страх выговаривает себя в судорожно-взвинченном слове авангардистских манифестов XX в.?

Здесь еще одно дополнение к модели Аверинцева. Сам он этого не сделал, но оно очевидно, оно полностью задано самой моделью, только осталась почему-то недоговоренным.

Ход весь целиком понятен. Идея возможности применения дихотомии «дорефлексивное состояние/послерефлексивное» к типам рационализма. К традиционализму этот ход применен Аверинцевым, что дало фундаментальные в его модели термины «дорефлексивный традиционализм» и «рефлексивный традиционализм». А почему бы его не применить и к современной рациональности, к эпохе Модерна? Ведь это напрашивается. Можно попробовать. И поискать рубеж во времени, который разделяет состояние модерности на два типа: нерегулируемый и регулируемый. Тогда получается дихотомия: «дорефлексивная модерность / рефлексивная модерность». А теперь вопрос: разве есть хоть какие-то сомнения в том, что рубеж деления этих двух типов модерности реален? Что он действительно был и, более того, очень просто фиксируется? Выше, говоря об искусстве авангарда, мы это сделали само собой разумеющимся образом. Т.е. рубеж –

1900-й год. До 1900 г. (разумеется, с люфтом в пять-десять-пятнадцать лет) производство культа оригинальности было не системным, то есть оно всегда опиралось на что-то, находящееся за пределами системы. Если и появлялось что-то системное, то «с оглядкой». А с 1900 г. это производство становится собственно системным. Производство оригинальности становится действующим системным принципом нового искусства. Бытие модерности стало регулируемым.

Отсюда и производство его количества. Сто направлений за сто лет. И вот что важно: каждое направление сразу сопровождается манифестами.

Отсюда вселенское величие фигуры А. Бретона. Virtuoz производства манифестов. Virtuoz футурологии от искусства. Бретон – самый очевидный символ регулируемости авангардной модерности. Дадаизм давно мертв (умер почти сразу же после рождения). Аутентичный сюрреализм тоже жил недолго. А Бретон вечно жив. Манифесты важнее творчества. Руководящее указание предшествует акту творчества. Включение кнопки конвейера, культивирующего оригинальность, предшествует самой «оригинальности».

Подробно анализировать корпус текстов теоретиков авангарда здесь неуместно, но допустимо сказать о том, что так читать их можно<sup>417</sup>. Если внимательно проанализировать не только громогласные обещания, но и оговорки, умолчания, прочесть эти тексты по-бахтински, как целостное слово, то наш вывод возможен. Слово авангардистских манифестов – это судорожное выговаривание неуклюжих попыток спрятаться от того страха, который расплющивает сознание в состоянии «футурошока». Таковы манифесты, таково же и само творчество. Судорожные корчи в бегстве от непреодолимого страха.

Из этих же фрустраций – количество авангарда.

---

<sup>417</sup> Именно так читал Бретона М. Фуко: «Именно личности и творчеству Андре Бретона мы обязаны... оживлением культуры... Он был одновременно и рассеивателем, и пастухом всего этого моря с барашками волн современного опыта» (цит. по: *Гальцова Е.Д.* Творчество Андре Бретона как энциклопедия сюрреализма. М., 2019. С. 342).

Вернемся к самому монументальному обзору авангарда, к книге Р. Краусс и коллег. В книге анализируется творчество почти шестисот художников. Количество авангардистских школ и направлений, теорию и практику которых должен освоить читатель – больше ста двадцати. Теперь факты теоретического порядка: никаких иных критериев, кроме оригинальности, школам, направлениям, художникам не предъявляется. А оригинальны все и всё. И тогда все – революционеры в искусстве. А иных критериев ценности, кроме революционности, не предъявляется. То есть все шестисот художников – гении. И все сто двадцать направления в равной степени художественно революционны, т.е. художественно грандиозны.

Вопрос к авторам: господа, простите, это как? Почему до сих пор человечество не могло выдвинуть вперед больше трех-пяти гениальных художников на сто лет, а в XX в. гениев оказалось шестисот? Почему значительных направлений получалось произвести одно-два в сто лет, а в XX в. сто двадцать? Может быть, люди стали (сразу же, моментально, сразу после завершения XIX в.) в шестисот раз лучше? Но тогда почему, скажем, в классической музыке после 1950 г. не появилось ни одного гения? Почему в математике картина та же, что всегда, три-пять гениев на столетие? Во всех остальных областях творчества все так же, как всегда, и только в изобразительном искусстве – все иначе, все фонтанирует космическими масштабами гениальностью. Э. Тоффлер с согласием цитирует слова критика Р. Хьюза о «неразберихе в мире искусства»: «В Англии любимым спортом стало провозглашение новых гениев... Ежегодное открытие нового направления в искусстве превратилось в настоящую манию. Это эйфорическая, почти истерическая вера в обновление». Стремление «каждый год открывать новое направление в искусстве» – это «пародия на ситуацию, которая сама по себе является пародией – сплошные авангардистские перевороты в авангарде»<sup>418</sup>. Это журналистика. А вот слова крупнейшего искусствоведа XX в.: «В нашем столетии... кощунственно велико стало

<sup>418</sup> Тоффлер Э. Указ соч. С. 196-197.

число “художников”»<sup>419</sup>. Вот так: шестьсот «гениев»<sup>420</sup> – это кощунство<sup>421</sup>. Если Зедльмайр прав, то авангард – это поточное механическое производство симулякров гениальности.

Слова, которые пришлось только что произнести, – тяжелые слова. Еще тяжелее говорить о выводах. А они очевидны: авангардистское искусство – это фабрика, бэкграундом которой является патология. Если рационального контроля нет, а все диктуется навязчивыми страхами, то это патология. Разумеется, с поправкой. Это не клиническая патология. Лечить никого не надо. Повторять ошибки М. Нордау и других, сразу и немедленно объявлявших всех «странных» клинически больными, не следует. Но не сказать о том, что индустрия производства авангардистских текстов устроена слишком уж просто, нельзя.

Сразу вопрос: что тогда делать с наукой об авангарде, с теми многочисленными дискурсивными программами, которые поддерживают в обществе культ авангарда? Как минимум, нельзя не сказать о том, что и здесь все подозрительно просто устроено. Это тоже очень странная дискурсивная среда с признаком очень простого конвейера, производящего штампы, в равной степени простые и агрессивные. Неспособность художественной критики «выносить критическое суждение» подогревается «алчностью художественного рынка»<sup>422</sup>. В «науке» о новейшем искусстве «существуют устойчивые интересы, заключающиеся в том, чтобы сохранять непроясненными границы между подлинным и неподлинным и постулировать их принципиальную непостижимость»<sup>423</sup>.

<sup>419</sup> Зедльмайр Х. Утрата середины. С. 249.

<sup>420</sup> На самом деле Р. Краусс и её друзья поскромничали, общее число «гениев» намного больше. Согласно статистике Д. Харви (*Харви Д. Указ. соч. С. 462*), только в одном Нью-Йорке еще в 1980-е годы было 680 галерей, в которых выставлялись работы 150 тысяч статусно отмеченных художников. И все они – «гении».

<sup>421</sup> При этом надо иметь в виду, что эту оценку Зедльмайр дает до 1950 г., когда количество имен новых «гениев» было в районе 25-30. Что бы сказал Зедльмайр о числе 600?!

<sup>422</sup> Зедльмайр Х. Указ. соч. С. 249. Много похожих оценок у Д. Харви.

<sup>423</sup> Там же. С. 249. Удивляться тому, что «наука» об авангарде оказалась такой же «футурошоковой», как и сам авангард, не приходится. Искусствознание с середины XX в. разделилось. Оно существует в качестве двух дискурсивных стратегий, почти не

И здесь сама собой приходит догадка: а, может быть, с «наукой» об авангарде все то же самое, что с предметом этой «науки»? Не оказывается ли, что на самом деле здесь работает та же экономика: точно так же, как художники, критики занимаются очень простым делом: продажей оригинальности. Делая ровно то же, что художники в манифестах: вначале на обывателя обрушивается «шок будущего», а затем предлагается спастись, поучаствуя в экономике производства оригинальности. Просто, очень все просто. Отсюда вывод: не надо спорить с «научными» моделями искусства авангарда, как не надо спорить с А. Бретоном и М. Дюшаном. Разве не было очевидным еще сто лет назад, что книга, где будет окончательно и бесповоротно доказано, что Дюшан не только великий художник, но и великий философ, будет написана<sup>424</sup>? Можно спорить с автором этой книги? Нет, он никого не услышит, спорить с ним невозможно. Точно так же невозможно спорить с Р. Краус. Она – комиссар новой идеологии, наглухо зашитый в кожу. Говорить нужно с той частью общества, которая способна слушать.

После резких критических слов в адрес Р. Краус уместным будет такое дополнение: монументальная панорама авангарда, представленная ей и её коллегами-искусствоведами в «гроссбухе» об искусстве XX в., существенно правдива в фиксации темпоральных аспектов типологии авангарда. Здесь она, её коллеги-искусствоведы И.-А. Буа, Б. Бухло, Д. Джослит, Х. Фостер более правы, чем философы, идущие за В. Бенямином: подлинная история авангарда начинается не с Бодлера и Флобера, а с первых авангардистских манифестов, с рубежа XIX-XX веков, с первых прочтений книги Гильдебранда «Проблема формы в изобразительном искусстве» (1893 г.), с связанных дуг с другом. Есть искусствознание, опирающееся на свою историю, а есть наука об авангарде. Дискурс об авангарде вырос не из искусствознания Дворжака и Ригля, а из журнальной художественной критики 1900-1920-х годов. Критика эта отчасти опиралась на традиции художественной критики, но гораздо больше – на манифесты авангарда. Иначе говоря, дискурс об авангарде вышел из слова самого авангарда о себе самом. Из совершенно лишенной самокритики голой авангардистской агитки.

<sup>424</sup> Дюв Т. де Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность. М., 2012.

символистских манифестов, с первого «пост-искусства» (с «постимпрессионизма»). «Авангардизм» Бодлера типологически таков же, как и «авангардизм» Гоголя, Брентано, Стерна; это – «дорефлексивный модернизм». Модернизм «для-себя», «рефлексивный модернизм», начинается с теоретизации авангардизма как системного принципа в двадцатилетие между 1890 и 1910 годами.

Представленный анализ – не истина в последней инстанции. Это всего лишь один из возможных взглядов на проблему. Это всего лишь вопрос. Но не поставить его нельзя. Думать так можно. Критический взгляд на искусство авангарда как на канализацию футурошоковых фрустраций возможен, так же, как взгляд на науку об авангарде как на дискурс в состоянии футурошока.

\* \* \*

А теперь самое интересное. Теория современной рациональности Аверинцева предоставляет возможность внятной и твердой позиции еще в одном бесконечном споре, в котором мы все вынуждены участвовать и которому нет конца. И внутри самого спора этой определенности нет и не может быть, вихри будут крутиться и крутиться. А на самом деле есть возможность выйти в сторону и посмотреть на все это вместе как на целое, как на систему.

Речь о спорах между «модерном», «антимодерном», «постмодерном», «постструктурализмом», «постчеловечностью», «супермодерностью», «метамодернизмом» и т.п.

Начнем с частного случая, с сегодняшних попыток навязать серьезную дискуссию о «метамодерне» в связи с появлением книги о нем Т. Вермюлена и его друзей<sup>425</sup>. Что делать в этой ситуации? Входить в круг и ввязываться в противостояние «за» или «против»? Есть возможность поискать иной путь.

---

<sup>425</sup> Метамодернизм: историчность, аффект и глубина после постмодернизма / Ред. Р. ван ден Аккер, Т. Вермюлен и др. М., 2020.

Главное здесь – это то, что точно так же, как производство модерности может порождать простое поточное производство в искусстве, оно может порождать простое поточное производство и моделей современной культуры.

Каждое новое поколение нуждается в том, чтобы заявить о своей идентичности. А по правилам современной игры, это не может не быть заявлением о своей полной оригинальности. И тогда это должно быть заявлением о новой «эпохе». То есть: *существует простое современное производство эпох*. Эпохи так же производятся, как направления в искусстве. Хотя новизны в них не больше, чем в «новых» направлениях авангарда.

Не надо спорить с адептами «метамодерна» о его содержании. Оно будет яростно набрасываться так же, как кочегары набрасывают уголь в топку. Его там будет много, потоками. Но это – бахтинское «корчащееся слово» как следствие все того же: футурошока. Только теперь это «метафутурошок». «Большой Футурошок», который работает как источник регулировок больших процессов.

Еще раз: не надо спорить по содержанию. Нужен принципиально иной ход. Надо не лезть в круг драчунов, а выходить в сторону и показывать винтики, шпунтики, шестеренки и подшипники самого механизма производства «эпох». Это конвейер. Это очень простой и очень регулярно работающий конвейер. С каждым новым поколением, каждые пятнадцать-двадцать лет он будет выдавать по новой «эпохе», как конвейер в пекарне выдает раз в минуту по пирожку. Может, и стоит поспорить по каждому пирожку, но надо вначале зафиксировать тот факт, что это пирожок, один из ста таких же в корзине. Да, у каждой «эпохи» будет что-то свое. Но и пирожки не бывают одинаковыми. В одном не растворившийся комочек муки справа, в другом слева. Каждый пирожок оригинален. Но его оригинальность малозначима, она на порядок менее значима, чем сам тот факт, что пирожок является пирожком с конвейера. В слове «постмодерн»

самое главное – не корень, а приставка «пост». «Она – ключевое слово нашего времени. Все теперь – “пост”»<sup>426</sup>.

Да, возможно, что то-то реальное есть за каждым из этих событий. Но вначале фиксируем сам ряд. Ряд, уходящий в дурную бесконечность будущего. Гонка за ускользящим будущим. Попытка любой ценой зацепиться за очередной рубеж и показать, что и он может быть преодолен, может быть оставлен в прошлом, откуда и обилие приставок «пост» в терминах: «постмодернизм», «постструктурализм», «постиндустриальное общество», «постистория», «постгуманизм», «постчеловечность». «В понятийных сумерках *пост*просвещения все кошки кажутся серыми. “Пост” – кодовое слово для выражения растерянности, запутавшейся в модных веяниях... Прошлое плюс “пост” – вот основной рецепт, который мы в своей многословной и озадаченной непонятливости противопоставляем действительности, распадающейся на наших глазах»<sup>427</sup>. Нет никаких сомнений, что через десять лет появиться что-то вроде «супер-пост-модернизма». Или «супер-мета-модернизма». Или «мета-супер-модернизма».

На самом деле ряд «эпох», уходящий в дурную бесконечность, уже появился. Вот итоги футурошоковой гонки за ускользящим горизонтом только последних десяти-пятнадцати лет. «Метамодернизм» – голландский проект 2010 года<sup>428</sup>. «Гипермодернизм», проект Ж. Липовецкого<sup>429</sup>. «Трансмодернизм» Э. Дюсселя<sup>430</sup>. «Неомодернизм» М. Идена, Дж. Александера и Г. Деннинга<sup>431</sup>. «Ремодернизм» Б. Чайдлиша и Ч. Томсона<sup>432</sup>.

<sup>426</sup> Бек У. Общество риска. С. 9.

<sup>427</sup> Там же. С. 9.

<sup>428</sup> Метамодернизм. Историчность, аффект и глубина после постмодернизма. М., 2020. Критика метамодернизма: Павлов В.А. Образы современности в XXI веке: метамодернизм // Логос. 2018. Т. 28. № 6. См. также: Barker Ch., Jane E. Op. cit. P. 251.

<sup>429</sup> Липовецкий Ж. Империя эфемерного. М., 2012. См.: Павлов А.В. Образы современности в XXI веке: диджимодернизм: рецензия на книгу А. Кирби // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. II. № 2.

<sup>430</sup> См.: Беспалая О.П. После постмодерна: альтермодерн, трансмодерн, поспостмодерн... // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 3.

<sup>431</sup> Павлов А.В. Философия культуры в постпостмодернизме: Критический анализ: автореф. дисс. доктора филос. наук. М., 2019.

<sup>432</sup> Там же.



«Сверхмодернизм» М. Оже<sup>433</sup>. «Альтермодернизм» Н. Буррио<sup>434</sup>.  
 «Космомодернизм» К. Морару<sup>435</sup>. «Диджимодернизм» А. Кирби<sup>436</sup>.  
 «Автомодернизм» Р. Сэмюэлса<sup>437</sup>.

Приставок до сих пор хватало. Но вот они кончились. Приходится удваивать. Сегодня мы живем в «постпостмодернизме» Дж. Нилона и А.В. Павлова<sup>438</sup>. Что дальше? Будем утраивать? «Постпостпостмодерн»? Или «сверхметапостмодерн»? Порадуемся за тех, кто зарабатывает и будет зарабатывать на пиаре этих «революций». Хотя, конечно, немного грустно. Оригинальность не добывается пиаром и «хайпом». На самом деле её вообще не надо активно создавать. Надо просто делать свое дело. Надо в настоящем, здесь и сейчас делать это свое дело. И каждое хорошо сделанное дело будет оригинальным. А ученым надо делать очень простую вещь: называть вещи своими именами. И каждый такой акт будет оригинальным. И другой оригинальности не бывает. Но такая оригинальность требует мужества и воли. Потому что быть исторически точным трудно. Очень трудно. Проще пускать волны «хайпа». Изобретение эпох – скучное тривиальное занятие для людей, неспособных быть подлинно оригинальными.

Наука имеет полное право воздержаться от спора с активистами «постпостмодерна» и «метамодерна». Можно предположить, что именно по этому соображению с «постмодерном» и «постструктурализмом» никогда не спорили ни С.С. Аверинцев, ни М.Л. Гаспаров<sup>439</sup>, ни А.В. Михайлов. С

<sup>433</sup> Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна. М., 2007. Русский перевод оригинального термина М. Оже (surmodernite) не вполне корректен. У Оже приставка «сюр», та же, что в слове «сюрреализм». Поэтому А.В. Павлов настаивает на термине «сверхреализм» (Павлов А.В. *Философия культуры в постпостмодернизме*).

<sup>434</sup> См.: Беспалая О.П. Указ. соч.; Павлов А.В. *Философия культуры в постпостмодернизме; Barker Ch., Jane E. Op. cit. P.252.*

<sup>435</sup> Павлов А.В. *Философия культуры в постпостмодернизме*.

<sup>436</sup> Павлов А.В. *Образы современности в XXI веке: диджимодернизм; Barker Ch., Jane E. Op. cit. P. 251.*

<sup>437</sup> Павлов А.В. *Образы современности в XXI веке: автомодернизм // Философские науки. 2018. № 10.*

<sup>438</sup> См.: Павлов А.В. *Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. М., 2019.*

<sup>439</sup> О категоричном неприятии «новых» идеологий Гаспаровым мы знаем благодаря тому, что известный философ Н.С. Автономова была и остается его племянницей. Так стала

Лиотаром<sup>440</sup> о постмодерне спорить невозможно по той же причине<sup>441</sup>, по которой невозможно спорить об авангарде с Р. Краус. Ровно по той же причине, по которой невозможно было русским футуристам объяснять, что их новейший революционный метод похож на один из вариантов романтизма<sup>442</sup>. А решающий фактор, предопределяющий невозможность споров с идеологами пост-мета-нео-модернов, такова: фундаментальных теорий в этой области нет<sup>443</sup>.

\* \* \*

Все обвинения, регулярно предъявляемые российской культурологии (в империализме, расизме и т. д.), – следствия еще общего обвинения: мы –

---

известна оценка, которую М.Л. дал трудам М. Фуко: огромная «История сексуальности» была бы интересным текстом, если бы её изложить на пятнадцати страницах (*Автономова Н.С. Познание и перевод. С. 382*).

<sup>440</sup> *Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М., 1998. По тем же причинам в России трудно спорить с И. Ильиным (Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998), М. Липовецким (Липовецкий М. Паралогии. Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920-2000-х годов. М., 2008), В. Рудневым (Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века. М., 2009).*

<sup>441</sup> Причину вполне возможно определить: это состояние слова. Слово Лиотара-Краус-Руднева только по форме критично. По существу это митинговое слово (см. п. 2.2., фрагмент о Фуко), лишенное серьезной самокритики, не желающее видеть свою собственную идентичность. В терминах У. Бека лишенное контркритицизма.

<sup>442</sup> К такому выводу пришел в конце жизни выдающийся литературовед В. Альфонсов, см.: (*Альфонсов В. Теоретические позиции русского футуризма // Литературные манифесты и декларации русского модернизма. СПб., 2017*).

<sup>443</sup> Хотя интересные исследования есть. Важное событие в этом плане произошло почти только что: в 2021 г. вышел уже упоминавшийся выше русский перевод книги Д. Харви «Состояние постмодерна». В российском контексте она оказывается итоговой для всей науки о постмодерне. Итоговость предопределена двумя факторами. Первый: книга издана А.В. Павловым почти сразу же после защиты им диссертации «Философия культуры в постпостмодернизме» и появления его монографии «Постпостмодернизм». Второй – слова А.В. Павлова в его предисловии к книге Д. Харви: «Харви определенно прав» (*Павлов А.В. «Состояние постмодерна» Дэвида Харви // Харви Д. Состояние постмодерна. С. 33*). А книга Харви действительно хороша. И действительно может читаться в качестве монографии, являющейся энциклопедическим знанием о постмодерне, из всех презентаций постмодерна она – лучшая. И тогда она репрезентативна для всего знания о постмодерне. И тогда репрезентативны и её противоречия. А они есть, они общие для всего новейшего знания о современности, особенно социологического: это неспособность ни понять содержание проблемы историзма, ни хотя бы оценить её значение; это противоречие между условно «политэкономическим» пониманием Модерна и условно «философским» и вытекающая отсюда случайность датировок; это сентиментально-поверхностное понимание проблемы времени. Иначе говоря, фундаментальной теории Модерна и постмодерна в книге Харви нет. Догматический марксизм, исповедуемый Харви, дать такую теорию не в состоянии. Без трезвости реалистичного взгляда на Модерн и постмодерн в контексте целого Культуры теория современности невозможна.

традиционалисты. А у нас не всегда хватает сил противостоять этому вызову, мы иногда склонны в этом пункте соглашаться. Но традиционализм выбирать не надо. Это тупик. Вернуться в традиционализм нельзя, поэтому его нельзя и выбрать. Но тогда не оказывается ли, что единственной альтернативой традиционализму является авангардистская риторика? Нет. Обе эти возможности – то, что пытается навязать человечеству футурошоковая алармическая «наука». А, как говорил Аверинцев, играть с дьяволом не стоит, обе его руки – руки жулика. Не нужно опускаться до выбора одного из двух принципиально элементарных вариантов. Выход – в сложности. Выход – в реализме. Можно признавать серьезность вызовов, заданных убегающим в будущее временем, но не впадать при этом в футурошоковую паранойю. Видеть все, но не падать на колени от страха, как это случилось у Бенямина, Адорно и Фуко. Стоять прямо, принимая все вызовы. Быть современным реалистом. Это третий путь, о котором модерна футурошоковая «наука» ничего не знает, отсюда и обвинения реализма в «расизме», «империализме» и «традиционализме».

Нет, мы не расисты, не империалисты и не традиционалисты. Но, повторюсь, дискурсивно развернуто мы не всегда отвечаем, мы или отмалчиваемся, или обходимся голым «нет», или сползаем в тень, уходим в логику, опирающуюся на принцип преемственности, непрерывности традиции. Т.е. реализм как бы стесняется своей несовременности. Модерна, но в то же время трезвая и рациональная типология культуры дает возможность реалистической культурологии осознать полноту своей современности. Именно реализм – современен. непонимание модерным знанием собственной современной идентичности предопределено тем, что оно неспособно к подлинному историзму, что, в свою очередь, предопределено конструктивистским бэкграундом. Все крупнейшие теоретики культуры модерна, и Р. Козеллек, и Г.У. Гумбрехт, и А. Ассман, и Г. Люббе, и Р. Краус, и В. Куренной – радикальные конструктивисты. Потеря органической связи прошлого и будущего в настоящем в этой ситуации неизбежна. О потере этой

связи в постмодерне очень выразительно говорит Д. Харви: «Отказавшись от идеи прогресса, постмодернизм отвергает любое ощущение исторической преемственности и памяти»<sup>444</sup>. По существу это «разрыв темпорального порядка вещей»<sup>445</sup>, «коллапс ощущения времени»<sup>446</sup>. Эти же слова можно отнести ко всему конструктивизму. Отказ от истины неизбежно приводит к коллапсу времени. А, потеряв прошлое, невозможно сохранить настоящее. Оно тоже исчезает. Риторика, транслирующая футурошоковое бегство в будущее как единственно возможное благо, в этой ситуации – единственный выход.

Конструктивизм, доведенный до состояния сакральной мантры, – дискурсивная доминанта и «Словаря Козеллека», и новейшей теории «темпоральных режимов Модерна». Их подлинный замысел – не история современного мира как такового, а идея конструктивистского манифеста, использующего историю современности для демонстрации эффектных фигур речи из арсенала конструктивистской риторики. История в «Словаре» – всего лишь вещь, удобная для манипуляций. «Современную историю формирует... её привязка к собственным эпистемологическим предпосылкам»<sup>447</sup>. «Зависимость от точки зрения является конститутивным фактором для исторического опыта и для исторического познания»<sup>448</sup>.

Предел конструктивистского отношения к истории – теория «режимов модерности» А. Ассман и её же теория памяти. «Базовой посылкой теории памяти служит дематериализация прошлого»<sup>449</sup>. «Прошлого как такового вообще не существует»<sup>450</sup>. Прошлое «лишено онтологической основы»<sup>451</sup>. Прошлое интересно «лишь в той мере, в какой оно снова и снова фокусируется, тематизируется, конструируется и перестраивается

<sup>444</sup> Харви Д. Указ. соч. С. 128.

<sup>445</sup> Там же.

<sup>446</sup> Там же. С. 137.

<sup>447</sup> Козеллек Р. Образование современного понятия истории. С. 205.

<sup>448</sup> Там же. С. 211.

<sup>449</sup> Ассман А. Распалась связь времен? С. 193.

<sup>450</sup> Там же. С. 193.

<sup>451</sup> Там же. С. 220.

настоящим»<sup>452</sup>. Прошлое существует для того, чтобы его использовать, манипулировать им. «Селективное, формирующее идентичность, использование прошлого для настоящего,... есть не что иное, как антропологическая универсалия»<sup>453</sup>. Прошлое – вещь, удобная для манипуляций в руках умелого фокусника. Абсурдная картинка восьми реинкарнаций современности, начиная с времени библейских пророков, – последнее и очевидное свидетельство превращения науки в шоу. Свидетельство полной потери историзма, потери и прошлого, и настоящего. Конструктивизм – тупик, состояние слепоты. Выход – в опоре на реализм. Фундаментально реалистичная типология культуры С.С. Аверинцева – одно из возможных оснований современной теории современности.

\* \* \*

Выводы п. 1.3.:

1. В эпохе Модерна допустимо различать две субпарадигмы: первая – дорефлексивный модерн; вторая – рефлексивный. Время рефлексивного модерна – последние сто двадцать лет. Тот радикальный плюрализм, который является сутью и смыслом эпохи “la modernité”, оказывается в этой оптике регулярно культивируемым, то есть регулируемым. И тогда в риторике радикальной «множественности множественностей» можно увидеть поверхность, ширму, скрывающую машинное производство «множественностей».
2. Реалистическое понимание современности является продуктивным.

---

<sup>452</sup> Там же. С. 221.

<sup>453</sup> Там же. С. 223.

## Глава 2. Вопрос о «Культуре с большой буквы» как ключевая проблема современной культурологии. Четыре аргумента в защиту Культуры

### 2.1. Утрата красоты: Эстетический аргумент<sup>1</sup>

2020, 2021, 2022 и 2023 годы оказались сравнительно бедными на скандалы, связанные с вручением главных кинопремий года, прежде всего «Оскара». А предыдущие три-пять лет к ним уже приучили. От требований середины 2010-х гг. сменить ведущих в общественность перешла в 2019 г. к пожеланию привести состав Академии в соответствие с «современными» нормами политкорректности. Т.е. нужно, чтобы в Академии были представлены все дискриминируемые меньшинства, причем в соответствии со степенью их дискриминации. Интересная была работа – фантазировать на тему, какой тогда вскоре будет Академия? То, что не-белой, это очевидно. А вот уже с полом проблемы... Еще лет пять назад ответ был бы ясным: идеальный академик – темнокожая многодетная мать. А сегодня совсем все сложно. На сегодня «насчитывается»<sup>2</sup> уже более девяноста «полов». Каждый из них – дискриминируемое меньшинство. И тогда все они должны быть представлены в жюри премии «Оскар». И это мы коснулись только проблемы пола. А «дискриминаций» много: полных, нездоровых по разным показателям и т.д. и т.п. А есть еще проблема дискриминации детей. И, между прочим, именно она не является надуманной, это дискриминация без кавычек. И тогда в жюри должны быть представительные группы детей разных возрастов, вплоть до самых маленьких.

Следующий вопрос: как к этому всему относимся мы, в России? Пока спокойно. С любопытством читаем новости весной про очередные скандалы вокруг красных ковровых дорожек к кинославе, а потом забываем про них на

<sup>1</sup> Материалы параграфа представлены в статьях: Мартынов В.А. «Критическая» философия культуры: актуальные контексты и «точка сборки» // Идеи и идеалы. 2020. Т. 12. № 3. С. 260-289; *Его же*. Культура с большой буквы как индикатор вариантов конструктивизма // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 52. № 2. С. 234-243.

<sup>2</sup> Не будем уточнять, кем насчитывается. Обойдемся тем, что поставим это слово в кавычки.

год. Причин нашего спокойствия две. Первая обычная: авось обойдется. Вторая: мы верим в Культуру с большой буквы. Непременным её моментом является ценность Прекрасного. В быту мы называем это Художественностью. Так вот мы верим в то, что фильм – это что-то такое, что является прежде всего прекрасным, художественным. И делятся фильмы прежде всего на художественно хорошие и плохие. И самое главное, что требуется от фильма, чтобы он был «просто хорошим». А все остальное, в том числе «политкорректные тренды», – десятое дело. А то, что происходит в последние годы на верхних этажах голливудской киноиндустрии, – это временное. Главное – это то, что ну вот есть она, Культура. Она как добрая большая мама, в нужный момент придет, спасет и сохранит.

Именно поэтому мы так спокойно смотрели на то, что на больших кинофорумах все меньше и меньше ценятся художественные достоинства, и все больше – верность политкорректным веяниям.

В этом месте нашего размышления можно уточнить вопрос: почему выбор Американской киноакадемией лучших фильмов последних лет важен для научного дискурса? Ответ: потому что он является знаком эпистемологических сдвигов тектонического порядка. Несомненность «высокой культуры» не есть нечто иррациональное. Она была обеспечена теорией. В теории было много чего, по многим вопросам в теории могли существовать полярно противоположные точки зрения, но в главном пункте никакого плюрализма не было: Прекрасное есть и должно быть, это так же верно, как и то, что Культура есть и должна быть. Но так было раньше. Сейчас теория твердо утверждает прямо противоположное: «высокая культура», а вместе с ней ценность прекрасного – атавизмы, подлежащие ликвидации. Это не так часто обсуждается именно потому, что и обсуждать тут нечего, все модерные тренды в этом месте едины, исходят из отказа от «высокой» культуры как из аксиомы. Очевидное возражение, утверждающее, что «Джоконда» нужна, потому что прекрасна, больше не работает, потому что больше нет категории «прекрасное». «Прекрасное в искусстве как

эстетическое качество есть то, что назначено таковым образом западными культурными и классовыми элитами»<sup>3</sup>. И «Джоконда», и мыльная опера – «продукты труда, человеческих преобразований окружающей среды», «радикальной разницы между ними нет»<sup>4</sup>. Новейшая передовая наука требует отказа от общей значимости «Джоконды», Моцарта и Пушкина.

Но может быть, остается возможность смягчающих поправок, прежде всего все того же нашего «авось»? Все же наше «авось» серьезно, оно как бы фундаментально, потому что часто спасало. А сегодня тем более спасет. Потому что те теоретические веяния, о которых идет речь, дуют с Запада. А мы далеко и мы большие. Тогда можно пока не переживать.

Но географические факторы – слабое препятствие для знания. Политические барьеры важнее, но после перехода России на западные стандарты образования и принятия твердого курса на ускорение этого процесса они нас не защитят. Большее значение имеет другая поправка, с оглядкой на факторы эпистемологического порядка. Гораздо медленнее, чем географические границы, преодолеваются барьеры между структурными слоями знания. То, что происходит на «верхних» этажах знания, может очень долго трансформироваться в практики, привязанные к «нижним» этажам. Отвлеченная теория может долго оставаться отвлеченной от социально значимых процессов. Именно в этом плане важны скандалы вокруг голливудских ковровых дорожек к славе. Они являются живым символом важного факта: отвлеченная теория перестала быть отвлеченной. Она стала реальностью массовых коммуникаций. *Трансфер проекта ликвидации «высокой культуры» из теории в социальную реальность – вот то, что произошло за последние десять-пятнадцать лет.* Следствие: давление, которое раньше было проблемой только академических аудиторий, стало на порядок большим. И тогда это рубеж. Повод задуматься. Может быть, сосредоточиться. Отсидеться за счет «авось» не получится. Надо выбирать,

<sup>3</sup> *Barker Ch., Jane E.A. Cultural Studies. Theory and Practice. P. 54.*

<sup>4</sup> *Ibid. P. 54.*



либо “pro”, либо “contra”. «За» «новую»<sup>5</sup> теорию быть проще, сильное течение несет именно туда. И можно понять тех, кто решит, что нужно двигаться именно в эту сторону. Но при этом надо точно оценивать объем потерь. Нужна внятная бухгалтерия. Отказаться придется от многого. Модерное знание хочет быть чистой эпистемологией (отсюда одно из главных самоназваний: «критическая философия»). Но оно является и онтологией, жизненным миром. И этот жизненный мир все больше обнаруживает в себе признаки регулярной упорядоченности. До победы нового порядка еще далеко, запреты еще не работают как тотальные практики, но их строй просматривается. Под запрет попадают ценности, являющиеся фундаментально значимыми для многих из нас. Совершенно непонятно, как при новом порядке сможет выжить то, что мы сегодня называем словом «любовь». Но запрет на любовь проговорен пока слабо (см. п. 2.3.). А вот определенное: под твердый запрет попадает радость переживания счастья встречи с художественным текстом. Вообще сама ситуация встречи с текстом отменяется, потому что «встреча» не может мыслиться иначе, как нечто почти интимное, совершаемое в тишине, в уединении. Так вот это теперь недопустимо. «Собственно литературная сторона литературы оказывается значимой лишь в той мере, в какой она репрезентативна в отношении социальных и политических смыслов»<sup>6</sup>. Это теоретическое обобщение универсально, оно касается и киноискусства, поэтому верно и для голливудских трендов.

Что-то после чтения конструктивистских манифестов проясняется сразу. В собственных привычках начинает проступать позиция. В модерном знании есть очевидно слабое место: торопливость. Уже состоявшейся реальностью объявляется то, что является всего лишь желанием теоретиков-футурологов. Количество получающих удовольствие от красивой музыки и количество думающих о её смыслах не убавилось – этот простой факт

---

<sup>5</sup>Кавычки здесь нужны. «Новое»-«старое» здесь не есть простая проблема.

<sup>6</sup> Тиханов Г. «Малые и большие литературы» в меняющемся формате истории литературы // Вопросы литературы. 2014. № 6. С. 268.

обрушивает всё здание конструктивистской теории. Стихийно, ползучим саботажем человечество сопротивляется и продолжает жить по-своему, по-человечески. Но у этого сопротивления нет теории, нет ответов на вызовы. Самый общий ответ понятен: нужно продолжать жить по-человечески. Тогда и «высокая культура» выживет, а под её заботой и мы. Это хороший ответ, нормальный. Он позволяет искать ориентиры в повседневной деятельности. Опираясь в основном на этот ответ, музыканты пишут музыку, а поэты – стихи. Но для теории этого ответа мало. На самом деле тезис про возможность жить «по-человечески» – это очень сложная конструкция, опирающаяся на множество неочевидных решений. Эти решения поставлены сегодня под вопрос, под множество вопросов. Ответить на эти вопросы очень непросто. Но можно попробовать.

Возьмем в качестве точки опоры для размышления философское обобщение представлений, отрицающих значимость «высокой» культуры, суммарно составляющих своего рода «проект» её ликвидации. Самая краткая калькуляция положений современной критики «высокой» культуры, одновременно обладающая связностью и полнотой, т.е. философичностью, – у В. Подороги. Вот оно: «“Высокая культура” разрушается, перестает существовать как влиятельный страт, маргинализуется, оказывается в ведении узкого круга знатоков. Носители высокого (и технологически бесполезного) знания ныне люди секты. По сути дела, в такой культуре современное общество больше не нуждается»<sup>7</sup>. «Простое» возражение: в качестве неперменной аксиомы В. Подорогой принимается констатация крайне высокой степени насилия. «“Высокая” культура или культура памяти разрушается и не выдерживает прессинга со стороны “низкой”»<sup>8</sup>. Между «высокой» культурой и «невысокой» может быть только война. Для В. Подороги это твердая аксиома. А, собственно, почему? Война бывает, но не всегда. Здесь метафора. Отношения матери с дочерью могут портиться?

<sup>7</sup> Подорога В. Культура и реальность. Заметки на полях // Массовая культура: современные западные исследования. М., 2005. С. 320-321.

<sup>8</sup> Там же. С. 321.

Могут, еще как, до лютой войны. Но реальность войны в отношениях поколений в семье не есть норма, из которой можно выводить аксиому. Возможно и иное: гармония взаимопонимания и любви, результатом которой является то, что дочь, повзрослев, сама становится мудрой матерью. И это примерно тот же способ преодоления насилия, который является регулярностью в разрешениях конфликтов во взаимоотношениях «высокой» и «низкой» культур. Примеров этому множество. Реальная история массовой культуры дает множество замечательно интересных примеров того, как «низкая» культура, будучи предоставленной самой себе, развиваясь, изнутри себя создает ни что иное, как «высокую» культуру со всеми её институтами: с иерархией «высоких»/«низких» жанров, с иерархией текстов (от «просто текстов» к «шедеврам» и к «вечной классике») и т.д. А затем и вовсе невероятное: «шедевры», которые выросли на улице без всякого присмотра сверху, как беспризорники, начинают вступать в диалог с шедеврами большой классики; сквозь то, что вначале было нечленораздельным мычанием улицы, начинает проступать структура слова Шекспира! Даже и один пример был бы убийственным для мантры о «маргинализации» «высокой культуры», а таких примеров десятки, сотни, тысячи! Как внутри больших многосоставных культурных формаций, так и внутри отдельных текстов можно увидеть регулярность процесса самозарождения «высокой» культуры изнутри «низкой». Можно говорить о всемирном законе тяготения «невысокой» культуры к «высокой» – ровно по тем же причинам, по которым в хорошей семье дочь тянется к матери, по причине потребности и способности жить «по-человечески»!

И это ответ. Ответ В. Подороге и «всем-всем». Конфликт бывает, но он не есть норма. Попытка придать конфликтности между «высокой» и «невысокой» культурами статус аксиомы некорректна. Так же, как некорректна аксиома неизбежной гибели «высокой культуры».

И тогда: современная теория «высокой культуры» возможна. Но её конструирование – дело громоздкое и не быстрое. Нужны ответы на вопросы,

поставленные гендерными исследованиями, постколониальными и т.д., всей совокупностью практик, где исследования культуры понимаются как «культуральные исследования». Нужны репрезентативные примеры той гармонии «высокой» и «невысокой» культур, о которой говорилось выше, – с подробным анализом, дающим возможность перейти к дедуктивным умозаключениям. Но понятно, какими должны быть первые шаги «гармонической» теории. Понятно, с чего следует начинать. С указания на возможность критики «главного вопроса», того самого, который является решающим аргументом во всех вариантах суда над «высокой» культурой, с упрека «высокой культуры» в насилии. Искать этот «главный аргумент» долго не нужно. Он есть там же, в заметках В. Подороги. «Если в предшествующие эпохи высокая культура атаковала как власть, так и здравый смысл, расширяя возможности воображения, «видения мира», даже претендовала на истину, то сегодня она, уступая требованиям полезности, комфорта и наслаждения, больше не в силах делать что-либо подобное»<sup>9</sup>. Культура потеряла критическую позицию по отношению к обществу, а раз так, то воля Культуры сливается с волей власти. Насилие, присущее власти, стало сущностью Культуры.

Это и есть Главное Обвинение в Суде над Культурой.

Так ли это? Действительно ли Культура потеряла «критическую позицию»? Если бы это было так, то такую «культуру» не жалко было бы и выкинуть. Но такова ли реальность? Можно поспорить. Но, конечно, не с В. Подорогой. Слова о неспособности современной «высокой культуры» «атаковать власть» – общее место в философской публицистике<sup>10</sup> со времен

<sup>9</sup> Подорога В. Указ. соч. С. 321.

<sup>10</sup> Публицистов, готовых поучаствовать в качестве прокуроров в Суде над культурой, много. В России самый решительный «прокурор» – А.Я. Флиер (Флиер А.Я. Культура как репрессия. М., 2006; Костина А.В., Флиер А.Я. Культура между рабством конъюнктуры, рабством обычая и рабством статуса. М., 2011). Вряд ли его приговор является более твердым, чем у Подороги и более содержательным, но определенно по-прокурорски более обстоятельным. Его обвинение – шедевр педантичной пунктуальности. В нем шесть пунктов: культура – это орудие власти (Флиер А.Я. Культура как репрессия. С. 11-32); культура – это идеология (там же, с. 33-48); культура – это тюрьма (там же, с. 49-72); культура – это насилие (там же, с. 73-94); культура – это обман (там же, с. 95-122);

Г. Маркузе. «Выходя из мавзолеев» и «входя в жизнь», «классики» «лишаются своей антагонистической силы»<sup>11</sup>. Это то же самое, что у В. Подороги, но сказано на пятьдесят лет раньше. Но и с Маркузе спорить неинтересно, и у него эта формула используется готовой, как общее место. Она к 1950-1960-м годам уже устоялась. Но в бесконечность неопределенного происхождения эта готовая схема не уходит. Очень хорошо известна точка её «сборки». Это Вальтер Беньямин. Причем не «письмо» Беньямина вообще, а совершенно определенный текст, самый известный и популярный его текст, трактат «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». Критическая теория культуры начинается с этого трактата. Причем дело не только в том, что Беньямин первый. Он остается действующим авторитетом, т.е. живым творцом. Его слово в целом мыслится чем-то несомненно актуальным (т.е. практически сакральным). Любая теория массовой культуры начинается с поклона Беньямину. Любая критика Культуры с большой буквы опирается на беспрекословный авторитет Беньямина. Поэтому защита «высокой культуры» не может не начинаться с ответа Беньямину.

А отвечать свободно непросто. Трудно освободиться от ауры сакральности, которая окружает Беньямина. Его положение в современном мире особенно. Огромно количество научных работ, многие сотни<sup>12</sup>. И

---

культура – это сексуальная репрессия (там же, с. 123-144). Ответ А.Я. Флиеру – в п. 2.3

<sup>11</sup> Маркузе Г. Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М., 2003. С. 327-328. Уточнение в начале главы о «репрессивной десублимации»: «В движении прогресса технологической рациональности ликвидируются оппозиционные и трансцендентные элементы “высокой культуры”» (там же, с. 319). В целом тексты Маркузе пестрят такими выпадами.

<sup>12</sup> Укажем несколько важных исследований творчества Беньямина: *Caygil H. Walter Benjamin: the Color of Experience*. L., 1998; *Hanssen B. Walter Benjamin's Other History: of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. Berkeley, 1998; *Jacobs C. In the Language of Walter Benjamin*. Baltimore, 1999; *Kramer S. Walter Benjamin zur Einführung*. Hamburg, 2013; *Richter G. Walter Benjamin and the Corpus of Autobiography*. Detroit, 2000; *Schöttker D. Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften: Walter Benjamins*. Frankfurt am Main, 1999; *Weigel S. Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt am Main, 2008; *Wolin R. Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. L.A., 1994. Особенно важными и рубежными в определении спектра исследований творчества Беньямина были коллективные монографии: *Benjamin's Ghost. Interventions in Contemporary Literary and Cultural Theory*. Stanford, 2002; *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*. L., 2013; *Walter Benjamin: Theoretical Question*. Stanford, 1996, статьи в которых Э. Беньямина, Х. Кэйгилла, Д. Ферриса, Х. Фрея, Р. Гаше, Р. Нагеля, С. Вебера стали классикой

практически во всех и само слово Беньямина, и любые его даже вторичные моменты наделяются исключительной онтологической значимостью, почти абсолютной (при этом операция надления значимостью никак не мотивируется, т.е. совершается вне какой-либо критической рефлексии). Более чем типичным является то, как появляется обычно имя Беньямина в «письме» Ж. Деррида, рядом с именами Ф. Ницше и М. Хайдеггера, а иногда эти трое оказываются единым целым<sup>13</sup>. Для Ж. Деррида все трое – пророки, отцы-основатели современного знания. Именно эти трое, все прочие менее значимы. Деррида – один из основоположников сегодняшнего культа Беньямина. Сакрального культа.

Само прикосновение к имени Беньямина может повесить статус явления, события. В этой связи выразительна конференция в Санкт-Петербурге в 2012 г., посвященная стапятидесятилетию выхода «Цветов зла» Бодлера. Хороший повод для конференции. Но получается, что самого этого факта для проведения собрания организаторам показалось недостаточно. Стихи Бодлера сами по себе – недостаточный повод для конференции. А вот то, что к стихам Бодлера когда-то прикоснулся Беньямин, решило все проблемы, так состоялся научный симпозиум «Шарль Бодлер & Вальтер Беньямин: политика & эстетика». Особенности того, как Бодлера читал Беньямин, – это уже точно несомненно важное явление, достаточное значимое, чтобы для его обсуждения собрать ученых со всей планеты<sup>14</sup>. И тогда определенно Беньямин – центр сакрального культа. В этом есть парадокс, потому что сам Беньямин смыслом своей работы видел борьбу с сакральным.

---

современного беньяминоведения. В 2006 г. вышла в свет беньяминовская энциклопедия: *Venjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, 2006. Биографий Беньямина множество, на русский язык недавно переведена новейшая критическая биография: *Айленд Х.Дж.* Вальтер Беньямин. Критическая жизнь. М., 2018. Из русскоязычных исследований творчества Беньямина выделяется вышедшая двумя изданиями монография Е. Павлова «Шок памяти» (*Павлов Е.* Шок памяти: Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Манделштама. М., 2014).

<sup>13</sup> См., например: *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. М., 2006. С. 38.

<sup>14</sup> Материалы конференции в коллективной монографии: *Шарль Бодлер & Вальтер Беньямин: Политика & Поэтика*. М., 2015.

Поэтому свободно размышлять о Беньямине трудно. Критические высказывания о Беньямине есть, но в ситуации критики срабатывает правило: ничего кроме критики<sup>15</sup>. Это тоже проявление несвободы в ситуации давления сакрального культа. Но все же иного выхода нет, в ситуации невозможности свободного взгляда нужно попытаться подумать всерьез, то есть свободно.

Итоги попытки внимательного и хотя бы отчасти «незаинтересованного» прочтения текстов Беньямина представлены в статье «“Критическая” философия культуры: актуальные контексты и “точка сборки”». Её основных положений семь. Первое: контекстом, определяющим образом повлиявшим на философию Беньямина, была теория художественного авангарда, оформившаяся в манифестах эпохи рождения дадаизма и сюрреализма. Второе: системность логики Беньямина обустроена на фундаменте дихотомии «мир сакрального прошлого» – «мир будущего», понятый, во первых, логически чисто, полярно, во-вторых, онтологически, аксиологически и этически, так что все благо достается будущему; тогда если мы не авангардисты, то мы сразу же становимся ретроgrадами и верующими в магию идолопоклонниками. Третье: роль техники заключается в том, что её появление маркирует линию «фронта», разделяющую прошлое и будущее. Отсюда четвертый момент, роль кино как массового развлечения: «новые задачи восприятия» решаются исключительно «развлекательным, расслабляющим искусством»<sup>16</sup>, поскольку развлекательность является полной противоположностью рациональному контролю, который является стратегией сакрального прошлого, поэтому «подлинный субъект будущего искусства – «развлекающаяся масса», только «развлечение» –

<sup>15</sup> Яркий пример – реплика Бруно Латура с такой оценкой: «Популярностью эссе [«Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» - В.М.] обзано в основном ошибкам и путанице, представленным в нем, – а также самодовольному тону» (Латур Б., Энньон А. Как ошибки во множестве категорий приводят к известности // Гефтер.ру.– 29.11.2013.– [URL://http://gefter.ru/archive/10660](http://gefter.ru/archive/10660) (дата обращения 20.08.2022).

<sup>16</sup> Беньямин В. Девять работ. М., 2019. Статьи и трактаты Беньямина цитируются по последнему изданию их переводов, выполненных С. Ромашко. С. 189. Там, где анализ требует лексической точности, цитируется первоисточник по полному собранию сочинений (*Benjamin W. Gesammelte Schriften*. Bd. 1.2. Frankfurt a. M., 1974; сокращенно: Benjamin W. GS.).

«разновидность социального поведения», все прочее – все, что связано с концентрацией, собранностью, созерцательностью, – является сегодня, «при вырождении буржуазии», «школой асоциального поведения»<sup>17</sup>. Пятое: места для рациональности не остается в принципе, любые попытки сохранить способность человека к рациональному контролю – это плацдарм для культа, в современных условиях – для фашизма; рациональный контроль закабальет, только перманентная революционность освобождает. Шестое: значение философии Бенямина – в обновлении теории революции, которое было осуществлено просто: в идею революции вводится понимание времени, взятое у художественного авангарда, у А. Бретона, суть которого в полном подчинении современности будущему<sup>18</sup>. Отсюда седьмое: отказ от категории «прекрасное»; в бинарной картине мира Бенямина прекрасное мешает революции, поэтому оно помещается в зону сакрального.

Так красота становится насилием и только насилием, оказывается полностью редуцированной к насилию. Прекрасна только по-новому понятая революция. Тогда у искусства появляется вторая задача, кроме устройства места встречи с бессознательным (как в авангарде 1920-х годов), это – устройство встречи с Политическим. Манифестом такого нового «искусства» и является трактат «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». Вслед за основным текстом трактата идет «Послесловие», которое заканчивается так: «Коммунизм отвечает на это [на фашизм – В.М.] политизацией искусства»<sup>19</sup>. Это те слова, которые, собственно, и сделали Бенямина непререкаемым авторитетом сегодня.

<sup>17</sup> “Der Versenkung, die in der Entartung des Bürgertums eine Schule asozialen Verhaltens wurde, tritt die Ablenkung als eine Spielart sozialen Verhaltens gegenüber” (*Benjamin W. GS. S. 502*) «В противоположность созерцательности, ставшей при вырождении буржуазии школой асоциального поведения, возникает развлечение как разновидность социального поведения» (*Беньямин В. Девять работ. С.184*).

<sup>18</sup> Полностью солидаризуясь с А. Бретоном, Беньямин цитирует его положение: «Произведение искусства обладает ценностью лишь постольку, поскольку в нем проблескивают отсветы будущего» – *Беньямин В. Девять работ. С. 182*.

<sup>19</sup> *Беньямин В. Девять работ. С. 194*. “Der Kommunismus antwortet ihm mit der Politisierung der Kunst” (*Benjamin W. GS. S, 508*).



Общий вывод: фундаментальной критики категории «прекрасное» у В. Беньямина нет.

\* \* \*

Суд, устроенный Беньямином над Культурой, является настолько суровым, яростным, что усилить его было невозможно. Это и есть главный факт последующей истории. Ничего более решительного за все более чем девяносто лет истории критической теории культуры так и не появилось. Судебные процессы над «высокой культурой» устраивались и пятьдесят лет назад, и тридцать, и сейчас продолжают. Но новых аргументов не появилось. Мера ненависти к Культуре не прибавилась с начала истории Франкфуртской школы. Сказанное не означает, что критическая теория культуры не менялась. Уточнения к главному появлялись, но они описывали те способы, которыми Культура реализовывала свои преступные намерения. Список же самих преступлений, предъявляемых Культуре, почти не менялся.

Вот несколько реплик, взятых из всего лишь одного текста. «Достижения и неудачи современного общества лишили высокую культуру её прежнего значения»<sup>20</sup>. «Высокая культура Запада... была как в функциональном, так и в хронологическом смысле культурой дотехнологической», сегодня она умерла<sup>21</sup>; тексты высокой культуры «становятся винтиками культурной машины, изменяющей их содержание»<sup>22</sup>. Так «в сферу культуры входит новый тоталитаризм»<sup>23</sup>. Более того, высокая культура стала регулярным инструментом тоталитарного господства, «прислужницей утвердившегося аппарата», поскольку «истина искусства... стала вездесущей составляющей управляемого общества»<sup>24</sup>.

Это цитаты из книги «Одномерный человек» Г. Маркузе, самого популярного из философов Франкфуртской школы в последний период её

<sup>20</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. С. 319.

<sup>21</sup> Там же. С. 321.

<sup>22</sup> Там же. С. 329.

<sup>23</sup> Там же. С. 324.

<sup>24</sup> Там же. С. 498.

функционирования<sup>25</sup>, но почти те же аргументы есть в его более ранних текстах, прежде всего в работе «Эрос и цивилизация». Уже там Культура понята прежде всего как насилие, в терминах Маркузе как «репрессивное принуждение», проникающее в самую структуру бессознательного в психике человека и определяющее её<sup>26</sup>. То, что Культура несет «страдания и бедствия», что «содержание самых высоких ценностей и достижений культуры» «репрессивно», для Маркузе сомнению не подлежит<sup>27</sup>. «В утвердившейся системе господства репрессивная структура разума и репрессивное регулирование чувственных способностей (в «высоком» искусстве – В.М.) дополняют и поддерживают друг друга»<sup>28</sup>. Говоря о репрессивном регулировании чувственных способностей в искусстве, Маркузе отталкивается от Фрейда. Но Фрейд не взваливал на искусство ответственность за мировые войны и работу концентрационных лагерей XX века. Маркузе же именно это и делает. На вопрос, «стоят ли выгоды, предоставляемые культурой, тех страданий, которые они приносит индивиду», ответ само собой разумеющимся образом вытекает из простого перечисления «тех страданий»: «концентрационные лагеря, массовые истребления людей, мировые войны и атомные бомбы»<sup>29</sup>. И тогда теория Культуры может быть только критикой, Судом над Культурой. Попытка Маркузе «метапсихологически» обосновать Культуру звучала в «Эросе и

<sup>25</sup> Энергия суда над Культурой во Франкфуртской школе не менялась с 1930-х годов, при этом сама «критическая теория общества» «франкфуртцев» менялась. По Ю.Н. Давыдову, в истории Франкфуртской школы следует различать три этапа: первый, «европейский», продолжался до 1939 г.; второй, «американский», до 1950 г., третий, «западногерманский»-«космополитический», завершился к 1970 г. (Давыдов Ю.Н. Критика ... Франкфуртской школы. С.14-42). Эта схема оригинальна. На Западе историю Франкфуртской школы принято доводить только до 1950 г. (так у М. Джея). В позднейшем изложении идей «франкфуртцев» в четырехтомной «Истории теоретической социологии» (История теоретической социологии. В 4-х т./ Отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М., 2002) Ю.Н. Давыдов подтвердил эту схему.

<sup>26</sup> «Культурному принуждению подвергается не только общественное, но и биологическое существование, не только отдельные стороны бытия человека, но сама структура его инстинктов» (Маркузе Г. Эрос и цивилизация. М., 2003, С. 16).

<sup>27</sup> Там же. С. 21, 22.

<sup>28</sup> Там же. С. 172.

<sup>29</sup> Там же. С. 11-12.

цивилизации» «как политическое обвинение, как политический процесс, затеянный по “делу” о “чудовищных преступлениях” культуры»<sup>30</sup>.

В целом смыслом Слова и Дела Франкфуртской школы<sup>31</sup> была адаптация марксизма к реалиям середины XX в. При этом Маркс был препарирован с помощью редакторской правки, выполненной еще Беньямином как бы от лиц Фрейда и Бретона. Оказалось, что за счет Фрейда и Бретона можно было возродить и, более того, усилить революционную энергию марксизма. Роль Маркузе внутри Франкфуртской школы заключалась в «отработке» «темы Фрейда». Нужно было довести резонанс от встречи препарированных марксизма и фрейдизма до максимальной силы. Из этого нужно было извлечь максимальный риторический эффект, нужно было придумать набор фигур, которые смогут стать популярными. В «Эросе и цивилизации» и позднейших работах Маркузе это и сделал.

«Отработка» «темы Бретона» во Франкфуртской школе была историческим делом Т. Адорно. Он стал законным наследником Беньямина и продолжателем его дела, его культурологии. Это так. Сам Адорно не афишировал ни этот факт общего порядка, ни зависимость от Беньямина в частностях. А зависимость была. Адорно уже в 1920-е годы был более успешным интеллектуалом, чем Беньямин, но вплоть до конца их дружбы, до смерти Беньямина не отказывался в коммуникативной ситуации их диалога от положения смиренного ученика при Учителе. Это видно по их переписке, по снисходительному тону Беньямина в письмах и в заметках, по

<sup>30</sup> Давыдов Ю.Н. Критика ... Франкфуртской школы. С. 130.

<sup>31</sup> Сколько-нибудь подробно о Франкфуртской школе в этой диссертации говорить возможности нет. О фактах возможна только краткая справка. В 1930 г. директором образованного в 1926 г. во Франкфурте-на-Майне «Института социальных исследований» стал Макс Хоркхаймер. Так началась история того, что позже назовут «Франкфуртской школой». С Франкфуртской школы начинается свою историю и критическая теория культуры. Литература о Франкфуртской школе огромна. Только что вышел огромный фундаментальный академический обзор современных исследований Франкфуртской школы с новейшей библиографией, обойдемся отсылкой к нему: *The Routledge Companion to Frankfurt School* / Ed. by E. Gordon, E. Hammer, A. Honnet. N.Y., L., 2019. Авторитетным источником фактов истории Франкфуртской школы остается книга М. Дджея: *Jay M. The Dialectic Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923-1950.* Berkley, L.A., 1996.

вопрошающим интонациям Адорно. Но важнее другое: целое. Тот букет, из которого собрал свою критическую теорию культуры Беньямин, целиком достался Адорно. Работы Беньямина и Адорно «выявляют поразительное сходство идейной направленности, общих социологических устремлений»<sup>32</sup>. Выше уже отмечалось, что это очень пестрый букет. Это и ницшеанство, и агностицизм Веского кружка, и экзистенциализм, и фрейдизм, скрещенный с марксизмом, и социология искусства, и социология знания. Но не только. Прежде всего, до всего – твердая опора на эстетику художественного авангарда<sup>33</sup>. А, поскольку собрание «букета» начинается в 1920-е, то это сюрреализм и А. Бретон. Оглядка на божественного гуру радиального левого авангарда присутствует у Беньямина и будет присутствовать у Адорно всегда.

Эта оглядка дополнительно подсвечивает природу нигилизма Адорно. А дело прежде всего в этом, в нигилизме. В его радикализации и в придании нигилизму интеллектуальной респектабельности. Да, Адорно – диалектик. Да, это так, он виртуоз диалектики. Хотя, может быть, стоит вспомнить и другое слово: «софистика», может быть, именно так можно назвать тот дотеоретический бэкграунд, который предшествует диалектике? Но, так или иначе, называется это «диалектикой». «Негативная диалектика» – таков метод Адорно, таково действительно честное название его главной книги<sup>34</sup>. Собственно, негативной диалектикой является вся «критическая теория», Франкфуртская школа в целом шла к ясному пониманию этого факта, Адорно и дает эту ясность, поэтому он и становится лидером «школы» после 1950 г., после её возвращения в Германию.

<sup>32</sup> Михайлов А.В. Концепция произведения искусства у Т.В. Адорно // О современной буржуазной эстетике. М., 1972. С. 187.

<sup>33</sup> Очень выразительно и энергично о зависимости философии Адорно от практики авангарда высказался Ю.Н. Давыдов в статье о теориях массовых коммуникаций (*Давыдов Ю.Н. Три линии – три этапа в развитии общей теории массовых коммуникаций // США глазами американских социологов. Политика, идеология, массовое сознание. Кн. 2. М., 1988*).

<sup>34</sup> Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2014.

Подлинная философия, по Адорно, может быть только антифилософией, подлинным мышлением, а подлинным мышление может быть только в том случае, если оно хранит в себе след травмы. Более того, это такое мышление, которое приняло в саму свою структуру боль и страдание. Оно должно стать логикой «несчастливого сознания». Не преодолением боли, нет, но именно регулярным способом ориентации в мире, постоянно сохраняющей в себе состояние боли и несчастного страдания. Телесная боль, несчастное сознание, по Адорно, являются «мотором диалектического мышления». То есть боль становится эпистемологически значимым благом, ценностью высшего порядка.

Комментируя понимание философии как антифилософии, как принесение самой себя в жертву, Ю.Н. Давыдов проясняет эту ситуацию через метафору «театрального жеста самоубийцы, который знает, что не умрет». «"Негативная диалектика" оказывается самым этим жестом»<sup>35</sup>. Жертвенность философии оказывается фальшивой, потому что в бэкграунде этой «жертвы» ясное понимание того, что хорошо оплачиваемой работой по «самопожертвованию» философия обеспечена на столетия, потому что идеологи буржуазного общества будут пускать свои «системообразующие» щупальцы снова и снова, и снова и снова будут востребованы деконструирующие их болью жесты антифилософии.

Полагаю, допустим еще один «реальный» комментарий. Если боль превращена в благо, то на горизонте непременно появится желание боли. Это понятно. Ведь боль не может оставаться одной и той же. И тогда боль либо уменьшается, либо увеличивается. Уменьшать боль запрещено, и тогда боль окружается заботой и культивацией, она взращивается. И тогда не оказывается ли философия одной из разновидностей мазохистских радостей? По крайней мере, практикой культивирования боли она оказывается определено. А настоящий мазохизм, не игрушечный, как в романах, не может быть вечным. Мазохизм всерьез – это быстрая смерть. И тогда

---

<sup>35</sup> Давыдов Ю.Н. Критика ... Франкфуртской школы. С. 191.

предписание «быть несчастным» оказывается предписанием немедленного самоубийства. И хотя речь идет о предписании самоубиваться не людям, а философии, веселее от этого не делается. А если философ, предписывающий философии немедленное самоустранение, при этом не отказался предварительно от своей зарплаты преуспевающего профессора философии, то он простой провокатор. Это первое возражение.

Следующий вопрос: когда, в какой исторической точке происходит смена парадигм, т.е. когда философия становится (должна стать) антифилософией? На этот вопрос есть точный и определенный ответ: после Аушвица. В 1949 г. Адорно вернулся во Франкфурт после пятнадцати лет изгнания. Скорее всего, вскоре после возвращения он написал эссе «Критика культуры и общество», опубликованное в 1951 г. и позже (в 1955 г.) включенное в сборник «Призмы» в качестве введения. Эссе завершается эффектным заявлением: «Писать стихи после Аушвица – это варварство»<sup>36</sup>. Позже Адорно вновь и вновь возвращался к этой теме<sup>37</sup>, уточняя сказанное. К. Сирк в своём исследовании контекстов высказывания про «варварство» поэзии пытается погасить энергию призыва Адорно. Его вывод: Адорно не требует, чтобы поэты «прекратили свою работу» и не говорит, «что их работа бесполезна»<sup>38</sup>. Но дело-то не в этом, не прямом запрете на все. Дело в том, что для Адорно все привычки Культуры после Аушвица и Освенцима потеряли смысл и значимость. Т.е. в том, что, по Адорно, после Аушвица весь уже состоявшийся наличествующий поэтический опыт человечества превратился в гору дурно пахнущей фальши, поэтому достоин того, чтобы быть отторгнутым. В том, что «культуре присуще варварство», что с

<sup>36</sup> Adorno T.W. Prisms. Cambridge, 1981. P. 34. В 2018 г. на сайте «Артгид» появился русский перевод эссе «Критика культуры и общество», выполненный В. Котелевской.

<sup>37</sup> См. подробнее: Skirke Ch. After Auschwitz // A Companion to Adorno / Ed. by P. Gordon, E. Hammer. Hoboken, 2020. См. Также: Agamben G. Remnants of Auschwitz: The Witness and Archive. Cambridge, MA: MIT Press, 2000; Подорога В. Память и забвение. Т.В. Адорно и время «после Освенцима» // НЛО. 2012. № 116; Подорога В. Время после. Освенцим и ГУЛАГ: мыслить абсолютное зло. М., 2017.

<sup>38</sup> Skirke Ch. After Auschwitz. P. 571.

удовольствием К. Скирк и подтверждает в конце статьи<sup>39</sup>. От готовности осудить Культуру за «варварство» Адорно никогда не отказывался. Позже, в «Негативной диалектике» то же самое обвинение было обращено на философию: философия, после Освенцима, по Адорно, возможна лишь как антифилософия<sup>40</sup>, а прежнюю философию надо похоронить, потому что она проповедует значимость человеческого опыта, всегда излишне увлекавшегося «наличным бытием».

Появление аргумента «про Аушвиц-Освенцим» в итоговой философской книге Адорно облегчает работу критики. Во-первых, этот факт обнажает абсурд идеи «негативной диалектики». Во-вторых, он обнажает абсурд источников философствования Адорно. В-третьих, он обнажает абсурд философствования Адорно как такового.

Первое очевидно. Освенцим в логике Адорно оказывается благом. Человечеству Освенцим не нужен, а для торжества «негативной диалектики» он оказывается необходим. Ведь негативная диалектика – подлинное философствование. А, коль скоро возможность для такого философствования открывается после Освенцима, то без Освенцима эта подлинность в мир не явилась бы. Тогда Освенцим – необходимое условие негативной диалектики. Появление Освенцима оказывается спасением для негативной диалектики, благом. Как было показано выше, боль является в логике Адорно эпистемологическим благом. И тогда чем больше боли, тем больше блага. И тогда максимум боли, Освенцим, – Большое Благо. Поэтому еще раз: то, что человечеству не нужно, для Адорно в самый раз.

Второе. Очень важно, что есть прямая преемственность двух формул: «После Аушвица невозможны стихи» – «После Освенцима невозможна философия». Она является очевидным доказательством взаимозаменяемости «философии» и «стихов» в логике Адорно. Это и так понятно, но эта

---

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> «Мышление, для того, чтобы быть истинным, сегодня обязано всякий раз мыслить в антитезе к самому себе» (Адорно Т. Негативная диалектика. С. 452), (эссе «После Освенцима»).

«понятность» трудно доказуема. Выше мы говорили, насколько важным моментом «букета», из которого выросло философствование Адорно, является влияние А. Бретона. Это очевидно, это очень хорошо фиксирует Ю.Н. Давыдов. Но вряд ли Ю.Н. Давыдов убедил всех. Как оказалось, сегодня можно написать солидный том про эстетику Адорно, не потрудившись хоть для вида поспорить с Ю.Н. Давыдовым<sup>41</sup>, можно вполне всерьез делать вид, что легковесные манифестации А. Бретона никакого отношения к идее негативной диалектики не имеют. А эта система двух уравнений дает доказательство краткое и математически точное. То есть фактом является то, что основные контуры идеи философии как антифилософии восходят к авангардистской идее текста как антитекста. Это *та же самая* идея. Взятая у А. Бретона на вооружение В. Беньямином и переписанная в «Негативной диалектике» Т. Адорно. Т.е. «Негативная диалектика» прежде всего – еще один авангардистский манифест в ряду многих.

Здесь два комментария. Первый: реально Освенцим и человеческая боль источниками философии Адорно не являются. Его философия была готовой задолго до Освенцима, еще в начале 1930-х годов, и эффектно упакована тогда же, а именно В. Беньямином в трактате «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости», но, прежде всего, в заметках о Кафке<sup>42</sup>. Не человеческая боль является источником философии Адорно, а любовь к авангардистскому шику плюс верность идее анархистского бунта. Второй комментарий – о том, что факт зависимости философии Адорно от газетной художественной шумихи 1920-х годов дает возможность совсем уж легкой критики. Очевидных путей критики два. Первый общий: не слишком ли авантюрно строить фундаментальную критическую теорию общества на «идеях», прямо взятых из мусорной

<sup>41</sup> В книге В. Подороги «Время после».

<sup>42</sup> Свидетельством того, что именно заметки В. Беньямина о Кафке являются ключевым текстом в истории формирования идеи негативной диалектики, является наличие отдельной главки «Кафка и Беккет» в кульминации «Негативной диалектики».



митинговой шумихи эпохи скандалов вокруг дадаизма и раннего сюрреализма? Второй: в основании – ошибка. Ключевой фундаментальный текст – заметки Бенямина о Кафке – неинтересен. Доказательства того, что тексты Кафки являются «антитекстами», там нет<sup>43</sup>. Логика попыток такого доказательства поверхностна. Наблюдения В. Бенямина над текстами Кафки никак не мешают сегодня определенно утверждать: тексты Кафки антитекстами не являются. Это нормальные художественные тексты. С поправкой: очень хорошие нормальные художественные тексты. Нормальная художественная классика. Такая же, как «Фауст» Гёте. Как «Записки сумасшедшего» Гоголя. И еще: У Кафки нет влюбленности в боль. Попытка навязать такую влюбленность Кафке – нечистая работа как с точки зрения эстетики, так и этики. Попытка превратить боль в благо – личное частное дело В. Бенямина и Т. Адорно, на Кафку взваливать ответственность за это не надо.

Фиксация связи философии Адорно с его эстетикой и художественной критикой важна для понимания «целого» его мысли. Позволю себе здесь без развернутых доказательств высказать следующее: есть основания думать, что лучшее, что получилось у Адорно, была его интерпретация музыкального авангарда, прежде всего музыки А. Шёнберга. Этим он сделал себе имя, репутацию виртуоза интерпретаций, общеевропейскую популярность. Это и осталось на всю жизнь его главным интеллектуальным капиталом. Там, в работе над апологией Шёнберга, сформировались (не без влияния Бенямина) и его главные идеи. Музыка Шёнберга – это антимузыка. Отсюда обобщение: художественным текстом может быть только антитекст. Отсюда работа по подгонке Кафки к требуемому шаблону. А затем обобщение более радикальное: мысль должна быть анти-мыслью, метод такого мышления – негативная диалектика. Идея запрета на стихи (и на Культуру) целиком находится в русле эстетики и философии Адорно 1930-х годов. Это, прежде всего, продолжение компании по продвижению музыки Шёнберга. Запрет на

<sup>43</sup> О своеобразии чтения Бенямином и Адорно текстов Кафки см.: *Мартынов В.А. «Критическая» философия культуры.*

искусство после Освенцима ведь не был запретом музыки Шёнберга, наоборот, после введения запрета только одна эта музыка и оставалась актуальной<sup>44</sup>. Т.е. аргумент «от Освенцима» на деле оказался способом усиления пиар-компании по продвижению любимого дела. А затем из этого же дела получилось склеить эффектную философию. Т.е. этот аргумент оказался «козырной картой», позволившей повысить ставки. В перспективе другой метафорике это будет звучать так: ссылка на Освенцим позволила Адорно существенно повысить свой интеллектуальный капитал и тем самым общественный авторитет, т.е. тоже капитал. Т. е. тема Освенцима была использована – в корыстных целях. А зарабатывать на Освенциме – вряд ли хорошее дело.

Здесь нужна оговорка. Сказанное не означает, что Адорно не был способен всерьез пережить страдания миллионов. Нет, серьезный опыт переживания, разумеется, был. Но он не помешал параллельно попользоваться общей памятью об Освенциме.

Третий ответ связан с первым, но он о другом, о «главном». И вначале надо произнести самое нужное в вопросе о том, можно или нельзя писать стихи «после Освенцима». Нужен ответ. Он прост: можно. И нужно. Ответ как бы простой, но по существу сложный. Поверхностный ответ в этой ситуации будет не только эвристически неполнотой, но и безответственностью. Снова ситуация «гамбургского счета». Поэтому «реальный» комментарий. И тогда сравнение. Нужен другой вариант ответа в ситуации «Большой Боли». Пусть это будет «ответ Лотмана». Здесь оговорки. Ответ Лотмана не теоретический, но экзистенциальный. Но это и хорошо. Такой ответ стоит дороже. Вторая оговорка: это ответ более общего порядка, не о возможности писать стихи, а вообще о возможности стихов в ситуации «на краю». Но ведь и у Адорно его слова о поэзии содержанием и пафосом шире, чем запрет на писательство. Это запрет красоты вообще.

---

<sup>44</sup> Об этом – вся философия новой музыки Адорно (*Адорно Т. Философия новой музыки.* М., 2001).

«После смерти» красота вообще невозможна, Желание Красоты – неэтично. Поэтому Желание Красоты Юрием Михайловичем Лотманом «после смерти» – корректная форма ответа на исходный вопрос, о возможности «стихов после Освенцима».

Итак, Ю.М. Лотман. В 1942 г. он был призван в армию. Ему было двадцать лет. Он сразу оказался на передовой. Не покидал передний край войны вплоть до победы. Это является «опытом после смерти»? Полагаю, это стократно более серьезный опыт, чем опыт преуспевающего профессора, никогда не покидавшего комфортного кабинета. Итак, с опытом все в порядке, более чем. Но причем здесь стихи? На этот счет есть справка, твердое свидетельство самого Юрия Михайловича: он никогда не расставался с томиком «Евгения Онегина». Ежедневно перечитывал<sup>45</sup>.

Это и есть ответ. Именно в ситуации «предела», «края» – стихи, музыка, может быть и есть то единственное, что может спасти, и не только спасти себя, любимого, но и победить. Потому что нужна именно победа. Потому что если бы Лотман с его томиком Пушкина не победил в 1942 г. (а он победил уже потому, что двадцатилетним мальчиком не упал на колени, не завыл, попав в окопы, от страха), то кабинетный профессор Адорно не смог бы писать в комфорте мечтательные и высокоумные слова о невозможности поэзии «после смерти». Мудреная философия, проповедующая невозможность поэзии и необходимость Боли, была проплачена чьим-то мужеством и реализмом, способностью сопротивляться боли. А реализм этот покоился на вере в истину, добро и красоту. Именно «после Освенцима» и нужны музыка и поэзия, потому что, прежде всего, Освенцим должен быть преодолен, а для этого опора на Истину, Добро и Красоту необходимы.

А теперь комментарии к этому ответу. Первый краткий: в сентенции Адорно о невозможности стихов после Освенцима «выразило себя не

---

<sup>45</sup> См.: Егоров Б.Ф. Жизнь и творчество Ю.М. Лотмана. М., 1999.

слишком глубокое и не слишком великодушное представление как о страдании, так и о стихах»<sup>46</sup>.

Второй комментарий сам требует предварительного комментария. Он будет очень основательно опираться на мнения Ю.Н. Давыдова, в этом есть некая чрезмерность, требующая объяснения. Не слишком ли часто автор этой диссертации ссылается на Ю.Н. Давыдова в ситуации, когда работ и об Адорно, и о Франкфуртской школе в целом многие сотни? Ответ: аналитический подход, методология Ю.Н. Давыдова особенны. Для него «адекватен только целостный синтетический подход»<sup>47</sup>. Давыдов тут же утверждает, что в других работах о Франкфуртской школе стремления видеть целое нет<sup>48</sup>. Это верно. А еще более верно то, что такое стремление необходимо. Это очень важно, и именно поэтому опыт мысли Ю.Н. Давыдова так важен.

Но есть и второй фактор, отличающий его подход: в философских текстах он ищет не только концепты, рождающиеся в цеховых коммуникациях, но и человеческий смысл, «теоретическое “ядро”»<sup>49</sup>. Это тоже важно, и всегда, и особенно сегодня. Когда Ю.Н. Давыдов говорил в середине 1970-х об отсутствии работ о «целом» и о «ядре» целого он, скорее всего, надеялся, что такие работы появятся. Но этого не случилось. Если уж в 1970-е годы работ о «смысле» «целого» Франкфуртской школы было мало, то сегодня доля таких подходов математически ничтожна. Книга Ю.Н. Давыдова появилась в середине 1970-х, а через пять-десять лет западное

<sup>46</sup> Аверинцев С.С. Писать стихи после Освенцима. О Нелли Закс // Закс Н. Звездное затмение. М., 1993. С. 4.

<sup>47</sup> «Включающий анализ не только социологических, и философских, но также культурологических и экономических, эстетических и политических взглядов» (Давыдов Ю.Н. Критика ... Франкфуртской школы. С. 8). В сегодняшней философии принципиального холизма все меньше. Но еще есть. «Философия выступает не столько познанием мира, сколько его осмыслением, то есть построением картины мира с точки зрения какого-то целого» – Ермичев А.А. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014, с. 628.

<sup>48</sup> В «зарубежных работах» господствует «стремление судить о [социальной философии Франкфуртской школы – В.М.]... по одному, временами – двум, крайне редко – трем параметрам» (Давыдов Ю.Н. Указ. соч. С. 8).

<sup>49</sup> Там же. С. 9.

гуманитарное знание организовалось в новую парадигму, где сама возможность разговора о «целом» и о «смыслах» запрещена в принципе. Сегодня говорить о «смыслах» просто неприлично, и особенно это так в той атмосфере, которая окружает критическую теорию. Вот характерное для этой атмосферы высказывание. «Опора на философское историческое мышление с его грезами о “смысле мировой истории”, “законах исторического развития” и т.п. может устроить только очень дремучих людей»<sup>50</sup>. Думать о смыслах могут сегодня только «очень дремучие люди». Это не сугубо личное мнение В. Фурса. Это реальность, определяющая строй науки о критической теории. Характерны названия новейших академических коллективных монографий: «Введение в Адорно»<sup>51</sup>, «Введение в критическую теорию»<sup>52</sup>. Понятно, что о какой-либо критической позиции по отношению к тому же Адорно в этих книгах речи и быть не может. Думать о критической теории можно только находясь внутри неё. Зачем выходить из парадигмы? Чтобы искать её «смысл» с какой-то более общей точки зрения? С точки зрения «философского исторического мышления»? Но этим могут заниматься только «очень дремучие люди». В тональности этой убежденности выдержано все, что пишется сегодня на Западе об Адорно, работы В. Брауна, П. Гордона и М. Пенски<sup>53</sup>, М. Джея<sup>54</sup>, М. Фарины<sup>55</sup>, Т. Уилсона и Э. Хаммера<sup>56</sup>. Категоричное нежелание искать какую-либо критическую позицию по отношению к критической теории объединяет все эти работы<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> Фурс В. Критическая теория «современности» (анализ формирования одной социально-философской концепции) // Логос. 2004 № 1 (41). С. 43.

<sup>51</sup> *A companion to Adorno* / Ed. by P. Gordon, E. Hammer. Hoboken, 2020.

<sup>52</sup> *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. N.Y., L., 2019.

<sup>53</sup> *Brown W., Gordon P., Pensky M. Authoritarianism. Three Inquires in Critical Theory*. Chicago, 2018.

<sup>54</sup> *Jay M. Reason after Its Eclipse: on Late Critical Theory*. Madison, 2016.

<sup>55</sup> *Farina M. Adorno's Aesthetics as a Literary Theory of Art*. Cham, 2020.

<sup>56</sup> *Wilson R. Theodor Adorno*. L., N.Y., 2007; *Hammer E. Adorno's Critique of Heidegger* // *A Companion to Adorno*.

<sup>57</sup> Современные российские исследования о Франкфуртской школе так же далеки от давидовского поиска «целого» и «смысла», как и западные (Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа. 1920-1930-е годы. СПб., 2004; Подорога В. Время после).

Поэтому Давыдов остается актуальным. Работ, сопоставимых с книгой Ю.Н. Давыдова в стремлении понять «смысл целого» как школы в целом, так и философствования Адорно, Маркузе, Хоркхаймера, нет. Если уж в 1960-1970-е годы исследователей «интересовали частности», то сегодня это тем более так. Обращаться к Адорно с вопросом о смысле его учения почти неприлично. Нельзя думать о том, может ли он что-то дать, это полагается несомненным, можно вопрошать только о том, кто больше получит от соприкосновения с его учением. Например, можно подумать о феминизме. Можно ли сомневаться, что гендерным, постколониальным исследованиям Адорно просто необходим? Ведь его «негативная диалектика», отталкивающаяся от опыта боли, оказывается просто палочкой-выручалочкой. Поэтому капитальная коллективная монография «Адорно, культура и феминизм»<sup>58</sup> не могла не появиться. Как и монография о глобализации и демократии<sup>59</sup>, об антисемитизме<sup>60</sup> и т.д. и т.п. Это не отдельные ручейки, это почти селевый поток исследований явлений современности в перспективе идей Франкфуртской школы. Даже в решении проблем сегодняшней Сирии предписания Адорно оказываются ключевыми<sup>61</sup>. Конечно, есть и интересное, например, работы Р. Николса<sup>62</sup> и М. Дорнбаха<sup>63</sup>, но для прояснения существа дела, для понимания философствования Франкфуртской школы в целом, Адорно и Маркузе в частности, нужен именно Ю.Н. Давыдов.

Сказать, что в оценке «смысла целого» Ю.Н. Давыдов критичен, мало. Он более чем строгий судья. Итогом философствования «франкфуртцев» оказалась, с одной стороны, «деуниверсализация логических категорий, что

<sup>58</sup> Adorno, *Culture and Feminism* / Ed by M. O'Neil. L., New Delhi, 1999.

<sup>59</sup> Scheuerman W.E. *Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy and Law*. N.Y., L., 2008.

<sup>60</sup> Rensmann L. *The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism*. N.Y., 2017.

<sup>61</sup> Bardawil F.A. *Critical Theory in a Minor Key to Take Stock of the Syrian Revolution // A Time for Critique: New Directions in Critical Theory*. N.Y., 2019.

<sup>62</sup> Nichols R. *Theft Is Property! Dispossession and Critical Theory*. Durham, 2020.

<sup>63</sup> Dornbach M. *The Saving Line: Benjamin, Adorno and the Ceasuras of Hope*. Evanstone, 2021.

лишало их общеметодологического значения,... с другой стороны, совершалась универсализация социальной (социологической, политической) критики»<sup>64</sup>. В результате критическая теория вместо того, чтобы преодолеть метафизику (в чем, собственно, и был смысл замены философии критической теорией), критическая теория оказалась позади метафизики, ибо возвела в ранг логических категорий аморфные газетные понятия и, хуже того, «общемировоззренческие категории»<sup>65</sup>, – это при том, что первоначальным замыслом была борьба и с философиями, и с мировоззрениями.

Но в этих словах – еще не вся мера критичности Давыдова. В его аналитике есть еще одна особенность, кроме главных двух. Для того, чтобы приблизиться к «смыслу», он пытается идти «вглубь», глубже слоев философских, экономических, политических, культурологических «взглядов», в бэкграунд, в «фундаментальные мировоззренческие предпосылки»<sup>66</sup>. Здесь итог таков: боровшиеся прежде всего с позитивизмом франкфуртцы «сами были заражены одной из позитивистских болезней – редуccionистским, упрощенчески самодовольным устремлением, “с порога” отвергающим специфику духовного измерения человеческого существования»<sup>67</sup>.

Но и это еще не все. Его стремление к «ядру» идет еще дальше, причем принципиально, обоснованно. Он ищет еще и «комплексы умонастроений», присутствующих в «подсознании» философских дискурсов. Причем нужны комплексы, которые не будут полностью чистым бессознательным, а будут «психо-логикой»<sup>68</sup>. Итог поиска таков: тексты Адорно пронизывает «настроение отчаяния, склонное во всем видеть доказательства своей безысходности». Это «совершенно идиосинкразическая тенденция»<sup>69</sup>.

---

<sup>64</sup> Давыдов Ю.Н. Критика ... Франкфуртской школы. С. 186. .

<sup>65</sup> Там же. С. 186.

<sup>66</sup> Там же. С. 127.

<sup>67</sup> Там же. С. 186.

<sup>68</sup> Там же. С. 82.

<sup>69</sup> Там же. С. 25.

Внимательный комментарий к запрету на искусство «после Аушвица» ведет к тем же оценкам.

Но оценку этого «настроения отчаяния» как только лишь истеричной реакции можно дополнить. Причем в духе того, как это однажды сделал сам же Ю.Н. Давыдов. В специальной книге о контркультуре<sup>70</sup> он определил её «умонастроение» словом «инфантилизм». О Франкфуртской школе он говорит почти в том же ключе. И однажды он это слово произносит: «Инфантильное бегство от действительности, инстинктивное желание “закрыть глаза” на её суровые стороны, приобретает в концепции Маркузе “прогрессивную” и даже “революционную” функцию»<sup>71</sup>. Сказано только про Маркузе. Но чуть ниже говорится в этой связи об инфантилизме «новых левых» и о том, что, отчасти, он был унаследован от «отцов-теоретиков», для которых он был «в высокой степени свойственным»<sup>72</sup>. Имя Т. Адорно не произносится, но речь и о нем. Слово «инфантилизм» вполне по отношению к автору «Негативной диалектики» и негативной же культурологии допустимо.

Сформулированный тремя страницами выше тезис о том, что для того, чтобы «негативный диалектик» осуждал красоту, нужно, чтобы кто-то в окопах эту красоту защищал, можно сформулировать иначе: «Для того, чтобы кто-то ныл, нужно, чтобы кто-то другой твердо стоял на ногах и шел вперед». В сравнении с мужеством Ю.М. Лотмана, который не ныл ни в окопах под обстрелами, ни в позднейших заметках, там, где было бы даже и можно, истерика Адорно является именно нытьем, а все вместе это является именно инфантилизмом. Детское нытье про «боль» возможно только потому, что есть пока на земле мужчины, которые способны вставать с колен и идти вперед, в том числе под пулями. Только ребенку, кстати, такое нытье в этой

---

<sup>70</sup> Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры. Инфантилизм как тип мировосприятия и социальная болезнь. Критический анализ. М., 1980.

<sup>71</sup> Давыдов Ю.Н. Критика ... Франкфуртской школы. С. 245.

<sup>72</sup> Там же. С. 247.



ситуации и можно простить. Иначе улюлюкающая насмешка Адорно над верой Лотмана в красоту в состоянии «после смерти» выглядит совсем плохо.

\*

\*

\*

Что нового появилось в критической теории культуры за почти девяносто лет со времени работ Бенямина? Если в содержании теории, как было сказано, ничего не изменилось, если пункты обвинения, предъявленного Культуре, всё те же, то что важно зафиксировать в сегодняшнем состоянии суда над Культурой? Пределы и следствия. Если критическая теория культуры представляет собой системное целое, а это так, то для наблюдения над системой важно зафиксировать полюса и границы.

Вначале о полюсах, о пределах.

В 2014 г. вышла коллективная монография “Re-examining the National-Philological Legacy”, претендующая на роль манифеста новейшего пост-колониального литературоведения. Центральной в ней является статья о «малых литературах» фактического лидера новейшей мировой теории литературы Галина Тиханова<sup>73</sup>, предельно символичная презентация лютейшего конструкционизма, провозглашающая важнейшие следствия не только для классической литературы, но и для культуры в целом, сразу после появления переведенная и опубликованная журналом «Вопросы литературы»<sup>74</sup>.

Весь текст Тиханова – в том числе и парадная демонстрация конструктивистского шика à la Делёз. Вся аналитика строится как нечто, добываемое из ученически покорного блуждания по бесконечно богатому миру конструктов Делёза и всматривания в чудеса этого мира. Пафос манифеста Тиханова: демонтаж филологического образования – неизбежное следствие глобализации. Надо не прятаться, а идти навстречу. А глобализация, среди прочего, трансформирует саму процедуру чтения

<sup>73</sup> *Tihanov G. Do ‘minor literatures’ still exist? The fortunes of a concept in the changing frameworks of literary history // Re-Examining the National-Philological Legacy: Quest for a New Paradigm? Amsterdam; N. Y., 2014. P. 169–190.*

<sup>74</sup> *Тиханов Г. «Малые и большие литературы» в меняющемся формате истории литературы. С. 253–278.*

литературы. Надо и здесь идти навстречу. А это означает, во-первых, необходимость отказа от старой интеллигентской привычки к уединенному личному чтению. Самое яркое место в статье – едкий сарказм над «интимностью» такого акта, итоговый комизм фигуры такового читателя, суетливо занятого поисками «предположительно великого философского смысла литературного шедевра»<sup>75</sup>. Второе. Критика уединенного чтения была бы невозможна, если бы не опиралась на «неклассическое» понимание текста. Здесь Тиханов мужественно честен. Он признается в необходимости пожертвовать принципом аутентичности текста. «Исчезают базовые характеристики текста, на которых строилась традиционная история литературы». «Текущий гипертекст делает устаревшей и недостоверной привычную артикуляцию семантически целостных единиц»<sup>76</sup>. Здесь же оказывается, что, поскольку нет больше текста, а есть «материал», то приходится попрощаться и со связанным с аутентичностью историзмом, т. к. «вопросов об исторической или национальной релевантности такого материала... не возникает»<sup>77</sup>. Ага, здорово. Грустно, но вроде честно. Именно вроде. На самом деле Тиханов некорректно останавливается там, где останавливаться нельзя, надо договаривать. На принципе историчной аутентичности основаны идея музея и идея памятника культуры. Простите, сказать, что аутентичная целостность текста нерелевантна, это то же самое, что сказать «все позволено» по отношению к артефактам. Тогда мы лишаемся права критиковать радикальный фундаментализм за разрушение древних статуй. И тем, кто взорвал статую Будды, и тем, кто разрушил Пальмиру, Тиханов выдает индульгенцию от имени современной науки. Третье. Отказ от аутентичности текста имплицитно опирается на возможность пожертвовать художественной целостностью. Тиханов и это делает спокойно и без истерики. Мы уже цитировали эти слова, еще раз: «Собственно литературная сторона литературы оказывается значимой лишь в той мере, в

<sup>75</sup> Тиханов Г. Указ. соч. С. 269-270.

<sup>76</sup> Тиханов Г. Указ. соч. С. 270.

<sup>77</sup> Там же. С. 271.

какой она репрезентативна в отношении социальных и политических смыслов»<sup>78</sup>. То есть художественная целостность – всего лишь малосущественная оболочка политкорректности. Тот объем интеллектуальной работы, который совершается во время истерики на митинге, современная наука хочет сделать универсальной обязательной нормой. Теперь и в чтении предписывается ритм мысли маршевого похода. Г. Тиханов искренне убежден, что в литературном слове нет ничего, кроме экспликации прямого политического действия. При этом он недоговаривает там, где договаривать надо обязательно. Потому что, отменив целостность художественного текста, он легитимизирует не только квазирелигиозный фанатизм, но и большевизм в самой зверской его разновидности.

Кульминация конструктивистского шика – четвертая импликация: готовность пожертвовать аутентичными национальными языками<sup>79</sup>. Аутентичные национальные языки («языкоцентричность» в статье фигурирует как ругательство) – такой же хлам, как и «классические тексты»<sup>80</sup>. Новая теория литературы предполагает «скептицизм» «в отношении гомогенности и замкнутой стабильности национальных языков»<sup>81</sup>. Надо меньше возиться с культом национальных языков и побыстрее двигаться навстречу процессам диффузии, навстречу единому глобальному языку (эсперанто? – почти, что-то типа того, но менее демократично; очевидно, таким языком мыслится «обогащенный» англо-американский). Это несколько лет назад провозгласил еще один «вождь» современного знания о литературе, С. Гринблат. Тиханов присоединяется к программе Гринבלата.

Общий итог в плане философии культуры: демонтаж «Культуры с большой буквы», культуры как таковой в сколько-нибудь внятном её

<sup>78</sup> Тиханов Г. Указ. соч. С. 268.

<sup>79</sup> Там же. С. 266.

<sup>80</sup> Вслед за языком хламом оказывается поэзия как таковая. Как можно, выбросив на помойку русский язык, сохранить интерес к такой, например, строке: «сквозь легкое лицо проступит лик»?

<sup>81</sup> Тиханов Г. Указ соч. С. 266.

понимании. Манифест Г. Тиханова – выразительный рубеж в развитии этого тренда. «Культура с большой буквы» – почти ругательство, пора вносить в словари в качестве такового.

Решающим жестом, позволяющим отказаться от Культуры, является отказ от «литературной стороны литературы», т.е. от художественности, от красоты в пользу политкорректности. Аргументации никакой не нужно, потому что это очевидно со времен Беньямина и Адорно. Ничего нового за девяносто лет. Только состояние непререкаемой самоуверенности. Но тогда и ответом Г. Тиханову будет то, что пришлось уже адресовать Т. Адорно и В. Беньямину. Суд над прекрасным – следствие малодушия, отсутствие воли к пониманию природы художественного текста, в особенности классического<sup>82</sup>. Именно поэтому столь абсурдны итоговые рецепты Г. Тиханова: читать политкорректную постколониальную литературу. В качестве таковой, по мнению лондонского профессора, могла бы выступить малая болгарская проза. Но неужели профессору не известен очевидный ответ: это скучно. Не скучно – это классика, Шекспир. Потому что чтение Шекспира – счастье. Не собирается ли уважаемый профессор заставить нас читать малую постколониальную прозу силой, потому что это политически грамотно? В СССР все это уже было, в книжных магазинах не было классики, зато было много «правильной» политкорректной литературы, написанной проверенными авторами с хорошим классовым бэкграундом. Привело это только к росту отвращения к литературе как таковой. «Если думать, что вся та ценность, которую приписывают стихотворениям, пьесам,

---

<sup>82</sup> Ср. у Г. Блума: «Отчего литературоведы сделались политологами-любителями, несведущими социологами, негодными антропологами, посредственными философами и сверхдетерминированными культурными историками [Г. Тиханов именно литературовед, «сделавшийся» «политологом-любителем», «философом» и «сверхдетерминированным историком» –В.М.] — загадка, но кое-какие домыслы на этот счет построить можно. Они негодуют на литературу, или стыдятся ее, или попросту не очень-то любят читать» (Блум Г. Западный канон. Книга и школа всех времен. М., 2017. С. 596). Г. Блум – крупнейший литературовед США последних пятидесяти лет. С его пониманием классического текста как «канона» согласиться нельзя (в режиме краткого замечания критика концепции Г. Блума в п. 3.1.). Но его понимание значимости эстетики и эстетической категории прекрасного верно.

романам и рассказам, есть не более чем мистификация, работающая на правящий класс, то зачем вообще читать, почему бы сразу не отправиться исправлять отчаянное положение эксплуатируемых классов? Мысль о том, что ты приносишь пользу униженным и оскорбленным, читая вместо Шекспира автора такого же, как они, происхождения, — одна из страннейших иллюзий, когда-либо насаждавшихся нашими образовательными учреждениями»<sup>83</sup>.

\* \* \*

Теперь о следствиях.

Если задаться вопросом: «Какое дискурсивное пространство более всего пострадало от давления критической теории культуры?», то ответ будет очевидным: эстетика, наука о бытии красоты и о явлениях красоты в мир. Давление на эстетику не могло не быть особенно сильным. Понятно, почему. Эстетика по сути реалистична. Её идея неотделима от «естественного» реализма Аристотеля. Хотя в качестве специальной академической дисциплины эстетика появилась намного позже, она родилась не чем-то совершенно новым, а чем-то извечным в своей подлинности, в частности, находящимся рядом с метафизикой<sup>84</sup>. То есть, хотя родилась эстетика и недавно, но как бы сразу двухтысячелетней, аристотелевской. А у Аристотеля прекрасное неотделимо от мимесиса. А потом, когда через двадцать три века героическую попытку восстановить величие эстетики предпримет Д. Лукач, то несомненность связи эстетического и миметического снова окажется чем-то само собой разумеющимся<sup>85</sup>.

Поэтому эстетика «сущностно» реалистична. Очистить её от категорий «прекрасное» и «миметическое» полностью невозможно. А в конструктивистской парадигме и то, и другое категорически недопустимо. Говорить о прекрасном сегодня неpolitкорректно. Поэтому у эстетики как

<sup>83</sup> Блум Г. Указ. соч. С. 598-599.

<sup>84</sup> Никак не случайно то, что создатель первого трактата по эстетике А.Г. Баумгартен написал и трактат по метафизике.

<sup>85</sup> Лукач Д. Своеобразие эстетического. В 4-х т. М., 1985-1987. Основной термин Лукача: «эстетический мимесис».

университетской дисциплины единственным шансом на спасение был путь полной смены идентичности. Это не могло не произойти. Это и произошло. О том, как это бывает, речь шла в начале диссертации (на примере культурной антропологии), и это потребовало целого параграфа. Возможности такой больше нет, поэтому придется обойтись скороговоркой.

Да, кафедры эстетики остались. Но та эстетика, которая на этих кафедрах преподается, никакого отношения к той науке, каковой была эстетика всего тридцать лет назад, не имеет. Ярчайшим примером является новый проект общероссийского эстетического форума, журнала “*Terra Aestheticae*”. Вот слова из редакционного предуведомления: «Отныне важным становится то, как мы переживаем мир, а не только то, что он есть сам по себе и как мы его познаем»<sup>86</sup>. Хорошие слова, понятные. С исторической оговоркой: они хороши для любого авангардистского манифеста. В принципе в любом таком манифесте мы их в той или иной форме и прочтем. А вот является ли это лозунгом той эстетики, которую создал Баумгартен? Редакция журнала настаивает на том, что является, что их эстетика – ровно та самая, что возникла «в середине XVIII века». Но при этом почему-то среди источников этой эстетики Аристотель отсутствует. Список источников более чем обширный, там и «мистическое христианство», и «номиналистические схоластические богословские штудии», и еще много чего (всего восемь источников), но Аристотеля там нет. Зато есть «индивидуализм нового экономического порядка». То, что хочется, то есть. А чего не хочется, того нет. А хочется ровно того же самого, чего на протяжении XX в. хотелось авангарду. А все остальное выкинуто. Все то, где есть «восхищение онтологической гармонией бытия», выкинуто.

Это понятно. И это хорошо. Для авангарда. А вот, простите, к Баумгартену это никакого отношения не имеет. Эстетика создателей нового журнала – целиком авангардистский проект. Все публикации в вышедших

---

<sup>86</sup> Никонова С. Вводное слово // *Terra Aestheticae*. 2018. № 1. С. 10.

номерах – в этой парадигме<sup>87</sup>. Проект “Terra Aestheticae” – еще один из ликов авангарда.

И это и есть тот путь, который является разрешенным в конструктивистском мире. Да, так можно. Да, так можно сохранить вывеску «эстетика» и оказаться в трендах. Но есть проблема. Само слово «эстетика» в модерном знании встречается все реже и реже. Эстетика не нужна в принципе<sup>88</sup>. Потому что у авангарда и так много ликов, а слово «эстетика» остается в общем сознании слишком «запаханным» аристотелизмом<sup>89</sup>.

Монументальный пример принципиальной «потери» эстетики – проект Н. Плотникова «искусство-знания». В программной статье центральным

<sup>87</sup> Укажем несколько ярких и репрезентативных для позиции журнала публикаций: Соколов Б. Танец памяти / сознания / времени // Terra Aestheticae. 2018. № 2 (2); Целищев О. Театр жестокости Антонена Арто в творчестве Светланы Басковой // Terra Aestheticae. 2021. № 1 (7); Егоров П. Разложение знака как форма современной мистики (от маркиза де Сада до Светланы Басковой) // Terra Aestheticae. 2018. № 1 (1); Поликарпова Д. Кино не как искусство // Terra Aestheticae. 2019. № 2 (4).

<sup>88</sup> «Эстетика сегодня не принадлежит к числу востребованных и актуальных дисциплин» (Шапинская Е.Н. Эстетик в лабиринтах посткультуры // Философия и культура. 2013. № 3 (63). С. 403). Г. Блум говорит о «бегстве от эстетики»: «Вытеснение эстетики или бегство от неё – повсеместное явление в наших заведениях, все еще выдающих себя за высшие учебные» (Блум Г. Указ. соч. С. 35). А вот свидетельство многолетнего президента Американского эстетического общества А. Данто: «Эстетика – если использовать несколько парадоксальную формулировку – исчезла из эстетики» (Данто А. Что такое искусство? М. 2018. С. 149). Ср. также противопоставление культуральных исследований как подлинной науки будущего «традиционным дисциплинам», несущих в себе «предубеждения», «таким, как литературоведение и эстетика» в академическом словаре (Cultural Theory: The Key Concept / Ed. by A. Edgar, P. Sedgwick. L., N.Y., 2008. P. 81). Предельно радикален один из вождей культуральных исследований Т. Беннетт: «Эстетика – совершенно бесполезное знание» (Bennett T. Really Useless ‘Knowledge’: A Political Critique of Esthetics // Thesis Eleven. 1985. # 12). Это отношение новейшей теории культуры к эстетике как к мертвой науке монументально систематизировано Т. Иглтоном (Eagleton T. The Ideology of the Esthetic. Oxford, 1990).

<sup>89</sup> Героическую попытку одного из лидеров новой российской «эстетики» А. Радеева (Радеев А.Е. Философская аналитика эстетического опыта: исторические и теоретические аспекты: автореф. дисс. доктора филос. наук. СПб., 2017) оторвать эстетику от Аристотеля нельзя не уважать, но вряд ли она является полностью успешной. Новая наука о новом чувственном опыте возможна, но слово «эстетика» из названия этой новой науки лучше убрать. Слово «эстетика» от Аристотеля не оторвать: базисный категориальный аппарат эстетической аналитики является аристотелевским. Среди двенадцати эстетических категорий по А.Ф. Лосеву (см.: Лосев А.Ф., Шестаков В.П. История эстетических категорий. М., 1965) семь теоретизированы Аристотелем. А словечко «катарсис» так и вовсе уникально аристотелевское, оставшееся в пределах греческой классики фактом его личного словоупотребления, но при этом ставшее позже твердой категорией эстетики как науки. Оставшиеся пять категорий, не являющиеся непосредственно аристотелевскими, по сути тоже восходят к Аристотелю.

термином оказывается словосочетание «художественная теория»<sup>90</sup>. Фактически оно заменяет слово «эстетика», которое должно здесь быть, но его нет. Для новейшего дискурсивного пространства слово «эстетика» «токсично». Понятие «прекрасного» настолько ненужно, что опасным становится все, что с ним соседствует или соседствовало, прежде всего, само слово «эстетика». Поэтому там, где слово «эстетика» просто не может не появиться, оно не появляется. Вначале в указанной выше статье-предисловии к ожидавшемуся в 2016 г. двухтомнику о деятельности Государственной академии художественных наук (ГАХН). А затем в центральной для всего монументального проекта<sup>91</sup> статье об источниках формализма Г. Шпета<sup>92</sup>. Этот источник – идеи К. Фидлера. Еще недавно думать о них можно было именно как об эстетике, и в первую, и во вторую очередь, так у М.С Кагана<sup>93</sup>. Сегодня же слово «эстетика» неpolitкорректно, поэтому о том же самом нужно говорить как о «художественной теории», «искусство-знании».

Эстетику похоронили, но при этом все обошлось без пышных слов, вообще без панихиды. Все произошло как бы само собой, «по умолчанию». Отмена и эстетики, и её предмета, понятия прекрасного. Но тогда это и есть ответ. Сам факт агрессивного молчания является симптомом серьезности проблемы. Иначе говоря, вопрос о прекрасном вовсе не закрыт навсегда, как полагается думать сегодня.

\* \* \*

До сих пор защита Культуры в перспективе категории «прекрасное» был негативной, это была критика логики обвинения. Но есть возможность и для позитива. Можно поискать территорию, где бытие прекрасного особенно ощутимо, где оно скажет само за себя.

<sup>90</sup> Плотников Н., Подземская Н. Искусство-знание: художественная теория в ГАХН как ответ на кризис культуры // Новое литературное обозрение. 2016. № 132. С. 140

<sup>91</sup> Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. Т. 1: (Исследования). М., 2017.

<sup>92</sup> Плотников Н. Искусство как знание. Г. Шпет и К. Фидлер об эпистемологической функции искусства // Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов. Т. 1. Исследования. М., 2017.

<sup>93</sup> См.: Лекции по истории эстетики / Ред. М.С. Каган. Ч. 3.2. Л., 1978.



Такая территория есть. Это музыка. Музыка – это нечто возмутительно неполиткорректное, нечто до абсурда неуместное в стерильном мире неклассических аксиом. Само её существование опровергает фундаментальные догмы и авангарда, и поставангарда, и неклассического знания в целом, и, в частности, критической теории культуры. Музыка всем своим бытием является аргументом в пользу реальности бытия и значимости Культуры с большой буквы. Литературу, как оказалось, можно разорвать на частные моменты её бытия и затем встроить эти моменты в героически нарративы торжества авангарда и поставангарда, с изобразительными искусствами, как оказалось, это тоже можно сделать. А вот с музыкой это сделать не получилось. Бытие музыки в русло неклассических догм не укладывается.

Вначале нужен рабочий ответ на вопрос, почему именно музыка обладает такой сопротивляемостью догмам, что делает её такой особенной среди искусств? Сразу оговорка: было бы хорошо, если бы об особой природе музыки давно было известно, а еще лучше было бы, если бы об этом внятно сказали музыковеды. Но, к сожалению, музыковеды редко выходят к эстетическим обобщениям. Поэтому размышления об эстетике музыкального образа вот уже двести лет остаются делом посторонних: философов (Г. Гегель, А. Шопенгауэр, А.Ф. Лосев, Т. Адорно, Д. Лукач, М.С. Каган) и писателей (романтики, Р. Роллан, Т. Манн, О. Хаксли, Б. Пастернак).

Есть основания полагать, что что-то интересное о музыке можно сказать в связи с такими эстетическими категориями, как «целостность» и «завершенность». И качество целостности, и степень завершенности музыкального текста имеют особую природу. Скорее всего, целостность музыкального произведения переживается в восприятии острее, чем целостность, например, произведения литературы. Но это тема отдельного размышления. В настоящей диссертации достаточно будет взять в качестве основания понимания музыки что-то общеизвестное. Таковым является положение о том, что предметом музыки является эмоция. С этой

констатацией солидарны такие разные мыслители, как крупнейший систематизатор итогов марксистской мысли М.С. Каган<sup>94</sup>, и как радикальный реформатор марксизма, создатель концептуального каркаса Франкфуртской школы<sup>95</sup> Д. Лукач<sup>96</sup>. Эта несколько общая констатация хорошо уточняется В. Днепровым. Музыкальный образ не просто фиксирует эмоцию как таковую, он актуализирует «внутреннее строение эмоций», их «развертывание и самоисчерпание» как «необходимость». И тогда в последовательности эмоций музыка одновременно и создает и вскрывает логику, почему и возникает возможность говорить о философском смысле музыкального образа как об итоге осмысления «философского значения эмоциональной последовательности»<sup>97</sup>.

Тогда то, что называется «строением» музыкального образа, оказывается архитектурной логически выстроенных эмоциональных цепочек, «самоценной целостности», по Лукачу<sup>98</sup>. Именно с этим, с наличием строя, остро воспринимаемого, осуществляющегося в развитии, связано особенно сильное эмоциональное воздействие музыки. Формирование «в себе-сущего-мира» в музыкальном образе «происходит стремительнее, чем в других искусствах», поэтому музыка «более непосредственно захватывает и увлекает своих слушателей»<sup>99</sup>. Действующий в музыке «мимесис мимесиса» «делает возможным – субъективно обычно недостижимое – раскрытие

---

<sup>94</sup> «Прямой и непосредственным предметом музыкального познания является эмоциональная сторона целостной жизни человеческого духа» – Каган М.С. Музыка в мире искусств // Каган М.С. Избранные труды в 7 томах. Том V. Проблемы теоретического искусствознания и эстетики. СПб., 2008. С. 242.

<sup>95</sup> См.: Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа. СПб., 2004.

<sup>96</sup> Музыка – это «объективация человеческих эмоций в их субъективной чистоте и подлинности» (Лукач Д. Своеобразие эстетического. Том 4. М., 1987. С. 37).

<sup>97</sup> Днепров В. О музыкальных эмоциях. Эстетические размышления // Кризис буржуазной культуры и музыка. М., 1972. С. 113.

<sup>98</sup> «Характер музыкального произведения как в-себе-сущего мира формируется содержанием музыки: самоценной целостностью проявляющих себя в ней эмоций» (Лукач Г. Указ. соч. С. 71).

<sup>99</sup> Там же. С. 51.

эмоций во всей их полноте», поэтому здесь «потрясение сильнее, глубже, чем в других катарсических воздействиях»<sup>100</sup>.

Эмоциональное воздействие большой формы (симфония, соната) может быть очень сильным. Это и есть та причина, по которой классическая музыка так дорога её ценителям. Те, кто думает, что любители классики – снобы, ошибаются. Снобизм тоже встречается, но настоящие охотники за классикой – это охотники за экстремальными наслаждениями, радикальные гедонисты. Музыка – эффективная фабрика эмоций.

Отсюда вытекает важнейшее свойство коммуникаций вокруг музыки: между музыкальным произведением и его конечным потребителем, т.е. слушателем, трудно найти место посредникам.

Посредничество как таковое – это очень популярное занятие. В индустрии потребления художественных текстов посредников тысячи, форм посредничества меньше, но тоже много; это все то, что «помогает» нам понять «смысл» художественного произведения: мнения школьных учителей, критиков как общеизвестных, так и тех, кто живет рядом. Благодаря соцсетям сегодня этих мнений мы слышим на порядок больше, чем полвека назад, встречаясь с ними в блогах, в комментариях к ним. А еще есть мнения коллег по работе, родственников и т.д. А еще есть обладающие особой авторитетностью мнения «знаменитостей». Все мнения складываются в иерархию авторитетных суждений. Такие иерархии складываются вокруг каждого художественного текста, при этом у каждого из нас иерархии свои. Но частные иерархии соотнесены с общей матрицей суждений. Вчитываясь, вслушиваясь в эти суждения, мы постепенно привыкаем к индустрии

---

<sup>100</sup> Там же. С. 67. Признаний в сильнейшем эмоциональном воздействии музыки можно найти сотни. Но почти все они связаны с романтикой. Поэтому приведем слова автора совсем, казалось бы, совсем неромантического, С. Зонтаг, одного из творцов конструктивистской культурологии: «Музыка – одновременно самое чудесное и самое живое из всех искусств, она есть искусство самое абстрактное, самое совершенное, самое чистое – и самое чувственное. Я слушаю своим телом, и мне ломит тело в ответ на заключенную в музыке страсть и пафос. Моё физическое «я» ощущает невыносимую боль... Я почти на грани безумия.» (*Сонтаг С. Заново рожденная. Дневники и записные книжки 1947-1963. М., 2013. С. 24*). Романтики описывали опыт восприятия музыки похоже.

производства суждений настолько, что постепенно сами начинаем их производить. И вот что важно: для такого производства нет неперенной необходимости всерьез осваивать сам текст. Конвейер производства авторитетных суждений работает настолько хорошо, что втянуться в его работу можно и без тяжелого труда, просто встраиваясь в цепочки пересказов кратких мнений.

Так вот еще раз: эта индустрия очень хорошо работает, надстраиваясь над текстами кино, литературы, живописи. А вот с музыкой все сложнее, между музыкальным текстом и его восприятием слушателем роль посредничества намного меньше. Здесь ситуация почти парадоксальная. Самых посредников, возможно, даже больше, чем в ситуации с литературным текстом, потому что музыка в современном мире оказалась самым массовым искусством из всех прочих. Это вызвано двумя факторами. Первый – доступность. Благодаря техническим средствам воспроизведения музыка стала постоянным фоном повседневного существования миллионов. Многие молодые люди живут под музыку, в результате чего в день прослушивают несколько сот музыкальных треков. Второй фактор – потребность. Понятно, почему нужно слушать музыку так много. Потому что она дает то самое «непричастное к насилию наслаждение», о котором было сказано выше. А наслаждений современному человеку нужно много. Поэтому индустрия музыки – это сфера интересов очень большого бизнеса. Поэтому желания повлиять на потребление очень много. Поэтому и посредничества много, очень много, отсюда космических масштабов вложения в рекламу в музыкальном бизнесе. Но эффективность посредничества намного ниже, чем, например, в кинобизнесе. Потому что влиять на удовольствие от музыки труднее, чем на удовольствие от литературы, живописи и кино. В живой опыт восприятия музыки труднее вмешаться.

Иначе говоря, читающей публикой легче манипулировать, чем слушающей. Да, вложения миллиардов долларов в музыкальную рекламу говорят о том, что музыка – именно и есть та сфера, где торжествует техника

манипуляций. И кажется, что ничего, кроме манипуляций, там и нет. Но это не так. Любить музыку силой заставить нельзя. Заставить любить литературный текст можно, музыкальный нельзя. Любовь к литературному тексту можно имитировать, для этого достаточно выучить две-три цитаты (в СССР это умел делать каждый школьник, т.е. такая практика имитаций – не уникальное единичное явление, а опыт сотен миллионов). Музыка – нет. Понятно, в чем разница. Выучивая цитаты поэмы Маяковского «Владимир Ильич Ленин», советский школьник не соприкасался с целостным строем текста, не «загружал» его в «душу». С музыкой такое невозможно. В силу, во-первых, более отчетливо выраженной эстетической целостности музыкального текста, и, во-вторых, в силу ярко выраженного эмоционального воздействия музыки. И тогда в акте коммуникации слушателя с музыкальным произведением неизбежен контакт с его целостным строем, и этот контакт не может быть эмоционально нейтральным. Это либо симпатия, либо отторжение. Отсюда и сложности посреднической работы в мире музыки.

Есть очень сильные слова об этом. Их произнес Л. Бернстайн, тот человек, который был не только крупнейшим музыкантом Америки середины века, но и как бы главным «садовником», преуспевшим в деле культивации «сада» музыкальной культуры США, создателем новой культуры потребления классики, дирижером всего музыкального процесса. А кроме этого, Л. Бернстайн является отцом-основателем современных медийных жанров комментирования музыки, его рассказы о музыке по телевидению, начавшиеся в 1954 г., были, во-первых, первыми; во-вторых, остаются непревзойденными. И вот его слова о посредничестве, об индустрии производства комментариев к музыке. Во вступлении к книге очерков он описал два типа комментирования музыки: условно «поэтический» и условно «музыковедческий». И оба назвал «рэкетом». «Рэкетом музыкопотребительства». По Бернстайну, практически все пишущие и говорящие о музыке – рэкетеры, «пользующиеся любыми средствами, чтобы

распродать музыку»<sup>101</sup>. Вот в таком контексте слова о том, что «анализировать музыку для обыкновенных любителей чрезвычайно трудно»,<sup>102</sup> звучат предельно серьезно. Музыка отторгает рефлексию. Как бы нас ни пытались убедить в том, что отторгнутый нами текст прекрасен, переступить через его отторжение мы не сможем. А многократные контакты с целостным строем отторгнутого текста вызовут физически ощутимую боль. Один раз вытерпеть встречу с чуждым нам музыкальным текстом можно, но десять уже нет, а тем более сто. А современный меломан прослушивает свои любимые треки именно сотни раз. Возможно это только потому, что строй музыкального произведения входит в резонанс со строем «души». Музыка – это та область, где не говорить о «строе» «души» нельзя. Музыкальный опыт обладает инерцией, идущей из инерции глубинных ритмов нашего бытия, из тех глубин, где сознательное и бессознательное переплетены и связаны в одно целое.

Поэтому многомиллионные прослушивания модной песенки – это никогда не есть только лишь итог работы манипулятивных техник. Манипулятивные техники есть, но, если они не учитывают реальные потребности потребителей, они бессильны. В какой-то точке должен сработать эффект «душа-в-душу» – соприкосновение «души» текста и «души» каждого слушателя. Если эффекта «душа-в-душу» нет, никакие призывы от имени моды, авторитетных трендов не помогут.

Инерция музыкального опыта и предопределяет сопротивляемость музыки давлению неклассического знания. В пределе эта сопротивляемость и дает тот тезис, с которого мы начинали наше размышление о музыке: самим фактом своего существования музыка обнаруживает некорректность как неклассической теории культуры, так и всей конструкции неклассического знания. Прежде всего, потому, что неклассическое знание в принципе не может помыслить возможность существования художественного текста, не

---

<sup>101</sup> Бернстайн Л. Музыка – все. М., 1978. С. 16.

<sup>102</sup> Там же. С. 18.

сводимого к идеологии. Возможность содержания, которым нельзя бы было манипулировать прямо и непосредственно. Прямо можно управлять и восприятием художественного текста, предписывать, что и как надо читать, смотреть, слушать. Модные идеологи любят предписывать любить произведения искусства. Мы уже говорили о рекомендациях Галина Тиханова, обращенных к интеллигенции: перейти от чтения старых романов к чтению сегодняшних малых жанров болгарской литературы. А лидер российских *cultural studies* В. Куренной предлагает всем любителям кино отказаться от вредной привычки смотреть российские фильмы и переключиться на просмотр голливудских боевиков (подробно см. п. 3.1.). Еще решительнее А. Магун, который предлагает вообще смотреть и слушать поменьше: нужно «треть времени, затрачиваемого на просмотр телевидения, пустить на участие в совете района»<sup>103</sup>.

Эти предписания – не случайные оговорки. Это закономерный итог развития неклассического знания. Отказ от истины ведет к отказу от ищущего истину субъекта, а запрет на способность человека к такому поиску непременно ведет к ограничению полноты его бытия. Эта полнота объявляется незначимой, фиктивной. И в бытии, и в деятельности человека значима только идеология. Это касается и художественной деятельности. Именно на этом держится вся постколониальная культурология и вся работа её специализированных департаментов: “Literary Studies”, “Film Studies”, “Visual Studies”, “Cultural History” и т.д. Контекст постколониальной культурологии делает давление на эстетику еще более очевидным. Без отмены категории прекрасного постколониализм как таковой был бы невозможен. Только потому, что художественный текст не претендует больше на то, что он создает прекрасный вымысел (тот, над которым можно «слезами облиться»), его содержание можно без остатка свести к идеологиям, либо к колониальной, либо к постколониальной. Ничего кроме явно

---

<sup>103</sup>Магун А. Демократия. СПб., 2016. С. 145. Подробный комментарий к рекомендациям А. Магуна см.: Мартынов В.А. О векторах и пределах современного понимания демократии // Идеи и идеалы. 2017. № 3 (33).

выраженной постколониальной идеологии от художественного текста не требуется. Г. Тиханов потому и предлагает малую болгарскую прозу, что она оказывается дважды постколониальной: во-первых, значим сам выбор малых прозаических жанров, ибо это, прежде всего, жест отказа от больших жанров, производящих большие нарративы, которые в свою очередь, ведут к колониальной идеологии; во-вторых, важно качество «быть болгарским», так как Болгария никогда не была источником имперских проектов, наоборот, болгарская земля была всегда только объектом колонизации нескольких империй: римской, византийской, османской, советской. Ликвидация категории прекрасного снимает все препятствия, мешающие комиссарам от культурологии заниматься любимым занятием комиссаров всех времен, прямым нормированием: этим читать болгарскую прозу, тем – смотреть боевики.

А вот музыка остается территорией, где *прекрасное правит бал*. И тогда это территория, свободная от модных идеологических трендов, свободная от постколониализма. Это та территория, где сохраняет все свои полномочия реалистическая теория культуры. Это тот форпост Культуры, о который постгуманистическая теория культуры разбивается вдребезги. Против музыки постколониализм бессилён.

Наглядной демонстрацией этого бессилия является факт отсутствия в списке новейших постколониальных наук науки под названием “Music Studies”. Давайте задумаемся в сам этот факт. Простите, это как? Гуманизм и реализм ведь мертвы, ведь гуманизм, Адорно, Бенямина, Хоркхаймера, Фуко – это фашизм, которому нет места в современном мире. Поэтому вместо гуманизма и восторжествовал еще в двадцатом веке неоглобализм. В науке это факт закреплен тем, что больше нет литературоведения, а есть постколониальные “Literary Studies”, «старинное» киноведение трансформируется в политкорректные “Film Studies”, реалистичное искусствознание трансформируется в “Visual Studies”. Причем все это не просто есть, а победно есть. Начав становление сорок лет назад, эти



дисциплины полноценно институционально утвердились еще в начале 1990-х годов. Сейчас это огромные дискурсивные формации с множеством научных центров, журналов, издательств. То есть все те виды искусства, которые были подведомственны эстетике, теперь успешно перешли под ведомство новых наук. Литература, изобразительные искусства, кино дружно перешли под ведомство постколониальной культурологии, причем не просто перешли, а давно, уже и обжились все на новом месте. Все, кроме музыки! Почему? Как такое оказалось возможным? Простой вопрос: почему до сих пор не победило и не воцарилось повсеместно постколониальное музыкознание?

Уточнение. Конечно же, островки постколониального музыкознания существуют. Постколониальные исследования – не очень тяжелый хлеб, не поддаются искушению заработать на этом музыковеды не могли. Поэтому что-то есть. Но это «что-то» ничтожно в сравнении с тем, что происходит в антропологии, литературоведении, искусствознании. Называются эти «островки» «новой музыкологией». Общеизвестные медийные «классики» есть, но всего один: С. Макклэри. Самая её знаменитая книга – про гендер и сексуальность в музыке<sup>104</sup>. Ничего очень уж катастрофического, так, робкие попытки сказать что-то про насилие у Бетховена; заявлений о том, что он расист и империалист, в книге нет. Но сама идея применения методов культуральных исследований к музыке вызвала волну критики, из которой самой громкой и решительной была критика Ч. Роузена<sup>105</sup>. Была еще попытка Т. Де Нора<sup>106</sup> с намерением свести к социальному конструкту феномен Бетховена, но критики того же Ч. Роузена хватило, чтобы погасить и этот бунт. В индустрию такое деконструирование не превратилось. Книжки с претенциозными названиями есть, но их немного, чуть больше десяти. Крупные форумы так за тридцать лет и не сложились. Больших

<sup>104</sup> McClary S. *Feminine Ending: Music, Gender & Sexuality*. Minneapolis, 2002.

<sup>105</sup> Rosen Ch. *Critical Entertainments: Music Old and New*. Cambridge, 2001.

<sup>106</sup> DeNora T. *Beethoven and the Construction of Genius: Musical Politics in Vienna 1792-1803*. Berkeley, L.A., L., 1995.

университетских центров тоже нет. Назвать это победой никак не получится. Конструктивистской науки о музыке не существует.

То есть музыковедение в современном западном мире живет по старинке, как всегда жило. Но ведь тогда оказывается, что есть территории, где Культура и гуманизм не являются фашизмом. Иначе говоря, Культура и гуманизм не являются непременно фашизмом. И тогда точно М. Фуко не прав. Потому что для Фуко все, что является гуманизмом, немедленно целиком является и фашизмом. Сам факт существования музыки доказывает, что похороны гуманизма у Фуко – простая ошибка<sup>107</sup>.

Давайте немного драматизируем ситуацию, тем более что напрягаться не надо, все и так очевидно. Еще раз возвращаемся к классике и внимательно смотрим на её бытие как на целое. И теперь вспоминаем фундаментальные аксиомы неклассического знания. Скажем, в «озвучке» авангарда современного знания, каковым, скорее всего, является новый феминизм. Это больше, чем авангард. Это такой «спецназ» современного знания, авангард авангарда. Вот слова авангарднейшей дамы этого авангарда. Старое искусствознание «потворствует фантазиям о всеобщей человеческой природе, идеологии единообразия, что возможно лишь при условии некритического признания авторитета маскулинности, «белости» и «европейскости» в ситуации нашего времени, когда самая острая борьба направлена на освобождение от этого гнета... Вопрос отныне формулируется так: кто смотрит, на что, на кого и каковы последствия этого сточки зрения властных отношений?»<sup>108</sup>. А теперь еще раз смотрим на классику «правильно», в перспективе «белости», «маскулинности» и «европейскости» с учетом того, «кто смотрит, на что, на кого и каковы последствия этого с точки зрения властных отношений». И тогда определенно утверждаем: музыкальная классика не просто «запачкана» «властными отношениями», все гораздо хуже. Все это в ней дано

<sup>107</sup> Нельзя в связи с этим не сказать, что опыта понимания музыки у Фуко не было, музыку он вообще не любил и не слушал. И никогда ничего о ней не писал.

<sup>108</sup> Поллок Г. Созерцая историю искусств: видение, позиция и власть // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия. Харьков, СПб, 2001. С. 720-721.

десятикратно. Все просто катастрофически ужасно. В компании «великих» ни одной женщины, ни среди композиторов, ни среди дирижеров. Более того, вся большая симфоническая музыка насквозь героична, вся целиком проповедует подвиг в его строго мужском обличи, в мужской парадигме. Классика воинственно, нахально маскулинна. В той же степени она является белой. А уж про «европейскость» вообще лучше не говорить, здесь вообще все чудовищно неполиткорректно. Хуже того, это национализм. Девять десятых классики проповедуют немецкий/австрийский взгляд на мир. Половина классики пропитана Веной, другая половина Мюнхеном. Та, которая Мюнхеном, самая агрессивная, там музыка не оставляет ни одной возможности смотреть на мир иначе, там исключена возможность смотреть даже по-испански, что уж говорить о возможности китайского или японского взгляда. Подавляющий европоцентризм. Наглый.

Но и это не все. В список «грехов» по Г. Поллок почему-то не вошли грехи классовые. А тут все еще хуже. Большая классика – целиком крепостнический проект. Это музыка дышит придворными салонами Вены и Петербурга, транслирует память о «Набольшим Мурзе» Разумовском и других таких же сатрапах. Симфонические оркестры и Гайдна, и Бетховена возникли только потому, что у барства была возможность пускать пыль до самых до небес. А помним, благодаря чему появилось «Кольцо нибелунгов»? А дирижеры... Одни только их смокинги чего стоят... Музыка еще не началась, а погружение в ауру аристократического салона уже произошло. А оркестр? Сто человек, сидящих двести лет (с поправкой: бетховенский оркестр был чуть меньше, сегодняшнему оркестру около ста пятидесяти лет) в одном и том же порядке... Ведь это просто немыслимо агрессивный символ бесконечно уверенной в себе Власти и строжайшей социальной иерархии, символ абсолютизма в его наглейших амбициях. Сам оркестр – апология абсолютизма. А когда дирижер начинает размахивать своей палочкой... Это яростная пропаганда авторитаризма. Апология Насилия.

И тогда, если бы Г. Поллок и К. Баркер, со слов которого о классовой корысти классики начинался этот параграф, были правы хоть в малейшей степени, если бы «призыв к универсальной человеческой природе» был бы всего лишь «алиби для практики господства и исключения»<sup>109</sup>, то всю классику вместе взятую, со всеми её культурами, с её смокингами, оркестрами, концертными залами полвека назад сожгли бы японские женщины и индийские мужчины. И уж точно: давно пора сжечь дирижерские палочки.

А теперь реальность. Что на самом деле делают японские женщины и мужчины? Они слушают европейскую классику так же, как и белые, даже лучше. Она для них такая же родная, своя, как и для венских «больших белых мужчин». В Японии «Ода к радости» – предмет национального культа. Перед Новым годом в Осаке её исполняют десять тысяч человек всенародно и ежегодно. Потому что все моменты насилия, которые были перечислены, гасятся в божественной красоте, которая в финале Девятой симфонии Бетховена является общей красотой мужчин и женщин, коричневых и белых, бедных и богатых. Всё, финал наших доказательств. Всё доказано. Классика – просто прекрасна. Красота классики – не выдумка европейских феодальных/буржуазных элит, не «алиби» для поддержания «практики господства» этих элит, как это утверждают Г. Поллок, Ч. Баркер и вся конструктивистская культурология. Гендерные и расовые поправки к функционированию прекрасного в культурных практиках есть, но они малозначимы в сравнении с подлинной красотой подлинно прекрасного. В первую и во вторую очередь значимо подлинно прекрасное. Концертные залы были и продолжают оставаться храмами<sup>110</sup>, где культ красоты

<sup>109</sup> Поллок Г. Указ. соч. С. 720.

<sup>110</sup> В музыкальной культуре есть территории, где все еще гораздо более неполиткорректно, чем в концертном зале. Это балет. Если Г. Поллок права, то само его существование оскорбительно для девяноста девяти процентов женщин планеты. Потому что все балерины одинаково худые и стройные. И все почти одного роста. Разве это не насквозь фальшивая «репрезентация» женской красоты? Разве эта репрезентация не является тотально феодальной? Почему активистки “fat studies” до сих пор позволяют этим красоткам плясать? Потому что западный истэблшмент, как и всегда, руководствуясь двойными стандартами, кино превращает в оазис политкорректности, но балет благоразумно не трогает, понимая, к какому абсурду немедленно приведет установление в

справляют белые и черные, мужчины и женщины, европейцы и китайцы, богатые и бедные. Где конструктивистское определение культуры как поля, разорванного конфликтами пола и расы, обнаруживает свою пустоту и параноидальную озабоченность. Потому что красота одна на всех. В музыке это твердо так. Это простой медицинский факт. А раз в музыке красота объективна, то она в принципе объективна. «Пугалки» Г. Поллок и Ч. Баркера – симптомы все того же инфантилизма, диагностированного Ю. Давыдовым у Маркузе и Адорно.

Что и требовалось доказать. Т.е. еще раз: само существование музыки является доказательством того, что постгуманистическая теория культуры неверна. Имитировать правдоподобие на материале попроще она может, но подлинно серьезный материал критической теории «не по зубам». Поглумиться над классической литературой, как мы уже знаем, можно. Не то, чтобы это убедительно получается, но, по крайней мере, попытаться можно. А вот над музыкой Моцарта даже и попыток нет. Музыка Моцарта самим фактом своей сегодняшней актуальности доказывает бессилие и пустоту конструктивистской культурологии.

\* \* \*

На самом деле в конструктивистской культурологии какие-то попытки что-то сказать о музыке всерьез есть. И это интересно. Потому что то, как делается, как раз более всего и свидетельствует в пользу реалистической культурологии.

Сравнительно недавно появился русский перевод книги «Ретроностальгия» Саймонда Рейнольдса<sup>111</sup>. Автор – выдающийся интеллектуал, эрудит, в первую очередь вызывающий восхищение и удивление. Его амбиции довольно значительны, он претендует на ни больше,

---

балете норм политкорректности (комичные попытки установления таких норм в балете были, например, осенью 2020 г. в Венской опере). Еще раз процитируем Г. Блума: «Стравинскому определенно не стоит опасаться того, что мировые балетные компании предпочтут его вещам политически корректную музыку» (Блум Г. Указ. соч. С. 605).

<sup>111</sup> Рейнольдс С. Ретромания. Поп-культура в плену собственного прошлого. М., 2015 (английский оригинал книги вышел в 2011 г.).

ни меньше как роль чуть ли не нового Маклюэна. Претендует с основаниями. Материал, которым С. Рейнольдс свободно оперирует, огромен. Это, во-первых, полевой материал, масса артефактов, во-вторых, это проблемное поле современного знания. Книга в целом – существенная поправка к футурологии эры восторгов новой медийностью как новой человечностью.

Книгу невозможно упрекнуть в концептуальной бедности, скорее, наоборот. Основные гипотезы вняты и внушительны, не задуматься над ними и хотя бы в чем-то не согласиться невозможно. Идей множество, из самых интересных: концепция «японизации» современной культуры<sup>112</sup>; описание культуры как экономики, «организованной вокруг биполярных ритмов /.../ мании и ностальгии»<sup>113</sup>, набросок типологии «форм хонтологии»<sup>114</sup>, указание на «зеркальность между метаденьгами [«деньги денег» - В.М.] и метамузыкой [«гиперссылочная» музыка – В.М.]»<sup>115</sup> и т.д. К концу книги напряжение нарастает, оно выталкивает автора к обобщениям («ретрокультура /.../ - просто еще один шаг на пути к деградации и падению Запада»<sup>116</sup>), в итоге которых «новый Маклюэн» предстает чуть ли не «новым Шпенлгером». Возможно, это именно на роль, о которой автор и мечтал.

Книга прежде всего о музыке. О тотальности ретро-ностальгии в современном музыкальном творчестве и потреблении. Основной арсенал, который является источником «ретромании» – конечно, 1960-е, золотой век рок-культуры (а еще 70-е, отчасти 80-е; в 90-е живое творчество, по Рейнольдсу, иссякает). Отсюда и наиболее часто упоминаемые имена: Э. Пресли, Д. Боуи. И произведения: “Let it Be”, “Strawberry Fields”, “Back in the USSR” и т. д. Всего ситуаций, когда в книге возникают музыкальные произведения, общепризнанные сегодня как классика, десятки. Понятно, в

<sup>112</sup> О Японии как о культовом локусе ретромании см.: Рейнольдс С. Указ. соч. С. 207-226.

<sup>113</sup> Рейнольдс С. Указ. соч. С. 241.

<sup>114</sup> В основе этой типологии теория, гласящая, что «каждая страна в мире и каждое поколение каждой национальности имеют свою собственную форму хонтологии» (Рейнольдс С. Указ. соч. С. 398); сам термин «хонтология» (призрачная культура), восходящий к работам Ж. Деррида, стал популярным именно благодаря С. Рейнольдсу.

<sup>115</sup> Рейнольдс С. Указ. соч. С. 478.

<sup>116</sup> Там же. С. 451.

книге о «ретромании» это всегда ситуации, когда встреча слушателя с рок-классикой происходит спустя тридцать-сорок лет после её рождения. Несколько десятков раз в памяти читателя книги С. Рейнольдса всплывают знакомые мелодии, знакомые эмоции. Все это – материал для ретро-ностальгии. А поскольку ностальгия в книге – патология (в пределе – фрейдовское влечение к смерти), то и рок-классика – материал для удовлетворения паталогических инстинктов. А теперь удивительное: *и только*. Читая, снова и снова задаешь себе вопрос: неужели и только? Неужели “Yesterday” Леннона и Маккартни нельзя воспринимать иначе, как идеологический-психопатологический конструкт, воспринимаемый сквозь очки «хонтологии», «архивной лихорадки», неужели и только? Простите, неужели же “Yesterday” не есть прежде всего источник для того, чтобы пережить счастье встречи с великой музыкой? По-моему, это достойно изумления: зафиксировав сотню раз в своей книге ситуацию встречи современного слушателя с классическими текстами, автор ни разу не допустил возможность «простого» объяснения, согласно которому такая встреча объяснима прежде всего качеством текстов *как таковых* и адекватностью слушателя *как такового*. В огромной книге о встречах классики с её потребителями о возможности такого «простого» объяснения не говорится ничего.

Еще и еще раз. Вдумаемся. Давайте доведем эту ситуацию до последней элементарной ясности. Вот воображаемая Мэри Энн, радующаяся жизни где-нибудь в Калифорнии, вот она включает в плеере “Yesterday”. Что при этом происходит? Мой ответ: Мэри вполне симпатичный (а, значит, хотя бы в какой-то степени *адекватный*) человек, способный к полноценной эмоционально-эстетической жизни, встречается с текстом, эстетически *адекватным*, почти совершенным, и в точке встречи этих двух адекватностей происходит катарсис, заслуженно давший Мэри немного счастья – «просто» потому, что это «хорошая песня». Я при этом допускаю, что на периферии этого основного акта, где-то сбоку, могут работать и идеологии, и патологии,

о них можно говорить, это обсуждаемо, но именно сбоку, помимо основного факта катарсиса, т. е. факта эффективной эстетической коммуникации. И эта эффективность – первична, она подлежит твердой фиксации в первую очередь. Ну а для С. Рейнольдса этой эффективности не существует в принципе, у автора нет в запасе слов, чтобы хоть что-то сказать об этом (пожалуй, пару раз автора «прорывает» и он бросает лениво и вяло одно общее и скучное слово («энергия») о любимых с детства “Sex Pistols”). Для автора «Ретромании» встречи слушателя с классикой объяснимы только навязываемыми слушателю идеологическими схемами и присущими ему внутренне патологиями<sup>117</sup>. В мире С. Рейнольдса для Мэри Энн серьезная, онтологически значимая встреча с реальностью “Yesterday” невозможна. Счастье от встречи с полноценным художественным текстом – это нечто постыдное и запретное. Неужели так? Неужели желание послушать “Yesterday” – только проявление «некрофилии»? Можно было бы надеяться, что понять автора так нельзя, что твердое «некрофилия» в конце – это оговорка, ошибка или эпатажный шик лондонского денди? Но это не ошибка. Это твердый морфологический признак новейшего облика современной науки.

Вот ведь что удивительно: сам С. Рейнольдс – явно симпатичный товарищ. С огромным опытом, тоже симпатичным (опытом восприятия, каковой не может не быть в том числе и интеллектуальным). И тогда поразительно: весь этот опыт для автора не имеет никакого смысла, никакой значимости. Как только музыка становится предметом анализа, вся реальность опыта – за скобки, в корзину и на помойку. Потому что духовная и душевная цельность, реализуемая в точке понимания музыки, – нечто ненавистное сектой, это нечисть, табу. Вся огромная работа интеллекта, совершаемая в сознании во время слушания, выбрасывается, ибо запачкана «данным», наличным, т.е. в терминах Ж. Деррида, «онтологией

<sup>117</sup> В книге С. Рейнольдса множество объяснений ретромании, но, конечно же, в конце ожидаемое общее «объяснение» для всего-всего: «некрофилия». «...Мы не можем оставить прошлое в прошлом. Неофилия [«неофилия» – определение сути 1960-х, когда музыка «гналась за будущим без оглядки» (с. 467) – В.М.] постепенно превращается в некрофилию» (Рейнольдс С. Указ. соч. С. 468).



присутствия». Поэтому весь собственный духовный опыт выброшен. Тотальное самопредательство во имя догмы секты.

Общий ответ С. Рейнольдсу понятен. Это те же слова, которые были ответом и Беньямину, и Адорно. Логика, игнорирующая возможность «простого» объяснения, утверждающего, что современный человек слушает “Yesterday” в том числе потому, что это «просто» «хорошая песня», – абсурдна. Классика – это то, что живо, потому что совершенно. Второй момент: этот абсурд целиком и полностью предопределен исходными эпистемологическими процедурами, предшествующими дискурсу. Бэкграунд «Ретромании» – это фундаментальные установки современной науки, основная из которых – тотальный радикальный конструктивизм. И в этой точке понятно, почему проблема «может ли Мэри нравиться “Yesterday”?» оказывается такой острой. Она действительно решающая. Как только мы твердо и определенно произносим, что «Мэри нравится песня, потому что она хорошая», а Саше соната Шуберта, потому что она тоже «хорошая», весь конструктивизм немедленно испаряется, улетучивается, как мираж, как наваждение. В конструктивизме никто не имеет право любить музыку всерьез, в силу адекватности своей и текста! Это невозможно, это табу, это хуже, отвратительнее, чем табу! Потому что в утверждении «Мэри любит хорошую песню» содержится сразу несколько совершенно нетривиальных импликаций. Первая: Мэри – человек, обладающий сознанием. Вторая: это сознание представляет собой нечто цельное. Третья: это сознание обладает способностью к самосознанию. Четвертая: и сознание, и самосознание могут быть адекватными. Пятая: сам текст тоже может быть адекватным. Так вот все это абсолютно табуированные вещи! Эта та самая «данность», которая была так ненавистна Жаку Деррида, а до него – Адорно. «Я» – наличная данность, эстетический вкус – данность, совершенство текста – данность, и т.д. Все перечисленные импликации – реалистичны. Утверждение «Мэри любит “Yesterday”» опирается на допущение адекватности Мэри и адекватности “Yesterday”, а и то, и другое – объективизм и реализм. А

объективизм и реализм в современном знании – табу<sup>118</sup>. С. Рейнольдс замечателен тем, что он последователен, его мир почти свободен от эклектики. Именно поэтому и получается столь выразительно. Его мир – это не только мир, где реализм невозможен, но где он уже напрочь забыт, отсюда и решительная готовность к парадоксам, монументальность отказа от метафизических сантиментов вроде катарсиса.

А для нашей темы важна эпистемологическая выразительность: фундаментальность в «письме» Рейнольдса добывается как остановка в блужданиях по бесконечности лабиринта «французской науки», как конструктивистский «шик». Похороны классики поп-музыки – это следствия интервенции радикального конструктивизма в эстетику. В книге С. Рейнольдса самый главный теоретический ход – ссылка на Ж. Деррида<sup>119</sup>. Поэтому и не встреча Мэри с “Yesterday” была неизбежной. «Ретромания» интересна как предел парадоксальности, предел абсурда, сама же логика хорошо знакома. Английский-американский критик не сам изобрел не встречу с красотой. Так это во «французской теории». Это не просто провозглашено, это врезано и впаяно вглубь практики. А затем закреплено твердой традицией современной научности. Главный эстетический текст «французской теории» – книга «Кино» Ж. Делеза<sup>120</sup>. Там не встречи с красотой тоже тотальны: точно так же, как для Рейнольдса не существует реального восприятия реальной музыки, так и для Делеза не существует реальности человеческого восприятия кино; реальный зритель реального кино Делезу неинтересен (отделаться и от того и от другого очень просто: кино, которое смотрят люди, это «плохое кино»): в его книге представлено несколько сот эссе о фильмах, ни в одном из них именно о кино речи не идет, езде – схемы патолого-идеологических конструктов («Кино» -

<sup>118</sup> И эстетический вкус, и сознание «Мэри», и смысл художественного текста – это все категории «метафизики присутствия», отвергаемой “неклассической «метафизикой отсутствия»“ – Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М., 2011. С. 317.

<sup>119</sup> Рейнольдс С., Указ. соч. С. 70-72. Фундаментальная для книги «Ретромания» теория – концепция Дерриды «архивной лихорадки», смысл которой в конечном итоге – влечение к смерти (Derrida J. Archive Fever: A Freudian Impression. Chicago, 1995).

<sup>120</sup> Делез Ж. Кино. М., 2004.

«фальсификатор [т. е. непременно и идеолог – В.М.] и его власть»<sup>121</sup>), везде основанием выступает не целостность события фильма и события его восприятия, а вторичные моменты, часто совсем вторичные: локальные живописные перформансы, бесспорно интересные с точки зрения современной околохудожественной практики, но неочевидно интересные с точки зрения кино как такового. В реальности современной гуманитаристики можно говорить только о патологиях. Никакого другого смысла тексты не имеют. Говорить о ином – неприлично.

Провал С. Рейнольдса глубоко символичен. Это провал всей конструктивистской культурологии. Рейнольдс находится в самой середине конструктивистского знания и имеет право говорить от имени всего этого знания, он так и говорит. Его право обеспечено в том числе и предметом: в своей области он, возможно, лучший. Книга «Ретромания» – лучшая конструктивистская книга о музыке<sup>122</sup>. Но при этом она полностью провальная. Почему? Потому что автор, во-первых, взялся говорить о музыке, а о музыке говорить особенно трудно, она не терпит общих слов. Второе: он взялся говорить о той музыке, которая является живым опытом сотен миллионов людей. Абсурд конструктивизма здесь оказался вопиюще очевидным. “Yesterday” является самой популярной песней XX в. не потому, что она является «комплементарным дополнением» к каким-то «структурным сбоям» и т.п., а просто потому, что она – хорошая. Это простой математический факт.

В его книге хорошо то, что он, в отличие от Г. Тиханова и многих других (В. Куренной, А. Магун, О. Тимофеева, К. Платт и т.д.) ничего не предписывает. Он не советует нашей Мэри слушать современный русский рэп (рэп, будучи маргинальным пока еще жанром, вполне соответствует требованиям «малого искусства»). И это – ответ. И Тиханову, и самому Рейнольдсу. Все теории разбиваются о музыку. Это та территория, где по-

<sup>121</sup> Делез Ж. Кино. С. 467.

<sup>122</sup> Именно поэтому это единственная конструктивистская книга о музыке, переведенная на русский язык.

прежнему правит бал классический эстетический анализ, где остаются в силе и понятие катарсиса, и категория прекрасного. Т.е. в том числе эстетика Аристотеля (анализы музыкальных текстов у Л. Бернастайна – насквозь аристотелианские). А эпистемологический реализм остается всеобщим познавательным подходом.

Сказав это о музыке, понимаем, что и у литературы такие ресурсы есть. Вспомнив, как происходит встреча с музыкальным текстом, мы понимаем, что в подлинных случаях таким же образом происходят встречи и с литературой. Есть очевидные факты. Есть тексты. Где все так же, с катарсисом. Весь строй «души» потрясен (в том числе и в прямом смысле). Тексты, предписанные к употреблению приказом Г. Тиханова, второй раз читать не станет никто<sup>123</sup>. А классические тексты можно перечитывать три, пять, десять раз и больше (особенно если речь идет о стихах и песнях, о кино; в России есть много людей, посмотревших «Иронию судьбы» больше, чем сорок раз, причем, что важно, с удовольствием). Это критерий. В соответствии с ним «буря мглою небо кроет» – явление красоты, воплощенное в живом событии художественного мира. И реальность Классики отсюда. Для того только и нужна классика, чтобы было: «Над истиной слезами обольюсь».

Реально эстетический аргумент мало кого убедит. Но он должен быть произнесен, зафиксирован. На самом деле это главное. Неистребимая потребность в Культуре с большой буквы держится на этом фундаменте, на потребности в красоте, в том счастье, которое дает красота. Читая тексты некоторых теоретиков, можно подумать, что они никогда не слышали о возможности такого ответа. Фундаментальный ответ именно таков.

\* \* \*

Выводы п. 2.1.:

---

<sup>123</sup> Вспомним совет Г. Блума (фактически это ответ Г. Тиханову) «политологам-любителям» от филологии: если уж так хочется «политического», то надо не уговаривать читателей читать плохую литературу ради «хорошего политического», а идти в парламент с предложениями (или пойти баррикаду на улице сделать).

1. Отказ конструктивисткой культурологии от категории прекрасного не является эпистемологически корректной процедурой.
2. Отсутствие “music studies” в качестве академической дисциплины в университетах Запада симптоматично, это симптом того, что «симптоматическое понимание культуры» несостоятельно.
3. Существование Культуры с большой буквы зиждется в том числе на потребности в красоте, в том счастье, которое дает прекрасное.

## 2.2. Утрата смысла (Эпистемологический аргумент)<sup>124</sup>

Что останется от текста художественного произведения, если лишить его художественности, красоты? Ответ как бы есть, и он как бы очевиден. В школе на протяжении многих лет мы в каждом художественном произведении искали его «смысл». У каждого текста есть смысл. У художественного текста тоже. В первом классе смысл текстов оказывался довольно простым. Потом мы узнаём, что смысл художественного текста искать сложно, сложнее, чем, например, в Правилах дорожного движения, и что этот смысл можно назвать «идеей произведения». Но он там всё равно есть. И тогда ответ: кроме эмоций, в художественном тексте есть *смысл*<sup>125</sup>. С гегелевских времен смысл художественного текста стали называть его «идеей».

<sup>124</sup> Материалы параграфа представлены в статьях: *Мартынов В.А.* Закат филологии // Вестн. Ом. ун-та. 2014. № 3; *Его же.* Культура с большой буквы как индикатор вариантов конструктивизма; *Его же.* Антропо-психологический критерий эпистемологической эффективности (размышления-меморабилии к двухсотлетию юбилею К. Маркса) // Вестн. Ом. ун-та. 2018. № 3; *Его же.* Историзм как метод // Вестн. Ом. ун-та. 2021. Т. 26., № 1.

<sup>125</sup> Разумеется, формула «художественное произведение есть смысл плюс красота» является упрощенной. Разумеется, красота не есть оболочка, которую можно отделить от содержания. Литература о том, что форма художественного текста неотделима от содержания, огромна, «советское» литературоведение 1960-1970-х годов инвестировало серьезные ресурсы в развитие этой темы, даже краткий обзор соответствующей литературы был бы весьма обширным. В нашем рассуждении будем «просто» помнить о содержательности формы, о сплошном единстве «красоты» и «смысла» художественного текста. Т.е., говоря о «смысле текста», будем помнить, что это многоуровневое целое, включающее в себя «смысл красоты».

Смысл – это то, что можно искать в художественных текстах, даже если нам запретили искать в них красоту.

Так можно было думать раньше. Сегодня поиск смысла текста поставлен под сомнение. С точки зрения постструктурализма и постмодерна «тщетно судить о некоем тексте», «поскольку вечное переплетение текстов и смыслов находится за пределами нашего контроля»<sup>126</sup>.

Выразительна позиция известного американского теоретика и историка науки Кевина Платта. Для него привычка искать смысл художественных текстов является не просто неправильной, а постыдной. Это практически преступление. Вот что можно прочесть в напутственном слове, которое К. Платт<sup>127</sup> обращает к российским гуманитариям: подлинно современный литературовед – это «эксперт, разоблачающий смыслы и тайные идеологические скрепы художественных текстов». Он давно и категорично отказался «от своей роли мастера интерпретации – повивальной бабки социально значимого смысла»<sup>128</sup>.

То есть работа литературоведа, пытающегося сегодня все же, несмотря на запрет К. Платта, искать смысл, предположим, стихотворения Пушкина «Пророк», прежде всего, оказывается отчасти механической, отчасти судорожно-физиологической, такой же, как бессмысленная возня грязных рук деревенской «повивальной бабки». Второе. Замечательно «и», которое

<sup>126</sup> Харви Д. Состояние постмодерна. С. 122.

<sup>127</sup> О контексте «напутственного слова» К. Платта. В 2010 году в научном сообществе, интегрированном вокруг журнала «Новое литературное обозрение», началась и продолжилась почти четыре года дискуссия, посвященная «антропологическому повороту» в гуманитарном знании (коротко о ней говорилось во введении). Три волны дискуссии, больше сорока статей крупнейших гуманитариев, работающих в лучших университетах России, Англии, США. В статье «Закат филологии» было показано, почему эту дискуссию можно считать кульминацией самосознания всего российского современного гуманитарного знания. В дискуссии были авторитетно очерчены контуры парадигмы будущего российского гуманитарного знания. «Застрельщиком» дискуссии и фактически её модератором был К. Платт. Резкость нашей критики позиции К. Платта, разумеется, адресована не лично ему, а авангарду сегодняшнего современного знания, которое он вполне репрезентативно представляет. Критика адресована именно этому авангарду. Слово К. Платта обнажает те пределы, к которым движется гуманитарное знание.

<sup>128</sup> Платт К.М.Ф. Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста // НЛО. 2010. № 106. С. 15.

соединяет «смыслы» и «идеологические скрепы». Это один ряд, однопорядковые понятия, почти срифмованные. То есть «смыслы» - это только то, что подлежит «разоблачению». Какое-либо серьезное экзистенциально значимое соприкосновение с ними более невозможно. Категорично и жестко предписан отказ от *про-думывания* «смыслов». Человек, всерьез относящийся к «смыслам» в такой перспективе, – в лучшем (или худшем?) случае идиот, в худшем (или лучшем?) – корыстный негодяй, пытающийся закопать поглубже «скрепы» «тайных смыслов».

Можно попытаться реконструировать общую аксиоматику логики К. Платта. Она состоит из пяти постулатов.

Первое: художественное слово не дает нового знания. Художественное слово только транслирует атрибуты идентичности социальных институтов, прежде всего национальные идентичности.

Второе. «Внутреннее» содержание классических текстов полностью проявлено «вовне». Все возможные смыслы уже выразили себя. Все потенциальное уже нашло свое выражение, превратившись в актуальное, которое осталось в прошлом. Ничего скрыто потенциального в классике нет. На этой предпосылке держится отождествление понятий «классический текст» и «канон». Это очевидно из определения содержания работы допотопного (т.е. до-постструктуралистского) литературоведения. «профессор литературы был, в самом прямом смысле, профессиональным интерпретатором литературного канона»<sup>129</sup>. А поскольку канон сакрален, то уже не удивляет уточнение роли «профессора литературы» как «медиума» «смыслов»<sup>130</sup>. «Смыслы» здесь – совершенно очевидно – не есть что-то живое. Это восковые фигуры в музее. Или покойники в морге. Их можно перемещать (либо медиумически, либо более физически прямо – вспомним, что «классический профессор» – это еще и «повивальная бабка смыслов»), но

<sup>129</sup> Платт К.М.Ф. Зачем изучать антропологию? С. 14. Ср.: «Раньше профессор литературы был образцовым носителем национальной идентичности» (Там же. С. 16). Классический профессор – «жрец» «национальной идентичности» (Там же. С. 20).

<sup>130</sup> Там же. С. 14.

никакой живой контакт с ними невозможен. Во всех этих контекстах слово «смыслы» произносится с брезгливостью. От них воняет как в морге. Единственным результатом прикосновения к «смыслам» объявляются «комплексы (parochialism)»<sup>131</sup>.

Отсюда третье. Классический текст не может содержать ничего актуального. Он – инструмент воли «канона», находящегося целиком в прошлом и интересного только из необходимости знания истории (совершенно непонятно, зачем? Историю предлагается заучивать как набор мертвых цифр?). Изучение «канонических произведений национальной традиции [Боже, с какой скукой и брезгливостью это произносится! – В.М.]» следует сохранить «для понимания данного исторического момента и данной социальной конструкции»<sup>132</sup>. В этих словах классика окончательно и бесповоротно помещается в мертвое прошлое и отрезается от зоны актуального настоящего. Дальше будет сказано, что современный «специалист» должен изучать «глобальные структуры и институты». Очевидно, что «местнические комплексы», связанные с изучением «канонических произведений национальной традиции» – бессмысленный балласт. Понятно, что так, если уж мы приняли как аксиому, что «комплексы» – единственный результат прикосновения к классике. Все это прямо вытекает из отказа от «объективного знания». Если знание не может оказаться находкой, открытием, то невозможно новое и в чтении. Там тоже только трансляция готового. Выбирать приходится между готовым сакральным и готовым новым. Готовое новое всяко лучше. А классика – в зоне канонического, т.е. заведомо неактуального.

Из первого, второго, третьего допущений вытекает четвертое. Классика не нужна. В принципе. Как таковая. Судьба классики в проекте К. Платта печальна, во всех поворотах его логики (в рамках «манифеста» и

---

<sup>131</sup> Там же. С. 19.

<sup>132</sup> Там же. С. 20.



последовавших дополнений) никаких других предикатов, кроме как «каноничность», у классики нет. «Канон». Мертвое тело.

Отсюда пятое. Культура с большой буквы не нужна. Употреблять это выражение сегодня можно только в качестве ругательства.

Отсюда вывод, шестой постулат: гуманитарное знание как таковое не нужно. Зачем нужна, например, филология, «повивальная бабка» мертвых «смыслов» в деле построения «глобальных структур и институтов», каковое мыслится единственной целью науки? Строить эти институты могут только экономика с социологией и политологией.

К. Платт интересен. Он договаривает за других то, что трудно произнести по-русски: отказ от классики, от бережного отношения к текстам Пушкина и Чехова. «Специалист, изучающий Пушкина», «гораздо больше похож на первосвященника какой-то религии, чем на ученого, взыскивающего знания. Некоторые российские специалисты намекали мне, что это правильно и хорошо – что они счастливы надеть мантию первосвященника культа Пушкина. Мне нечего возразить на их выбор. Но я полагаю, что наука в целом должна двигаться другим путем»<sup>133</sup>.

То есть получается, что, как только ученый берет в руки томик Пушкина, он перестает быть ученым, а превращается в жреца, читающего мантру. Для К. Платта это определено так, поскольку до этого было сказано, что классический гуманитарий является «медиумом национальных смыслов», при этом «национальные смыслы» – инструменты «поддержания систем социального господства». То есть те, кто ищут смыслы текстов Пушкина, – «медиумы», то есть простые динамики без мозгов, озвучивающие волю власти к насилию.

Лидеры нашего современного знания с К. Платтом этом пункте не спорили, недоуменных вопросов не задавали. В готовности к абсурду полное единодушие. Почти сорок вождей российской гуманитаристики. Практика-

<sup>133</sup> Платт К.Ф.М. Аутсайдеры в обители культуры // НЛО. 2012. № 3. С. 72.

привычка относиться всерьез к классическим текстам, к слову Толстого и Чехова с точки зрения современной науки оказывается безумием.

Особенно постыдно возиться со смыслами художественных текстов в России. И уж совсем неприличной является русская привычка читать Достоевского. Здесь совсем все просто. Произведения Достоевского – сгусток комплексов, садомазохистская сублимация травмы, возникшей вследствие невозможности реализовать свойственную русским имперскую плюс националистическую агрессивность. Никакого другого смысла в чтении текстов Достоевского с точки зрения последовательно современной науки нет.

Вот что можно прочитать в одной из заметок О. Тимофеевой, которая была модератором дискуссии об «антропологическом повороте» в НЛО. «В самом словосочетании “русская философия” уже присутствует нечто стыдливо замалчиваемое, лишающее пристойности речевой акт – как если бы мы говорили, к примеру, о “чеченской демократии”. Парадоксальным образом, при всей нашей любви к ”духовному” и ”возвышенному”, царица наук в этой стране с давних времен влачит жалкое, маргинальное существование. Традиция обмена безответственными и пространными высказываниями побуждает русских искать “философский смысл” где угодно, только не в самой философии: в художественной литературе столетней давности, которой мы невероятно горды, на кухне, в курилке, в пивной, в избе, в таежной глуши»<sup>134</sup>. Даже трудно сказать, что больше всего поражает в этом пассаже. В очень небольшой фрагмент дама умудрилась вместить вселенский апломб интеллектуала космического масштаба, глубочайшее презрение к русской философии, к тем, кто занимается философской работой в России, к «этой стране», к «русским», к филологам «этой страны». Но, конечно, самое потрясающее – это слова о «художественной литературе столетней давности», это грандиозная картинка «русских», которые, за неимением лучшей судьбы, заливают свои комплексы

---

<sup>134</sup>Тимофеева О. Как возможна «провинциальная философия»? // НЛО. 2004. № 70. С. 374.

«в пивной», почитывая Достоевского. Прячась подальше, в «таежную глушь», потому что знают, что занимаются чем-то очень постыдным. Очевидно, что ни для чего другого, кроме как заливания гопнических комплексов Достоевский, по г-же Тимофеевой, не годится. Для нас же важно, что логика та же, что у К. Платта, у Г. Тиханова, у Г. Поллок, у К. Баркера (и культуральных исследований в целом), у Дж. Рейнольдса, корреляция полная. Единственная цель «этих русских», почитывающих тайком Достоевского, – «гордость», т.е. имперские амбиции на почве национализма, то, что К. Платт называет словом «parochialism». Чтение Достоевского как радость не допускается в принципе, оно невозможно так же, как невозможно счастье переживания красивой музыки у Рейнольдса. А еще логика Тимофеевой коррелятивна с эпистемологическими установками всего современного экспертного сообщества в целом. Это следует хотя бы из того, что вскоре после того, как появились эти рассуждения, она, вчерашний аспирант, стала редактором отдела теории НЛО, т.е. фактически была назначена главным теоретиком нашего современного знания, министром теории в нем. Видимо, так понравилась редколлегии НЛО крутизна её «наезда» на «русских», воровато пытающихся со стыдом и непристойной «гордостью» почитать Достоевского. Крутизны «наезда» на русских достаточно, чтобы стать главным теоретиком.

Тогда чем интересен художественный текст, если не смыслом? Здесь все современные теоретики едины и тверды: «политическим». Напомним слова Г. Тиханова: художественность текста интересна лишь в той мере, в которой она репрезентативна в отношении «политических смыслов». Ровно то же самое, что у К. Платта, Г. Поллок, В. Куренного.

А до этого та же редукция художественности к «политическому смыслу» была у В. Беньямина, Г. Маркузе, Е. Адорно. Затем у М. Фуко, Э. Саида. Ровно тот же редукционизм в культуральных исследованиях, в их итоговом коммюнике К. Баркера.

Это твердая позиция всего современного знания, она повсеместна, универсальна и непререкаема.

Странно все это читать, особенно у нас, в России. Мы-то все это проходили. Семьдесят пять лет жили в страхе и с надеждой, что «вскрытие идеологических скреп» когда-нибудь закончится. Все эти «вскрытия» в акте «подозрения» – все это давно уже было, тысячекратно, миллионкратно. Новейшие исследовательские программы в глубине обнаруживают ту же элементарность, что и большевистская «аналитика». Можно еще понять американцев и французов, для них это еще может казаться оригинальным, но мы-то все это штудировали наизусть, наши деды и отцы в 30-е – 40-е, мы в 60-е, 70-е и 80-е. Конспектировали Покровского и Деборина, Переверзева и Фриче. Затем Храпченко и Мейлаха-старшего, Ильичева и Константинова. Степень виртуозности, «изощренности» там тоже могла быть близкой к совершенству. Там в точности все то, что читаем в новейших анализах, что провозглашено Делезом и Фуко, что реализуется Тихановым и Жижекком.

Для возникшего разговора о большевизме важно отметить степень честности современного знания в лице С. Жижека в этом вопросе. Она высока и, конечно, реализована самым «изощренным» способом. Апологией Ленина сейчас никого не удивишь, мягкая апология Сталина – то ли дело! Традиционные «троцкистские рассказы», согласно которым все плохо у большевиков стало после смерти Ленина и приходом Сталина, Жижек отвергает, как, надо полагать, недостаточно изощренные. Нет, здесь как раз торжествует «подлинная» революционность. Тупик – это тот момент, когда Сталин стал терять революционную «волю к борьбе с номенклатурой»<sup>135</sup>, т.е. на спаде террора, после 1938 г. А 37-38 гг. – это вполне себе еще подлинная революционность.

Это признание в искренней любви к жизненному миру ГУЛАГа выразительно. Как минимум, Жижек сам дает право сопоставить его

---

<sup>135</sup> Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М., 2014. С. 267, 266.

аналитику с логикой советской-ленинской гуманитаристики. А степень сходства здесь такова, что её можно назвать тождеством. Я не вижу разницы между анализом Жижека фильма «Титаник», где за прощальным жестом героини с Джеком (речь идет о последнем прикосновении руки Роуз к остывшим пальцам Джека перед исчезновением его тела в пучине моря) вскрывается проявление классового инстинкта эксплуататоров (она «отталкивает его», «потому что он свое дело сделал», т.е. она его выбрасывает как использованный низший материал, а весь фильм – «глубоко реакционный миф», история того, как «избалованная девушка из высшего общества» «восстанавливает свою любовь к жизни с помощью короткой интимной связи с полнокровной жизнью бедняков»)<sup>136</sup> и комментарием Г.П. Макогоненко к «Медному всаднику», где такой же точно ленинский редукционизм вскрывает за смятением Евгения у памятника Фальконе готовность к революционному протесту, крайнее проявление классового инстинкта эксплуатируемых<sup>137</sup>. Степень редукции ровно та же самая. Весь объем как человеческой интеллектуальной работы, так и человеческой эмоциональной жизни отшелушивается и выбрасывается за ненужностью, редуцируется к классовым инстинктам. Остается добавить, что этот комментарий Г.П. Макогоненко к Пушкину – типичный репрезентативный случай аутентичной советской аналитики<sup>138</sup>, а претензии Жижека к героине «Титаника» – регулярная норма его логики, культового гуру современного знания. Тем самым обнаруживается тождество большевистской и современной

<sup>136</sup> Жижек С. Киногид извращенца: кино, философия, идеология. Екатеринбург, 2014. С. 465-466.

<sup>137</sup> Слова Евгения «ужо тебе!» - «приговор истории», произнесенный Евгением от имени «угнетенных и обездоленных». «И мы-то знаем, что приговор этот был приведен в исполнение» (Макогоненко Г.П. Творчество А.С. Пушкина в 1830-е годы (1830-1833). Л., 1974. С. 369). А поскольку Пушкин имеет к этому отношение, то получается, что в нем мы имеем право видеть большевицкого комиссара, знающего свое дело.

<sup>138</sup> До Макогоненко о Пушкине как о поэте революции можно было прочитать у Н.Я. Берковского («Бунт» - центральная тема «Повестей Белкина», а «бунт зрителя и дочери зрителя» - тема «Станционного зрителя» - Берковский Н.Я. Статьи о литературе. М.-Л., 1962. С. 266). А до Берковского о Пушкине как об идеологе эксплуатируемых можно было прочитать у Гуковского (Гуковский Г. Пушкин и проблемы реалистического стиля. М., 1957). И т. д., к 1920-м, к П. Щеголеву и Н. Бродскому.

аналитики в целом. Поражает наивность, с которой Жижек пытается сделать вид, что его «киногиды» являются чем-то качественно новым. Они сплошь являются простенькими упражнениями в том убогом редукционизме, который был предложен еще в 1908 г. В.И. Лениным в статье «Лев Толстой как зеркало русской революции», и в котором в СССР упражнялись весь XX век, непрерывно совершенствуясь.

Автор этой диссертации допускает возможность сравнения современного редукционизма человеческого к политическому с большевистской практикой. Это тяжелое сравнение. Оно тянет за собой оценочность и эмоции, и уже поэтому является проблемным и спорным. Понимая это, я все же это делаю. А здесь, в месте решающих обобщений, я подтверждаю свою ответственность за эту метафору, более того, я настаиваю на том, что такое сравнение является точным. Поэтому коротко о главном: если мы оторвали слово от предмета, то мы сделали шаг, который неизбежно ведет к редукционизму, к обеднению слова о поступке и самого поступка. Если же мы при этом скрестили фрейдизм с марксизмом и на этом фундаменте решили строить аналитику, то редукционизм удвоился. Акт высказывания оказался сведенным к прикрытию/разоблачению подсознательно фундированной идеологии, что для содержания этого акта катастрофично. А если мы затем это высушенное слово сделали предметом аналитики, то мы упростили её до предельно бедной калькуляции. А именно до той самой, виртуозным мастером которой был величайший практический редукционист В.И. Ленин (величайшими теоретиками редукционизма были Маркс и Фрейд). Масштаб обеднения аналитической оптики, совершенный в этом выборе, позволю себе оценить еще через одну метафору, здесь очевидную. Оптика радикального конструктивизма современного знания, идущего за «французской теорией», бедна ровно настолько, насколько «дискурс» инструкции по технике допросов в застенках ВЧК беднее «дискурса», скажем, Куприна (не будем трогать гениев). Если Куприна интересовали многообразие индивидуального человеческого бытия, то комиссаров

интересовала только «классовая сущность», для разоблачения которой много деталей не нужно, в простейшем случае «дискурс» допроса мог обходиться вообще без вопросов и без слов. То торопливое желание разоблачать классовую сущность, которое мы наблюдаем у таких авторитетов, как Жижек, Тиханов, Платт, Тимофеева, Баркер, вполне допускает сравнение с серьезной спешкой комиссаров, вершивших суды в полевых условиях. Жижеку развозить «сантименты» вокруг героини «Титаника» так же неинтересно, как было неинтересно возиться с белой и кулацкой «сволочью» следователям в застенках ЧК. Вопросов к «предметам» подозрения не было тогда, нет их и сейчас. Зачем слова, когда и так все ясно? Для приговора достаточно подозрения, а для подозрения иногда хватало фамилии, похожей на знаменитых «врагов народа» (такое случалось в 1919-22 гг.).

Так уточняется итог нашего комментария к манифесту Г. Тиханова, слова о том, что отказ конструктивистской культурологии от художественности текста ведет к большевизму. Это так, поскольку работа литературоведа/искусствоведа/киноведа в точке отказа от аутентичной целостности художественного текста оказывается полностью тождественной работе следователя-палача, сам текст понимается как туманно написанное признательное показание, а литературоведческая-искусствоведческая-киноведческая статья стремительно приближается к доносу, как это и было в 1930–1950-е<sup>139</sup>. Этот параллелизм не случаен. Это структурная связь. Редукция литературных героев и текстов плавно переходит в редукцию живых людей. Кажется, что холеные интеллектуалы не отвечают за работу палачей. Но логика та же, мера редукционизма ровно та же. Интеллектуалы делают ту же работу. Вначале интеллектуалы просто развлекаются, соревнуясь в виртуозном владении техникой редукционизма, а затем приходят палачи, шлифуя ту же самую технику в застенках. Репрессивная

---

<sup>139</sup> Поразительный реальный пример того, как редукционистский анализ текста может без зазора перейти в состояние доноса, приведен в монографии про «реальность объективности» (Мартынов В.А. Реальность объективности и объективность реальности. С. 86-87).

машина работает, будучи настроенной именно в соответствии с принципами редукции.

Регулярности, с которой воспроизводятся механизмы машины репрессивных техник, нельзя не удивиться. Ведь со времен запуска этих технологий в массовое производство прошло сто лет, за это время произошло множество «поворотов», эпистемологических революций, несколько культурных революций. Каким образом новейшее гуманитарное знание может оставаться в той парадигме, о которой объявил В.И. Ленин еще в 1908 году? Что-то же должно было измениться?

Ответ: изменений много, но они оказываются ничтожными по отношению к главному. А главный фактор – редукционизм. Степень редукционизма человеческого к политическому в новейших дискурсах та же, что сто лет назад у Ленина, и это оказывается определяющим фактором. Изменилось лишь то, что кричащих противоречий сегодня стало больше.

Самым кричащим является противоречие между объявленной в лозунгах победой над эссенциализмом и вульгарнейшим эссенциализмом теории реальной аналитической практики.

Тематизация «эссенциализма» – один из главных нарративов неклассической эпистемологии. Эссенциализм давно и прочно объявлен тягчайшим грехом домодерного, «метафизического» знания. Метафизика и есть эссенциалистское знание, «неклассика» же – знание «антиэссенциалистское». Так, в идеологии «Нового литературного обозрения» «антиэссенциалистский пафос стал смысловой доминантой»<sup>140</sup>. А на деле? На деле торжествует лютейший вульгарный эссенциализм.

Уточнения. О чем, собственно, речь. Эссенциализм как эпистемологический подход состоит из двух операций. Первая – констатация, что у некоего явления есть «сущность», “essence”. Вторая – онтологизация этой сущности. Т.е. понимание этой сущности как чего-то реально существующего, т.е. объективно существующего. Крайний предел

<sup>140</sup> Прохорова И.Д. Новая антропология культуры. С. 5.



эссенциализма – средневековый реализм, когда сущности представлялись чем-то настолько реальным, что их можно как бы даже и потрогать при определенных условиях. Метафизика не всегда столь вульгарна, но сама привычка рассуждать о «сущностях» сближает её с вульгарным реализмом. Решительная тематизация проблемы эссенциализма осуществлена Э. Саидом. Начиная с появления его книги «Ориентализм» обвинение домодерного знания в эссенциализме становится обязательным моментом критической теории (см. подробнее п. 2.3.).

Так вот дискурс о «политическом» является насквозь эссенциалистским. Воюя с эссенциализмом не на жизнь, а на смерть, идеологи неклассического знания как бы незаметно, молча, делают исключение для политического редукционизма. И очень сильно недоговаривают о том, как это происходит, в каких процедурах реализуется.

В лозунгах официальной критической теории культуры происходит следующее: художественный текст мыслится сплошь текучим, лишенным смысловой определенности. Это бесконечно струящийся водопад значений, актуализуемых воспринимающим сознанием. Никакой твердости. Одни сплошные метаморфозы. Но вдруг при этом мы говорим, что текст «значим своим политическим смыслом» (В. Беньямин, К. Баркер, К. Платт, Г. Тиханов, В. Куренной и т.д.). Это как? Все смыслы текучи, все находятся в постоянном изменении, но «политическое» – свое? Т.е. одно-единственное? У К. Платта и Г. Тиханова именно так. Все сплошь течет. Но есть то, чем литературный текст *подлинно значим*. Его подлинное – скрытое в нем политическое. И это подлинное является твердо определенным, лишенным динамики. Все остальные значимые моменты – отблески языковых игр, а «политический смысл» – нет. Он – то, что является единственно подлинным.

Вначале прокомментируем предикат «единственный». Простите, это как? Любимая теория И.Д. Прохоровой – идея «множественности множественностей» (см. её «манифест»). Т.е. мы живем в мире, где вообще нет ничего твердого, никаких твердых сгустков, где кочка, на которую мы

собираемся наступить, может в любой момент поплыть или взорваться и распасться на сотню новых. А тут вдруг такая элементарность! Почему бы не допустить существование хотя бы десяти-пятнадцати этих самых «политических смыслов»? Но нет, матрица возможных вариантов состоит, по К. Платту, из двух клеток, на одной написано «модернизация», на другой – «реакция». Вся работа заключается теперь в том, чтобы найти «политический смысл», который идентифицируется либо как «имперская» идентичность, либо как «модерная». Вопрос: неужели найдется хоть кто-то, кто может поверить в то, что исследование этих «проблем» может быть интересным? Неужели общество будет за такую работу платить? Власть – да, но общество? Неужели найдется хоть кто-то, кто будет всерьез читать книги, где по определению всерьез возможен только нарратив в форме героического эпоса модернизации, фоном к которому – сатира на «реакционеров»? Простите, истовая вера в то, что политических «идентичностей» только две – пещерный первобытный атавизм. В чистом виде «империалистов» и «модернизаторов» единицы. Реальные люди живут сложнее, политических вариантов сотни, можно огрубить до полусотни, но не меньше. Столько же «политических смыслов» в художественных текстах, и они там динамичны, по мере развертывания текста их то десять, то двадцать.

Но конструктивистская культурология «знает» только черно-белую «реальность», где у каждого текста есть «подлинный политический смысл», и этих смыслов два: правильный и преступный. Так мыслил М. Фуко, так вслед за ним мыслит К. Баркер, так думают все-все. И тогда еще раз: это логика следователей НКВД. И, точно так же, как для них, этот «политический смысл» мыслится объективной реальностью. Т.е. он объективен. И тогда *политическое* оказывается *сущностью* текста. Конечно, слово «сущность» никто и никогда не произносит, оно жесточайшим образом табуировано в современном знании, непрерывно читающем мантру про «антиэссенциализм». Но в практической аналитике конструктивистской культурологии «политический смысл» оказывается именно сущностью. И тогда это

эссенциализм. Тот самый, который проклят на веки вечные. И тогда почти смешно. Застрельщик дискуссии в «НЛО» К. Платт и все его сорок слушателей шлют лютейшие проклятия в адрес эссенциализма, но в нужной точке все как бы об этом забывают. Регулярно всегда и везде все идеологи конструктивизма – строгие современные эпистемологи, не позволяющие себе никаких грехов эссенциализма, но, как только речь заходит о «политических смыслах», эпистемология выключается какой-то скрытой кнопкой. Политическое – это тот бог, в присутствии которого эпистемологию можно отключить, а то и выбросить вовсе. А эпистемология, которая позволяет себя то включать, то выключать, – плохая эпистемология.

Вульгарный социологический редукционизм – не единственный грех конструктивисткой культурологии. Еще одна проблема такова: вся конструктивистская культурология попадает в логическую ошибку, известную как «парадокс лжеца». Этот парадокс был известен еще в античности как притча о критянине, который точно знает, что все критяне лжецы. Если аксиомой является утверждение о том, что все критяне лгут, то какие основания у нас верить тому критянину, который говорит об этом? Конструктивизм весь целиком покоится на социологическом подходе к знанию, а этот подход весь целиком эпистемологически несостоятелен, поскольку не в состоянии сказать ничего о том, как из мира постулируемой сплошной лжи выбраться к аксиомам, без которых социологизм обойтись не в состоянии. Социологический подход обречен на то, чтобы путаться в этом парадоксе всегда, он путался в нем еще в точке своего рождения, продолжает путаться и сейчас.

Это было блестяще показано Ю.Н. Давыдовым в его анализе социальной философии Франкфуртской школы. «Свою критическую функцию социальная философия Франкфуртской школы пыталась осуществить на путях «рефлексии» социальной обусловленности всех встречающихся ей понятий, теорий, форм знания... Так же, как и другие теоретические устремления аналогичного типа, эта «критическая рефлексия»

сразу натолкнулась на классический парадокс... «лжеца». Другими словами: если «критическая теория» обвиняет все существующие социальные, философские и другие теории в искажении истины – причем именно по причине социальной обусловленности этих теорий, то можно ли доверять ей в этом утверждении: ведь она тоже обусловлена социально. Этот вопрос был тем более законным в отношении “критической теории”, что она... целиком социологизировала проблематику истины, отвлекаясь от онтологического аспекта вопроса об объективной реальности»<sup>141</sup>. Вот в этом все дело, в полной социологизации и политизации проблемы истины. Как только мы объявляем истину точкой пересечения социальных конфликтов, мы немедленно оказываемся под душным колпаком парадокса «лжеца», перекрывающим доступ к внятной эпистемологии, к философски серьезной позиции. Так было уже в ранней социологии знания К. Мангейма<sup>142</sup>, так будет и у позднего Т. Адорно<sup>143</sup>, так это и в сегодняшней конструктивистской культурологии.

Выразительны кавычки, которыми Ю.Н. Давыдов обставляет в обширной цитате про «лжеца» словосочетание «критическая теория». Он прав: «критическая теория» не является подлинно критичной. Как и всякая другая теория, редуцирующая истину к идеологии социальных групп. При этом, сколько бы ни произносилось громких слов о «радикальном критицизме», в какой-то точке непременно произойдет следующее: собственный произвол окажется вне критики. То есть сквозь интонации критического сомнения вдруг проступит зычный голос надзирателя, объявляющего, что сегодня в бараке истиной будет война с «Остазией», а завтра истиной будет война с «Евразией» и дружба с той же «Остазией». Именно так Адорно объявляет в конце своего философствования о том, что истиной философии является идеология авангарда<sup>144</sup>, а сегодняшние

<sup>141</sup> Давыдов Ю.Н. Критика ... Франкфуртской школы. С. 18.

<sup>142</sup> Там же. С. 18.

<sup>143</sup> Там же. С. 198.

<sup>144</sup> Там же. С. 199-200.

критическая теория и конструктивистская культурология объявляют, что истиной является идеология неоглобализма<sup>145</sup>.

Очень хорош в этой ситуации в качестве классика «критической» теории культуры Л. Альтюссер. Он настолько циничен, что не считает нужным скрывать грязное бесстыдство бэкграунда модерна «критицизма». Как и во всей критической теории, у Альтюссера всё то, что претендует на истинность, фальшиво, идеологично. Его «оригинальность» в том, что идеология объявляется «ложным бессознательным». Таковы все идеологии... Кроме, разумеется, «нашей». Все идеологии антинаучны, поскольку являют бессознательное, но есть одна-единственная идеология, являющаяся научной. Это марксизм Альтюссера<sup>146</sup>. Самое откровенное дальше. Коль скоро «наша» идеология является особенной, то ей дозволено еще много чего, чего другим нельзя. В частности, реабилитируется гуманизм, сам по себе отмененный. А, на всякий случай, если кто забыл, следует зычный окрик: «Темы марксистского гуманизма не предназначены для использования *другими*»<sup>147</sup>. Такая вот сегрегация. Гуманизм вообще-то объявлен фашизмом, но в специальном режиме может оказаться хорошим, при условии: право доступа к нему имеют только члены избранной касты. Своеволие Смердякова имело хоть какое-то подобие всеобщности, хотя бы потому, что он за свои принципы готов был платить и заплатил. В новой реальности нет никакой всеобщности, поэтому за откровенный цинизм можно не платить.

И здесь важное уточнение. Сказать, что вся редуционистская аналитика является эпистемологически грязной, мало. Грязь разрастается, как раковая опухоль. В реальной истории XX в. количество плохой эпистемологии в редуционистских стратегиях росло с каждым годом. Почему? Потому что 1917 г. привел к совершенно новой эпистемологической ситуации:

<sup>145</sup> В качестве рупора и сегодняшней критической теории, и культуральных исследований хорош К. Платт: «Остается надеяться, что глобализация приведет в конце концов к установлению во всем мире эгалитарного режима» (*Платт К.Ф.М. Turning Till We Come 'Round Right*, с. 31). Слово «режим» более чем выразительно.

<sup>146</sup> Альтюссер Л. О материалистической диалектике (к вопросу о неравенстве истоков) // Альтюссер Л. За Маркса (Новая наука политики). М., 2006.

<sup>147</sup> Альтюссер Л. Марксизм и гуманизм // Альтюссер Л. За Маркса. С. 335.

редукционизм победил в масштабах отдельно взятой страны. И это эпистемологически значимое событие. Это фактически означало запуск процедуры верификации редукционизма. А дальше история с каждым годом стала давать полную верификационную проверку теории. За семьдесят лет, к концу 1980-х годов, опыта верификации накопилось достаточно для того, чтобы сделать вывод о достоверности редукционистской гипотезы. Этот вывод таков: она неверна. Деструктивна. Социальные, антропологические последствия этой теории катастрофичны.

Это то, что произошло в реальности. А что в науке? Можно предположить, что наука должна была внимательно отслеживать данные верификации редукционизма и архивировать их. А в конце, или в какой-то иной критической точке, должна была зафиксировать деструктивность редукционизма как подтвержденный факт. А в реальности произошло вот что: видеть и архивировать работу верификации наука не захотела. Марксизм, умирая потихоньку в СССР, в 1960-е годы победил на Западе<sup>148</sup>, а вместе с ним победил и редукционизм. Редукционизм оказался нужен. Его функционирование оказалось необходимым. А для того, чтобы он функционировал, нужно было все это время совершать какую-то дополнительную эпистемологическую работу: в аналитической оптике приходилось все время все больше и больше зауживать диафрагму. Или,

---

<sup>148</sup> Вместе с победой французской теории, т.е. постструктурализма. Постструктурализм – это прежде всего марксизм. Выразительно утверждение главного идеолога постструктурализма: «Марксистское наследие было – и все еще остается, а значит, и останется – безусловно, и всецело определяющим» – *Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал*. М., 2006. С. 28. В новейшем знании марксизм господствует. «Как интерпретация, критика, анализ и порою направляющая сила современности марксизм не имеет соперников среди современных концепций общества» (*Терборн Й. От марксизма к постмарксизму?* М., 2021. С. 158). Позиция Й. Терборна является избыточно ангажированной, но отчасти он прав, во множестве дискурсивных формаций западного гуманитарного знания марксизм доминирует. Й. Терборн определенно прав, когда утверждает, что марксизм стал «главной интеллектуальной культурой... антиколониального движения» (Там же. С. 141). Антиколониальное движение в целом устроено сложно, но то, что постколониализм является марксистской дискурсивной стратегией, факт. «Марксизм также имел особую значимость для феминизма» (Там же. С. 141).

говоря по-другому, приходилось все больше прикрывать глаза, чтобы все меньше видеть реальность.

Здесь нужно остановиться и осмотреться повнимательнее. Может быть, получится найти какие-то ответы. Поэтому осматриваемся. Мы только что обрисовали некую ситуацию. Корректно ли? Полагаю, да, но её надо уточнить.

\* \* \*

Вначале обобщим ситуацию. Вопрос: «корректен ли редукционизм?» обобщим до вопроса: «прав ли Маркс?»<sup>149</sup>. Эти два вопроса настолько связаны, что фактически это один и тот же вопрос.

Поэтому переформулируем то, что сказали выше, в обобщенных терминах. В сущности, мы очертили очень простую и понятную ситуацию, только сделали это слегка высокопарно, поэтому скажем то же самое, но проще.

В 1917 г. в России победила марксистская партия. То есть победил марксизм. А тот, кто победил, с того и спрос. А как все кончилось? Плохо. Тогда победитель и виноват. Логика безупречная, потому что очевидная. А что наука? А наука этой очевидности не видит, ответственным за поражение коммунистической идеологии марксизм не считает. «Маркс вообще тут ни при чем»<sup>150</sup>. Да, конечно, ситуацию надо очерчивать сложнее. Но... Как бы мы ни увеличивали сложность, что-то от простой констатации всё равно должно остаться. Хоть какая-то связь между аутентичным марксизмом и позднесоветской реальностью есть, нельзя не увидеть хоть что-то! Но «наука» не видит ничего. «Маркс вообще тут ни при чем».

Персонифицируем науку. Вот К. Платт. Вот он с высокой кафедры учит российских гуманитариев современной политкорректной аналитике.

<sup>149</sup> Допускаю, что можно в принципе говорить о домарксистских источниках редукционизма, но всерьез редукционизм явился в мир в «Немецкой идеологии», в словах Маркса о том, что «призвание, назначение, задача, идеал» есть лишь «выражение и симптомы» «условий существования господствующего класса». Критику см.: *Мартынов В.А.* Антропо-психологический критерий эпистемической эффективности.

<sup>150</sup> *Разлогов К.Э.* «Маркс вообще тут ни при чем...» // *Марксизм: Pro и Contra.* М., 1992. С. 79.

Аудитория слушает, кивает. Это поразительно. Половина из сорока российских ученых, принявших участие в дискуссии, более авторитетны, чем К. Платт. И все сорок знают то, чему он учит, намного лучше самого К. Платта. Все великолепно знают эту технику анализа еще со школы, все еще там оскомину набили<sup>151</sup>, заучивая наизусть ленинские тексты с правилами вскрытия «политических смыслов» текстов. Ведь у К. Платта все в точности по Ленину: правил всего два. Первое: каждый художественный текст редуцируем до «политического смысла». Второе: матрица значение состоит из двух клеточек: одна белая, другая черная. Отсюда каждый текст либо реакционный, либо революционный. Ровно так же, как у К. Платта. Каждый бывший российский школьник это знает, как «Отче наш», наши сегодняшние современные авторитеты знают это десятикратно, знают и то, что редукционизм насквозь фальшив, знают это как таблицу умножения. Но при этом слушают и кивают как новейшему откровению<sup>152</sup>. Театр абсурда.

Как оценить все это? Как оценить, прежде всего, позицию К. Платта? По «гамбургскому счету» его нотации выглядели в части рассуждений о «политических смыслах», с одной стороны, бестактностью, с другой – провинциальной клоунадой. Но вряд ли стоит судить так строго. У К. Платта не было шансов. Это не его личный выбор, это выбор всего западного гуманитарного знания, которому все, что происходило с марксизмом в СССР,

<sup>151</sup> То, что современная техника сведения содержания текстов к «политическому» восходит к Ленину и что она еще в советских школах всем тем, кто постарше, «оскомину набила», выразительно зафиксировал тот же К.Э. Разлогов, который в словах о том, что «Маркс здесь ни при чем», отказывается видеть значимость слова и дела Ленина. Сказав, что британские культурологи первыми посмотрели всерьез на культуру рабочего класса, он тут же оговаривается: «Кстати говоря, первой обратила на это внимание марксистская наука, в особенности набившая оскомину студентам советского периода «ленинская теория двух культур», согласно которой в каждой национальной культуре есть культура прогрессивная, и есть реакционная, одной стороны – культура рабочего класса, которая ведет вперед, с другой – культура буржуазии, которая тянет назад» (*Разлогов К.Э. Предисловие // Теоретическая культурология. С. 5*). Тогда в терминах «культуральных войн» вся современная западная культурология изобретена В.И. Лениным еще в 1908 г.!

<sup>152</sup> Один из сорока робко высказался о том, что не стоит, наверное, заниматься сегодня актуализацией ленинской «теории отражения». М. Липовецкий: отношения социального и художественного «ни в коем случае не сводятся к ленинской теории, на которую (бессознательно) уповают профессиональные социологи, историки и антропологи» (*Липовецкий М. Тексты и люди, или оправдания литведа // НЛО. 2010. № 106. С. 37*).



неинтересно. Поэтому даже очевидные вещи, такие, как прямая связь между сегодняшним редукционизмом и ленинским, на Западе не видны. Оптика так настроена.

Уточним еще такой момент этой настройки: современный «глянец». Редукционизм не был столь массово популярным, если бы не мыслился радикально современным. Т.е. оригинальным изобретением новейшего модерна. Сегодняшние активисты конструктивистской культурологии мыслят себя гражданами “республики *la modernité*”, людьми будущего. Длительная история здесь не нужна. А она есть. Нужны усилия, чтобы об этом забыть. Нужна авторитетная санкция на разрыв связи с прошлым.

Так проявился ключевой вопрос: что позволяет К. Платту считать себя специалистом по марксизму, но при этом не интересоваться всерьез тем, что происходило в СССР? Кто и когда санкционировал эту возможность? Нет ли какой-то авторитетной модели, от имени которой действует такая санкция? И тогда очень важный вопрос: если была такая модель, то так ли уж бесспорны её санкции? Так ли безупречна логика, от имени которой эти санкции работают?

Это и есть важнейший вопрос для анализа редукционизма. А вслед за этим для понимания всей аналитической практики конструктивистской культурологии.

Но вначале еще один вопрос, пока мы не забыли о К. Платте. Потому что вопрос может быть поставлен так: а нет ли в той уверенности, с которой К. Платт пропагандирует редукционизм, чего-то еще? Есть. У сегодняшней веры в эпистемологическую эффективность политического редукционизма в бэкграунде два фактора. Первый негативный: нежелание считаться с советским опытом, претендующим на верификационную значимость. Второй позитивный. Сформулируем его так: это абсолютная, несомненная очевидность эффективности редукционизма. Процентом на девяносто «позитивный фактор» обеспечен авторитетом М. Фуко. Фуко дал

редукционизму вторую жизнь, и эта жизнь воспринимается западным научным сообществом как триумфальное шествие в сиянии славы.

Так определились две проблемы, которые необходимо рассмотреть в пределах параграфа об эпистемологических аспектах давления на Культуру. Начнем с первой, с негатива.

\* \* \*

В 1951 г. была опубликована книга Х. Аренд «Происхождение тоталитаризма». Сегодня это одна из самых популярных в рейтингах “pop-fiction” книг. Возможно, это самое популярное на планете исследование социально-философских и историко-философских проблем. Х. Аренд как будто знала, что так будет, поэтому, несмотря на то, что её родной язык немецкий, сразу выпустила книгу на английском (неанглийских книг в рейтингах мало). После «Происхождения тоталитаризма» она написала еще несколько книг, но первая стоит особняком. Степень её влияния особенная. Возможно, само слово «тоталитаризм» слало регулярным инструментом самых разных аналитиков именно благодаря этой книге Х. Аренд.

Тоталитарных режимов, по Х. Аренд, два: фашизм и сталинизм. «Сегодня нам известны только две аутентичные формы тоталитарного господства: диктатура национал-социализма после 1938 г. и диктатура большевизма после 1930 г.»<sup>153</sup>. Тоталитарное общество – плохое. Хорошее общество бывает там, «где граждане представлены группами или образуют социальную и политическую иерархию»<sup>154</sup>. Самые важные «группы» – это партии. Внепартийное, «простое существование» для человека губительно. «Политический статус» придает «действиям человека и части его судьбы некую последовательную цельность»<sup>155</sup>. Отсюда определение тоталитаризма: основа тоталитарных режимов – масса людей, «которые никогда не состояли в партиях»<sup>156</sup>.

<sup>153</sup> Арендт Х. Происхождение тоталитаризма. М.1996. С. 544.

<sup>154</sup> Там же. С. 416.

<sup>155</sup> Там же. С. 402.

<sup>156</sup> Там же. С. 415.

Понятно тогда, почему так все плохо оказалось в России. «Большевистские правители преуспели в сотворении атомизированного и разрозненного общества, подобного которому мы никогда не видывали прежде, и события и катастрофы которого в таком чистом виде вряд ли без этого произошли бы»<sup>157</sup>.

Итак, все дело в атомизации. Тоталитаризм в СССР победил потому, что Сталин «сумел сфабриковать атомизированную и бесструктурную массу»<sup>158</sup> «умелым применением периодических чисток»<sup>159</sup>.

Здесь остановка. Тезис о том, что советский народ к 1940 г. оказался «бесструктурной массой», является очень тяжелым. Он требует огромной доказательной базы. Полностью развернуть ряд доказательств в пределах десяти-пятнадцати страниц философской в целом монографии невозможно, поэтому какие-то ряды неизбежно нужно было сокращать. Но при этом не обходиться без них вовсе. А Х. Арендт обошлась. Выход оказался простым, вся логика доказательства свелась к ссылке на то, что «бесструктурность» прямо и непосредственно вытекает из извечной сущности русского народа, при этом сущность эта общеизвестна. Определена эта сущность так: русский народ – «огромное дряблое тело»<sup>160</sup>. Студень. Конечно, с оговоркой. Эта формула – не личное изобретение Х. Арендт. Она нашла её у М. Горького. Но существа дела это не меняет. Х. Арендт спряталась за слова «народного писателя», как бы снимая с себя ответственность. Но она сняла бы с себя эту ответственность, если бы внесла какую-то поправку в это определение. А она приняла его за исходную аксиому. За определение, которое не нуждается в уточнении и доказательстве. Ничего другого о русском народе и его «сущности» в тексте больше нет. И тогда это «определение» русского народа – определение самой Х. Арендт, её твердая позиция.

---

<sup>157</sup> Там же. С. 429.

<sup>158</sup> Там же. С. 425.

<sup>159</sup> Там же. С. 429.

<sup>160</sup> Там же. С. 416.

Тогда критика. Спорить с Х. Арендт трудно. Сегодня Х. Арендт – духовный светоч<sup>161</sup>. Каждое её слово – мерка, по которой можно и нужно сегодня судить о современности, о прошлом. Но соглашаться с плохой логикой нельзя.

Определенно сказано, что советский тоталитаризм был хуже фашистского. Иначе слова о том, что в СССР был создан тоталитаризм, «подобного которому мы никогда не видывали прежде», понять невозможно. И это не случайная оговорка, это системный вывод из самой концепции, самого определения тоталитаризма. Ведь если мы тоталитаризм определили как бесструктурность, то совершенно очевидно, что немецкое общество к 1930 г. было на порядок более структурным, пронизанным сетями социальных институтов, чем российское. И тогда тоталитарность тоталитаризма не могла не быть в России более сильной, чем в Германии. Такой вывод – прямое следствие всей теоретической конструкции Х. Арендт. И это плохой вывод. Настолько плохой, что даже комментировать его всерьез было бы кощунством по отношению к памяти погибших в войне с фашизмом. Комментировать нельзя, хотя напомнить о решениях Нюрнбергского трибунала можно было бы.

Но главное – это то, что вся конструкция логически бедна, а эпистемологически поспешна. Теория, где эффективность общества измеряется только количеством партий, – убогая теория. А из неспособности её обосновать – поспешность, поразительный аргумент о народе-студне. Эпистемологически это – простая подгонка под теорию «структурированного

<sup>161</sup> Литература о Х. Арендт огромна. Помимо того, что она авторитетный мыслитель, близкий как к Франкфуртской школе, так и к экзистенциализму, она еще и моральный авторитет, почти святая. Поэтому неудивительно, что о ней размышлять годами готовы не только академические профессионалы, но и крупнейшие авторитеты модерного знания, такие, как Ю. Кристева (*Kristeva J. Hannah Arendt: Life is Narrative. Toronto, L., 2001*) и С. Бенхабиб (*Benhabib S. The Reluctant Modernism of Hannah Arendt. Lanham, N.Y., Toronto, Oxford, 2003*). Новейшая научная биография Х. Арендт: *Hill S.R. Hannah Arendt. L., 2021*. Новейшее исследование политической философии Х. Арендт: *Dew R. Hannah Arendt: Between Ideologies. Cham, 2020*. Рубежная для современных исследований творчества Х. Арендт коллективная монография: *Politics in Dark Times: Encounters with H. Arendt / Ed. by S. Benhabib. Cambridge, N.Y., 2010*. Кембриджский «компаньон» с библиографией: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt / Ed by D. Villa. Cambridge, 2001*.

общества», а по существу – расизм. Системный расизм, проповедуемый уважаемой мэтрессой без всяких угрызений совести. Оказывается, расизм плох тогда, когда направлен на те идентичности, которые принято защищать (есть соответствующий список). А вот по отношению к русским расизм не только не запрещен, а поощряется самими теми, кто ни на что не способен, а есть рафинированными интеллектуалами, в том числе и Ханной Арендт.

Но и это не все. Может, она и права, и русские действительно – «студень». Может, и права. Но сказать такое можно только после хоть какого-то сложного и ответственного интеллектуально усилия. А его нет. Есть простой интеллигентский треп, простая скороговорка, в режиме которой проговаривается вслух то, что обычно остается в тени: непроговариваемое вслух представление, согласно которому есть «мы», «приличные люди» (словосочетание «приличные люди» употребляется в тексте книги «Происхождение тоталитаризма» совершенно всерьез, без всякой иронии), и есть странные русские, масса-холодец. Хоть бы на минутку дама, называющая себя философом, остановилась в таком ответственном месте и попробовала бы поспорить сама с собой (а это всегда стоит делать, особенно философу, особенно в таком ответственном месте). Нет, зачем? Русские потерпят. Сотни лет терпели, и сейчас потерпят, можно ляпнуть любую чушь. И даже поскорее надо ляпнуть, а то стыдно станет. А так, если в трафике, то даже и не стыдно, и совесть не побеспокоит.

Это суета. Это интеллектуально грязная работа. О какой-либо серьезной философской работе говорить здесь не приходится. Вся «концепция» тоталитаризма – ничтожно значима<sup>162</sup>.

---

<sup>162</sup> Ср. оценку эпистемической состоятельности дискурса о тоталитаризме, заданную оптикой, добытой из принципиально иных контекстов: наука о тоталитаризме – «агитка и комикс, примитивные в устах даже признанных гуру мировой мысли», инструмент «клейма и казни» (Колеров М. Тоталитаризм. Русская программа для западной доктрины. М., 2018. С. 6), «колониальный и провинциальный комикс» (Там же. С. 146). Интересующий М. Колерова контекст – политическая история. Этого мало. Но спорить с этим мы здесь не будем. Тем более, что еще с одним принципиальным положением М. Колерова я более чем согласен: для истории понимания тоталитаризма важно «высокое качество русской школы социальной, социологической, юридической, экономической мысли» (Там же. С. 60).

Ну и главное. Реальность. История. «Концепция» Х. Арендт неинтересна прежде всего потому, что неверна исторически. Ответ очевиден: «дряблое тело» не смогло бы противостоять военной машине, на которую работала индустрия всей Европы. Вера в то, что русские – «студень», вероятно, подогрела амбиции и Гитлера. И Гитлер проиграл. Так же, как проигрывает Х. Арендт<sup>163</sup>. Проигрывает она в том числе и потому, что в книге о русско-немецком тоталитаризме нет ни слова о победе этого «студня» в войне и о причинах этой победы. А не сказать было нельзя. Потому что в этом все дело. Дважды, трижды разобщенные (в том числе по национальному признаку, о чем Х. Арендт много пишет; и чем, вероятно, тоже думал Гитлер), сдались бы в Брестской крепости в первый же день осады. А татары, грузины и русские не сдались. И еще: аморфная жижа «разобщенных» отщепенцев не выдавила бы из себя ни одного добровольца в июле 1941. А их только в одной Москве было шестьсот тысяч. Шестьсот тысяч ополченцев, шедших с лопатами наперевес в окопы. Почти все – молодежь. Память об этих людях, о Ю. Лотмане, о В. Богомолове (который был в семнадцать лет одним из московских добровольцев) говорит: «теория» Х. Арендт о России начала 1940-х как о стране без общества – плохая теория, нечестная, нечистоплотная<sup>164</sup>.

<sup>163</sup> После слов о «поражении» Х. Арендт в книге о тоталитаризме уместно вспомнить другие похожие оценки. О «провале» Х. Арендт сказал политик и публицист Э. Зурофф (Зурофф Э. Послесловие // Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М., 2008. С. 419). Книга Х. Арендт «Банальность зла» (Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М., 2008) – итог её размышлений о фашизме. Она написана через пятнадцать лет после книги о тоталитаризме. Глубже и интереснее её понимание проблемы фашизма за эти годы не стало. Но главное – не теория, не обобщения. Красивых общих слов Х. Арендт знает много. Её проблема в неспособности всерьез увидеть историческую реальность. Главный упрек Э. Зуроффа в этом. Оценки Х. Арендт не отражают «реалии жизни евреев во времена холокоста. Прежде всего, без внимания оставлен... серьезный феномен, который в значительной степени повлиял на судьбу европейских евреев – активное сотрудничество с нацистами нееврейского населения почти всех европейских стран» (Зурофф Э. Послесловие. С. 420). Источник исторической слепоты Х. Арендт, по Э. Зуроффу, – отсутствие «сочувствия» к «жертвам». Удивительное суждение. Но верное.

<sup>164</sup> Эта точка наших размышлений – хороший повод сказать несколько слов о российской рецепции идей Х. Арендт. Научных исследований творчества Х. Арендт в России, конечно, намного меньше, чем на Западе. Но интенсивность обращений к её авторитету та же. Книги, диссертации, сотни статей. А интенсивность славословий еще большая. Не может быть никаких возражений против попыток виртуозно-изоциренных интерпретаций

Здесь оговорка: конечно, дело не лично в Х. Арендт. Её слова репрезентативны для всего западного марксизма. Схема этой связи понятна и прозрачна. Х. Арендт размышляла над фашизмом и сталинизмом в теснейшем общении с лидерами критической теории, с Т. Адорно и Г. Маркузе. Современная наука мыслит позицию Х. Арендт по отношению к советскому марксизму в единстве с позициями того и другого. «Адорно, Арендт и Маркузе согласны с тем, что исторические неудачи [марксизма в СССР – В.М.] не дискредитируют те стремления, которые вдохновляли марксизм, в особенности потому, что необходимость революционных социальных и политических изменений остается на повестке дня»<sup>165</sup>.

Есть основания полагать, что то, что у Х. Арендт получилось проговорить в её первой книге о тоталитаризме в целом и о его советском варианте, было в русле общих умонастроений критической теории. А настроения критической теории, в свою очередь, определяют умонастроения и в современном марксизме, и в гуманитарном знании в целом. Поэтому не приходится удивляться, читая в книге лидера западного неомарксизма П. Андерсона такие слова: Россию за десять лет после революции «превратили в полуграмотное болото, в страну, выделяющуюся лишь своей жесткой слова Арендт, против сближений её с традициями герменевтики, экзистенциализма и т.д. Но то, что в диссертации, непосредственно посвященной анализу книги о тоталитаризме, нет ни слова о странностях отношения Х. Арендт к России и к русским, о некорректности отождествления советской власти с фашизмом, удивляет. (см.: *Глинский А.В.* Понимание и политика: теория тоталитаризма Ханны Арендт в контексте её философско-герменевтической программы. Автореф. дисс.... канд. филос. наук. М. 2010). Автор может быть согласен с Х. Арендт в этом вопросе, но в диссертации, написанной в России, не обсудить эту проблему внятно нельзя. То же отсутствие критичности по отношению к логике Х. Арендт в подавляющем большинстве работ. В аналитическом обзоре литературы о Х. Арендт В.П. Любин говорит о вечной актуальности идей Арендт (*Любин В.П.* Преодоление прошлого: спор о тоталитаризме. М., 2005. С. 100). Эта оценка закреплена в энциклопедиях (см., например: *Кара-Мурза А.А.* Арендт Х. // Новая философская энциклопедия: в 4-х т. Т. 1. М., 2001). См. также: *Соловьев Э.Г.* Феномен тоталитаризма в политической мысли России и Запада. М., 1997; *Семенихин И.А.* Российский тоталитаризм: социально-философский анализ. Ростов н/Д., 2006; *Рыклин М.* Пространство ликования. Тоталитаризм и различие. М., 2002. Исключение – слова М. Колерова о «невежественной в сфере знаний о советской политике Арендт» (*Колеров М.* Указ. соч. С. 52).

<sup>165</sup> *Lavallee V.-J.* October and the Prospects for Revolution: the Views of Arendt, Adorno and Marcuse // *The Russian Revolution as Ideal and Practice: Failures, Legacies, and the Future of Revolution* / Ed. By T. Telios, D. Thoma, U. Schmid. Cham, 2020. P. 187.

цензурой и грубой пропагандой»<sup>166</sup>. Мера расизма этих слов ровно та же, что у Х. Арндт. Да и содержание то же. «Болото» – это синоним «дряблого тела». Мера фальши та же. Назвать советский народ полуграмотным – как это как вообще возможно? К реальности это утверждение не имеет никакого отношения.

Всерьез это все читать невозможно, но зато, похоже, таким образом современному знанию удалось отмахнуться от серьезного ответа на вопрос: «Прав ли Маркс?». Ответ: «Прав, конечно, прав». Все проблемы, которые обрушились на Россию после принятия марксизма в качестве государственной идеологии – проблемы только самой России, «Маркс здесь ни при чем».

Теперь всерьез о реальном и подлинном.

Верификация марксизма в России была глубокой, последовательной и полной. Русский марксизм был подлинным. В России марксизм был прочитан не только чисто теоретически, тексты Маркса читались как почти как откровение, как Слово Завета. И это не есть плохо. Прежде всего потому что именно «почти». Главное в таком отношении было то, что читавшим было невозможно остановиться на двух-трех догмах. Обязательным условием такого чтения является нечто такое, что можно назвать «герменевтическим погружением», это когда нет больше отдельно текста и отдельно «я» читающего, а есть бытие-в-тексте. А еще это погружение текста в бытие. Места размышлять о том, почему именно в России тексты Маркса читались так, здесь нет, но это факт. Так было уже во времена Плеханова, в 1880-1890-е годы, так продолжалось вплоть до конца 1980-х. Такое чтение – хорошее чтение. Еще его можно назвать герменевтически экстремальным чтением. И такого чтения было много, очень много. Это несколько десятков поколений огромной страны. При Плеханове это сотни, а с 1920 г. именно так начинают читать Маркса миллионы. За многие десятилетия это многие

---

<sup>166</sup> Андерсон П. Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма. М., 1991. С. 31-32.



десятки миллионов читавших Маркса именно так, по «гамбургскому счету». Значительная часть читавших читала Маркса лучше, чем его же читают сегодняшние «марксисты». А учитывая массу, факт общенационального марксистского «мозгового штурма», это гигантский интеллектуальный опыт, на порядок более серьезный, чем сегодняшнее чтение текстов Маркса на Западе. Ссылка на «сталинский режим», на «сталинскую идеологию» и «догмы» не снимает серьезности проблемы. Как бы ни был догматизирован Маркс сталинской идеологической машиной, живого многомиллионного опыта это не отменяло. Десятки миллионов ярких умных людей, читающих тексты Маркса с тринадцати-четырнадцати лет – это такой фактор, который полностью подмять под себя никакая идеология не сможет.

Важнейшим признаком тоталитаризма по Х. Арендт является полная произвольность манипуляций власти. А непременным условием её достижения является невозможность сопоставлять указы власти с текстами, с источниками. Чтобы выдержать этот принцип, в СССР нужно было бы отрезать массу населения от текстов Ленина и Маркса. И близко ничего подобного в СССР не было, а было ровно наоборот: полнота присутствия Слова Маркса и Слова Ленина, близкая к абсолютной. Организация индустрии издания и переводов «классиков марксизма-ленинизма» в СССР – серьезный фундаментальный фактор. Согласие Сталина на запуск этой индустрии – важнейший факт в истории СССР. Факт, являющийся большим плюсом в пользу Сталина. Полные собрания сочинений Ленина и Маркса миллионными тиражами, нечто невиданное в мировой практике, небывалое количество философии на душу населения.

Тексты Маркса перечитывались десятки, сотни раз. Десятки тысяч людей знали основные сочинения Маркса почти наизусть. А «в основном» знали десятки миллионов. Ситуация массового чтения текстов Маркса – реальность советской повседневности. Массовое и более чем «насыщенное прочтение» начиналось в школе с пятого-седьмого классов. Это сотни

миллионов человеко-часов живого опыта. Не считаться с этим опытом власть не может.

И это мы еще не затронули проблему не-массового советского марксизма. Да, доминировал догматизм. Но при этом полностью монолитным он не был никогда. Представлять дело таким образом, будто в СССР весь марксизм всегда был равен его догматической версии, изложенной в сталинском «Кратком курсе истории ВКПб»<sup>167</sup> – верх дремучего провинциализма. Да, гуманитарное знание в СССР было существенно идеологизированным. Да, причиной перепроизводства гуманитариев в СССР было то, что каждый гуманитарий должен был работать на идеологию, т.е. фактически был отчасти полицейским. Но он не был только лишь полицейским. Никакая армия идеологов не выстоит против гигантской массы читающих голосов, если эта ситуация будет только ситуацией противостояния. В студенческих аудиториях эти «идеологи» могли выстоять только потому, что были не только идеологами, а были отчасти и апостолами новой веры, были такими же отчаянно серьезными читателями Маркса, как и вопрошающие. И тогда работает обратная связь и тогда идеология держится не только силой, но и тем, что на каждом шагу она находит ответы вопрошающим. Ответы «по Марксу». И тогда эти ответы не могли быть только лишь имитацией, подлинный Маркс всегда присутствовал в философии. В самые мрачные годы, в 1930-е, догматикам противостояли Т. Ойзерман, М. Лифшиц и многие другие. А после войны началась эпоха «бури и натиска». А. Зиновьев, Э. Ильенков, затем Б. Грушин, Ю. Давыдов. Вопрос: есть ли хоть какие-то сомнения в том, что Ильенков знал Маркса лучше Адорно, который сам признавался в том, что мало читал «Капитал»? И в том, что оригинальности в работах того же Ильенкова не меньше, чем у Маркузе? Но при этом ссылок на работы Ильенкова в сегодняшних западных

---

<sup>167</sup> См. параграф «От плюрализма к монизму: советский марксизм 1924-1938» в коллективной монографии о марксизме XX века: *Sandle M. Soviet and Eastern Block Marxism // Twentieth Century Marxism: A Global Introduction / Ed. by D. Glaser, D.M. Walker. L., N.Y., 2007.*

дискуссиях об истории марксизма нет. А есть такая констатация: в СССР «в послевоенный период было мало теоретических новшеств, и они основывались на тех же принципах, которые доминировали в “Кратком курсе”»<sup>168</sup>. Эти слова – свидетельство полного провала и беспомощности современной науки о марксизме.

Подлинный марксизм в советской философии был<sup>169</sup>. А затем он не мог не оказаться значимым и в политике.

Именно поэтому миллионы людей продолжали верить в Партию вплоть до конца. В том числе такие серьезные мыслители, как Ильенков. Потому что Партия в целом продолжала оставаться *Партией Маркса и Ленина*. И основания для этой веры были. В целом верность слову и делу Ленина и Маркса компартия СССР сохраняла. То есть советский марксизм был подлинным.

Во имя сохранения веры в эту подлинность любое властное решение принималось с неременным условием опоры на указания Маркса и Ленина.

<sup>168</sup> Sandle M. Soviet and Eastern Block Marxism. P. 66.

<sup>169</sup> Прежде всего, конечно, речь о великой книге Э. Ильенкова о логике «Капитала» (Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса. М., 1960) и о её ближайших контекстах (Грушин Б.А. Очерки логики исторического исследования. М., 1961, работы Зиновьева и других). Но то, что советский марксизм мог быть подлинно серьезным, лучше всего видно в прикладных областях. Например, в литературоведении. У Бахтина. У Н.Я. Берковского, И. Виноградова, Г. Гуковского, Н. Пиксанова, Н. Скафтымова. С работами Н.Я. Берковского (*Берковский Н.Я. Эволюция и формы раннего буржуазного реализма на Западе // Ранний буржуазный реализм. Л.: ГИХЛ, 1936*) и Г. Гуковского (*Гуковский Г.А. Очерки по истории русской литературы XVIII века: Дворянская фронда в литературе 1750-1760 годов. М.-Л., 1936; Он же. Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938*) в западном марксистском литературоведении ничего сопоставимого не было ни в 1930-е, ни в 1950-е, ни позже, ни сейчас. Еще очевиднее подлинность советского марксизма в психологии. Психологические исследования Л. Выготского, А. Лурии, Л. Рубинштейна, А. Леонтьева в психологии – признанная во всем мире классика. Но ведь вся эта психология – марксистская. «Методологическому плюрализму советские психологи противопоставили единую марксистско-ленинскую психологию, позволяющую проникнуть в действительную природу психики, сознания человека» (Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975. С. 4). Если бы в СССР 1920-1930-х годов марксизм не был всеобщей тотальностью и не был бы подлинно серьезным, разве могла бы появиться в 1930-е годы насквозь марксистская деятельностная теория в психологии? О расцвете марксизма в 1930-е годы в СССР доказательно говорит В.Г. Арсланов (*Арсланов В. Г. Ответы культуры на вызов времени. СССР. 30-е годы: Очерки. М., 1995; Арсланов В.Г. Русская культура XX века: tertium datur. М., 2013*).

Полностью произвольными решения власти быть не могли. Произвол был, но он был ограничен определенными рамками. Рамками Догмы, рамками слова Маркса. Произвол был «совестливым», он вынужден был искать основания для своих действий в текстах «классиков». И тексты Маркса и Ленина предоставляли такую возможность. Для всех «тоталитарных» предприятий советской власти есть одобряющие их высказывания «классиков». Реальность советского тоталитарно-утопического режима была реальным и подлинным воплощением и учения Ленина, и учения Маркса. Сошлюсь на твердую позицию М.С. Кагана: «печальный опыт нашей страны» – следствие «претворения в жизнь» этого учения<sup>170</sup>. Советский «массовый террор» – не выдумка Сталина и не искажение марксизма, а подлинное его «претворение в жизнь», «триумф марксистской теории»<sup>171</sup>. Дело не в Сталине и не в токсичном народе-студне, а в самих политических идеях Маркса и Ленина и «закономерно порожденной ими террористической практике Сталина»<sup>172</sup>.

И тогда и Ленин, и Маркс несут всю полноту ответственности за все, что происходило в СССР.

Слова о советском народе как о «полуграмотном болоте» являются невыносимой подлостью хотя бы потому, что это «полуграмотное болото» знало марксизм лучше сегодняшних «учителей». Самое очевидное сравнение: «марксизм» Х. Арндт и массовый советский. Х. Арндт – фанатичный марксист, «великий критический философ». Но вот два примера её «марксистской» аналитики. Первый про Ленина. Ленин, по Х. Арндт, хороший, поэтому первое, чем он озаботился после победы, это осуществлением теории Х. Арндт хорошего общества, т.е. структуризацией классового сознания. Вот как он это сделал: весной 1918 г. Ленин, по Х.

<sup>170</sup> Каган М.С. Моя жизнь в философии (интервью с проф. М.С. Каганом) // Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Том I. Проблемы методологии. СПб., 2006. С. XXXIX.

<sup>171</sup> «Триумф марксизма» – выражение Р. Дарендорфа. Интересно обнаружить слова о «триумфе марксизма» в СССР в качестве инструмента анализа «русской специфики» в недрах трезвейшей из трезвых немецкой теоретической социологии. Полная цитата: «Неожиданный триумф марксистской теории [в СССР – В.М.] указывает вместе с тем на её пределы» (Дарендорф Р. Тропы из утопии. М., 2002. С. 390).

<sup>172</sup> Каган М.С. Моя жизнь в философии. С. XXXIX.

Аренд, «узаконил анархическое ограбление помещиков деревенскими массами и тем самым создал, в первый и, вероятно, в последний раз в России, тот освобожденный крестьянский класс, который со времен Французской революции был самой твердой опорой западным национальным государствам»<sup>173</sup>. Т.е. крестьянский класс был создан Лениным за один день, причем очень легко, благословлением грабежей. С другой стороны, Сталин уничтожил всю классовую структуру российского общества за один 1929-й год. «К 1930 г. последние следы прежних общественных институтов исчезли и были заменены жестко централизованной партийной бюрократией»<sup>174</sup>. Это такой марксизм? Марксистский анализ фундаментальных общественных трансформаций? Класс крестьянства Ленин создал за день? Как Бог черепаху? А Сталин вначале из головы придумал идею тоталитаризма, а затем, решив, что пора идеи запускать в работу, уничтожил все классы за год? Никакого отношение к аналитике Маркса эти истории создания классов по мановению волшебной палочки не имеют. Это больше похоже на оперетту или комикс. Опереточный злодей Сталин вдруг оказывается обуюнным неизвестно откуда явившейся ему идеей тоталитаризма, придумывает план гибели человечества. Но тут вспоминает, что он марксист, что человечество состоит из классов. Но сразу же вспоминает другое, что он волшебник, что у него есть волшебная палочка, он берет её в руки и уничтожает эти самые классы. В Советском Союзе такой балаганный сценарий в качестве научной теории не засчитался бы даже на первом курсе любого вуза. Да и в школе такое бы не прошло. Учитель объяснил бы, что марксизм учит, что классы не создаются и не уничтожаются людьми, что они появляются в результате тектонических трансформаций «базиса», производственных отношений, и что длятся такие процессы столетиями. Картинка создания Лениным «класса крестьян» одним указом, легитимизирующим разграбление поместий, наиболее выразительна. В ней нет уважения не только к классовой теории, но

---

<sup>173</sup> *Арендт Х.* Происхождение тоталитаризма. С. 424.

<sup>174</sup> Там же. С. 425.

и к труду, а это незыблемый фундамент учения Маркса. Если этот указ Ленина кого-то и создал, то деревенских люмпенов. Крестьянство же создается тысячелетним трудом на земле. «Марксизм» Х. Аренд – это марксизм советского пятиклассника-двоечника. Но духовный лидер сегодняшнего российского неомарксизма Б. Кагарлицкий (вышколенный по-советски марксист) этого не замечает, он принимает логику Х. Арендт как истину в последней инстанции<sup>175</sup>, очень уж удобной оказывается её «теория» российской предрасположенности к тоталитаризму<sup>176</sup>, очень уж хорошо получается с её помощью отрезать советский марксизм от «подлинного» марксизма.

Все те упрощения, на которые пошла Х. Аренд в её эпической картине пришествия в мир «тоталитаризма» благодаря «студенистым русским» имеют один смысл: снять ответственность с Маркса и Ленина<sup>177</sup> за советский эксперимент реализации коммунистической утопии. Не получилось. Необходимость подмены эпистемологии системой умолчаний в разговорах о марксизме лишней раз подтверждают очевидность факта: и марксизм, и Маркс, и тем более Ленин лично ответственны за советский эксперимент. А марксизм – теория, прошедшая процедуру верификации. Делать вид, что это не так, можно только при одном-единственном условии. При условии, что весь совокупный опыт русского народа будет считаться математически

<sup>175</sup> Очень нужное Б. Кагарлицкому понятие тоталитаризма он излагает целиком по книге Х. Арендт, не прибегая к другим источникам, см.: *Кагарлицкий Б. Марксизм: Введение в социальную и политическую теорию.* М., 2012. С. 237-240.

<sup>176</sup> В России «люди не способны к самоорганизации» (*Кагарлицкий Б. Указ. соч. С. 238*). Это ровно то же, что у Арендт и Андерсона. Это уточнение слов о русском народе как о «болоте» и «студне». И это такое же глумление над памятью об ополченцах 1941 г.

<sup>177</sup> «В отличие от позднейших политических теоретиков», изображавших тоталитаризм «следствием коллективизма и коммунизма, Арендт, напротив, подчеркивала, что ленинский режим не был тоталитарным» (*Кагарлицкий Б. Указ. соч. С. 237*). Небольшая оговорка: в более поздних работах Х. Арендт есть признаки существенного изменения отношения к Макс и Ленину. Её склонность решительно оправдывать волюнтаризм Маркса и Ленина поубавилась (см.: *Арендт Х. О революции.* М., 2011). Но восторженная идеализация/сакрализация «духа революции» та же, она просто переносится на другие объекты. Следы серьезной интеллектуальной работы найти в этом трудно. Понимание революции в позднейшей книге является более историчным, чем в книге о тоталитаризме, но ненамного.

ничтожной величиной. Что реально и происходит. Все современные марксисты в своих построениях «по умолчанию» исходят из этого принципа. Из презумпции интеллектуальной неполноценности всех русских. И это – расизм. Для Х. Аренд русские – та же аморфная масса тупых дикарей, что и для де Кюстина<sup>178</sup>.

На ту же презумпцию интеллектуальной неполноценности всех русских опираются неявно все пишущие сегодня о Марксе. И уже только поэтому весь современный марксизм некорректен, несостоятелен интеллектуально. Очевидный признак этой несостоятельности – отсутствие серьезного анализа российского опыта жизни «по Марксу». Высокомерие в сочетании с наивностью, вместе дающие зашоренную сектантскую оптику – вот то, что определяет эпистемические параметры сегодняшней марксистской аналитики. Именно так это у П. Андерсона, самого цитируемого теоретика в массовом западном марксизме, так это в сегодняшнем марксизме в целом<sup>179</sup>.

Без внимательного серьезного анализа русского опыта марксизма не должно обходиться ни одно размышление о марксизме. Между тем как сегодня можно написать главу в фундаментальном академическом «хэндбуке» под заголовком «Марксизм в эпоху русской революции», где о России будет полстраницы вскользь, а весь текст будет посвящен переживаниям Грамши и лидеров ранней Франкфуртской школы<sup>180</sup>.

<sup>178</sup> О де Кюстине см.: *Мартынов В.А.* Культурология русофобии // Стратегии России. 2015. № 5. В основном это замечания об историко-культурном контексте книги А. де Кюстина, манифеста европейской русофобии. Кюстин интересен тремя моментами. Первый – полнотой штампов. Второй – своего рода «пророчеством». Он предсказал в том числе и сегодняшние штампы. Третий – очевидностью несостоятельности всего «дискурса о русских».

<sup>179</sup> Примеры решительной критики новейшего марксизма в современной науке есть (*Готфрид П.* Странная смерть марксизма. М., 2009), но присоединиться к ней не получается, одной только политологией и комбинаторикой политических векторов (как у П. Готфрида) в размышлении о марксизме не обойтись.

<sup>180</sup> См.: *Callinicos A.* The Second Foundation: Marxism in the Era of Russian Revolution // *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism* / Ed by A. Callinicos, S. Kouvelakis. N.Y., L., 2021. То же сочетание высокомерия с наивностью в коллективных монографиях: *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth* / Ed. by S. Budgen, S. Kouvelakis, S. Zizek. Durham, 2007; *Twentieth-Century Marxism. Global Introduction* / Ed. by D. Glaser, D.M.

Лучшая книга о современном марксизме написана Т. Иглтоном, британским академиком и марксистом, живым воплощением господства марксизма в современной гуманитаристике. Т. Иглтон не побоялся представить марксизм в форме катехизиса, в виде простых ответов на главные вопросы. Это интересная попытка. Но проблемы у неё те же, что и в мейнстриме современного марксизма: множество умолчаний. Вопросы, которые обсуждаются в новейшем «катехизисе», далеко не все. Самые проблемные вопросы не заданы. О классовом сознании. О связи классового инстинкта и классового сознания. О связи сознания класса и идеологии класса. О связи идеологии класса с идеологией партий, «защищающей» «интересы» класса. И главное. О самом важном вопросе, о том, что марксизм уже прошел проверку практикой, ни слова. Название книги: «Почему Маркс был прав?»<sup>181</sup>. Ответ Т. Иглтону таков: Маркс не прав.

А мы тем временем получили ответ на вопрос: откуда у К. Платта, а в его лице у всей конструктивистской культурологии право не видеть прямую связь современной редукционистской методологии с ленинской, основанной на теории «двух культур»? Право это обеспечено авторитетом критической теории, Г. Маркузе, Х. Арндт, П. Андерсона, Т. Иглтона, С. Жижека. Но авторитет этот покоится на очень шатких основаниях, на песке полуэпистемологии и на системном расизме. Это ответ. Никакого права отрицать связь марксистской теории и советской практики у К. Платта и у культуральной теории нет. У редукционизма большая история. История, многократно доказавшая полную несостоятельность редукционизма.

\* \* \*

Выше мы предположили, что в уверенности К. Платта и культурализма в целом в модерной оригинальности редукционизма есть еще один фактор.

Walker, L., N.Y., 2007; For Humanism: Explorations in Theory and Politics / Ed. by D. Alderson, R. Spenser. L., 2017; Teaching Marx & Critical Theory in the 21<sup>st</sup> Century / Ed. by B.W. Sculos, M. Caputi. Leiden, 2019; Marx and Contemporary Critical Theory: The Philosophy of Real Abstraction / Ed. by A. Oliva, I. Novara. Cham, 2020; The Russian Revolution as Ideal and Practice: Failures, Legacies, and the Future of Revoution / Ed. by T. Telios, D. Thoma, U. Schmid. Cham, 2020.

<sup>181</sup> Иглтон Т. Почему Маркс был прав? М. 2012.



Было некое событие, которое явило миру полную очевидную подлинность редукционизма и одновременно его современную оригинальность. Этим событием было явление творчества М. Фуко.

Обойти эту проблему в размышлении о современном редукционизме нельзя. Без разговора о Фуко не обойтись. Его труды – фундаментальное основание сегодняшнего «актуального» суда над Культурой. А еще они стали фундаментальным обоснованием редукционизма. Поэтому о Фуко.

Французская теория в лицах – это пространный список с двумя десятками имен (в широком понимании это сорок-пятьдесят имен). Но одно имя находится особняком. Это Мишель Фуко. Не так просто сказать, почему. Самым популярным персонажем «французской теории»<sup>182</sup> сегодня является Ж. Делёз (он самый цитируемый философ на планете). Титул «величайшего современного философа» тоже вряд ли может быть твердо закреплен за Фуко, он скорее входит в интеллектуальный капитал Жака Деррида (в России активный и авторитетный сторонник этой точки зрения Н.С. Автономова<sup>183</sup>). А Фуко скорее историк, чем философ. Но при этом часто можно услышать: «Мы живем в фуколдианскую эпоху». Эпоха все же маркируется именем Фуко в большей степени, чем каким-то иным. И тогда Фуко – главный во «французской теории».

Почему? Ответ можно сформулировать просто. Роль Фуко в современном знании – в радикализация критической теории. У радикализации есть очень простое измерение: мера разрыва с гуманизмом. Так вот итог работы Фуко формулируется просто: никогда еще не было разрыва такой степени. Такой готовности похоронить гуманизм. Весь. Целиком и полностью. Это первое. Второе: Фуко дал теории «тело». До него критика гуманизма была абстракцией, гипотезой с неопределенным статусом. Так, нечто вероятно возможное. После Фуко критическая теория стала наукой, получила возможность обрести статус доминантного тренда.

<sup>182</sup> О термине «французская теория» см. Приложение.

<sup>183</sup> Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида. М., 2011.

Радикальная версия критической теории – и есть то, что позже в Америке назовут «французской теорией». А внутри французской теории Фуко и первый, и самый радикальный, и тот, кто больше других приблизился к идеалу «конкретно-всеобщей» полноты. У французской теории есть воля. Самый решительный её пророк – Фуко. И пророк, и создатель. Даже если Фуко и не был бы первым во времени, он все равно был бы главным Творцом. А он еще и был первым.

В первенстве Фуко есть признаки древнего мифа про Афины, явившуюся в мир, как известно, сразу же в полноте своего совершенства, с его главными атрибутами. Так и Фуко. Он явил миру полноту нового миропонимания сразу в своей первой большой работе, в книге «История безумия в классическую эпоху», в 1961 г.<sup>184</sup> Основной источник сегодняшнего современного знания – эта работа. Специальных философских размышлений о Культуре с большой буквы в этой книге нет, но и для критической философии культуры она является рубежной. Все позднейшие неклассические подходы к пониманию культуры будут опираться на те принципы, которые стали фундаментальными именно начиная с этой книги.

Итак, «История безумия в классическую эпоху». Это взгляд на практику обращения с безумцами в течение полутора столетий, предшествовавших появлению научной психиатрии в начале XIX в. Но это не просто взгляд. Это взгляд с сильным акцентом на самом событии взгляда. Взгляд на безумие оказывается прежде всего новым пониманием как раз самого взгляда. Того, о чем можно было раньше не задумываться, того, что казалось малозначимым моментом «главного», объективного знания. Фуко сразу и в конце, и в начале новой эпистемологии. То, что, как выше было сказано, новая эпистемология сразу оказалась в полноте себя, не означает, что в «Истории безумия» неклассическое знание дано во всем многообразии терминологического инструментария, нет, терминология еще в начале становления. Так, в «Истории безумия» почти не встречается термин

---

<sup>184</sup> Русский перевод: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

«дискурс» (всего несколько раз, причем в значении почти старинном, декартовском). Зато есть другие. Едва ли не самым популярным понятием в «Истории безумия» является «социальная чувствительность»<sup>185</sup>. В сегодняшней эпистемологии такого термина нет, но это не противоречит тому, что эпистемология у Фуко уже в первой книге является целиком и полностью современной, неклассической. «Социальная чувствительность» – это приблизительно то же самое, что сегодня называется «оптикой». Метафора Фуко не столь экономна, как слово «оптика», но у неё есть и преимущества: она особенно сильно акцентирует сложность взгляда, его многослойность. Страницы, посвященные вскрытию этой многослойности – лучшие в «Истории безумия». Это, прежде всего, анализ неявных предпосылок, на которых держалась практика первых революционных психиатрических клиник великих реформаторов Пинеля и Тьюка. Таких предпосылок пять: «1. Роль изоляции состоит в том, чтобы свести безумие к его истине. 2. Истина безумия равна ему самому, минус окружающий мир, минус общество, минус все, что идет вразрез с природой. 3. Этой истиной безумия является сам человек в своей простейшей, изначальной неотчуждаемости. 4. Неотчуждаемым началом выступает в человеке единство Природы, Истины и Морали, иными словами, сам Разум. 5. Исцеляющая сила *Убежища* заключается в том, что оно сводит безумие к истине, которая есть одновременно и истина безумия и истина человека к природе, которая есть одновременно природа болезни и безмятежная природа мироздания»<sup>186</sup>. Этот анализ и позволяет получить важнейший результат: «То, что мы называем практикой психиатрии, есть определенная тактика нравственного воздействия, возникшая в конце XVIII в., сохранившаяся в ритуалах и образе жизни психиатрической лечебницы и скрытая под наложившимися на неё мифами позитивизма»<sup>187</sup>.

---

<sup>185</sup> Там же. С. 94, 105, 124 и т.д.

<sup>186</sup> Фуко М. Указ. соч. С. 466.

<sup>187</sup> Там же. С. 497-498.

Лучшее в «Истории безумия» описание своего метода Фуко дает таким образом: за словами исторических документов следует «выявить как конкретную историческую ситуацию, которая за ним стоит, так и мифологические значения, которые они передают нам, выдавая их за истину, и, наконец, те реальные действия, которые, собственно, и были произведены и символом которых они выступают»<sup>188</sup>.

Строгого термина для своей методологии Фуко в «Истории безумия» не предлагает, но есть интересные метафоры для указания на неё. Это, прежде всего, метафора «археологических разысканий». Так, в одном месте Фуко говорит о возможности создания «археологии отчуждения»<sup>189</sup>, в другом – об «археологии медицины»<sup>190</sup>. Позже из вскользь брошенного словечка «археология», примененного к знанию, вырастут сразу две книги<sup>191</sup>. Потому что метафора интересна и точна. С поправкой: она указывает не только на уникальный опыт М. Фуко образца 1961 г. или на его же более поздние манифестации. Археология знания – это то, к чему шло гуманитарное знание все последние двести лет, начиная с романтизма. Сегодня в конце этого долгого пути вариантов итога несколько. Один из самых продуманных – проект «сравнительно-исторической эпистемологии» П. Серио (см. Введение). В контексте разговора о Фуко важно, что П. Серио опирается именно на археологию знания автора «Истории безумия».

Иной подход в российском академическом философском проекте «культурно-исторической эпистемологии»<sup>192</sup>. Это тоже археология знания, но при этом интонированная совершенно иначе, чем у Фуко, с опорой на совсем иные традиции. Оказывается, и в русской философской традиции есть свои подходы к археологии знания. Для Б. Пружинина, Т. Щедриной это, в первую

<sup>188</sup> Там же. С. 456.

<sup>189</sup> Там же. С. 96.

<sup>190</sup> Там же. С. 124.

<sup>191</sup> Прежде всего «Археология знания» 1969 г. (Фуко М. Археология знания). Но и более ранняя книга «Слова и вещи» 1966 г. (рус. пер. Н.С. Автономовой и В.П. Визгина: Фуко М. Слова и вещи. М., 1977) тоже про «археологию», её подзаголовок: «Археология гуманитарных наук».

<sup>192</sup> О культурно-исторической эпистемологии см. подробнее в п. 3.2.

очередь, Г.Г. Шпет. Но тогда уместно вспомнить еще что-то. Для Бахтина «археологические раскопки» – тоже привычный аналитический подход, нечто само собой разумеющееся с 1920-х годов. Книга «Фрейдизм»<sup>193</sup> – очерк интеллектуальной истории с опорой именно на сравнительную эпистемологию.

А раз так, допустимо сравнение. И тогда о главном. Книга Бахтина «Фрейдизм» – триумф историзма. Фрейдизм предстает многослойно, в многообразии и успехов, и неудач. И как подвиг, и как поражение. Как нечто живое. Живое прошедшее. Это и есть историзм.

А что у Фуко? Читаем. В «живописи XVв. ... трагическое безумие мира [выделено автором – В.М.]» предстает как «всемогущество откровения», «откровения о том, что бредовые видения и есть реальность, что под тонкой пленкой иллюзии открываются глубины неоспоримого, что мгновенный проблеск образа отдает мир во власть тревожных фигур вечных в окутывающих их ночной тьме; и откровения противоположного, но столь же болезненного, – о том, что однажды, в тот миг между бытием и небытием, когда над всем стоит бред чистого разрушения, мир в его реальности растворится в едином фантастическом Образе»<sup>194</sup>. Далее трагическое безумие будет уточнено как «неразумие», обладающее «устрашающей цельностью». Это трагическое неразумие – не есть нечто расплывчатое, бесформенное, у него есть вполне определенное содержание, смысл, сущность. Фуко не говорит об этом пространно, но в одном месте эта сущность вполне определенно фиксируется. Трагическое неразумие «включает в себя одновременно и опьяненность чувственным миром, и заморозенность непосредственным, и ту болезненную иронию, в какой выражает себя одиночество бреда»<sup>195</sup>. Эта сущность пребывает вечно и

<sup>193</sup> Бахтин М.М. Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. М., 2000.

<sup>194</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 47.

<sup>195</sup> Там же. С. 351.

неизменно. Она может оставаться «незамеченной»<sup>196</sup>, но всегда остается самой собой, «устрашающей цельностью», «силой, обращающей в камень всех, кто хоть раз взглянул ему [неразумию – В.М.] в лицо»<sup>197</sup>. «Трагическое сознание безумия не дремлет, подспудное его присутствие по-прежнему ощущается под оболочкой критического сознания во всех его формах – философских и научных, моральных и медицинских»<sup>198</sup>. «Именно его пробудили к жизни последние речи Ницше, последние видения Ван Гога... Именно оно, это сознание, нашло свое выражение в творчестве Антонена Арто»<sup>199</sup>. То есть Брейгель, Дюрер<sup>200</sup> – это почти как Ницше и Арто, это все прорывы из подспудного в явное «великого солнечного безумия мира».

Итак, Брейгель – почти как Арто, смысл их творчества в главном одинаков. Наверное, найдутся желающие согласиться с этим утверждением. Но к историзму, к серьезной исторической аналитике это отношения не имеет. Трагический опыт безумия оказывается метафизической сущностью, вечной, неизменной, обладающей высшей степенью полноты бытия, «первоосновностью»<sup>201</sup>, являющейся «первоистокком»<sup>202</sup>. Он пребывает вне истории.

Но это не все. Безумие как высшее благо – пафос первой главы. В последней все еще серьезнее. Безумие объявлено ипостасью Подлинного Желания, «безумного желания»<sup>203</sup>. В желании насилия героев де Сада западный мир обрел подлинный «трагический опыт безумия»<sup>204</sup>. Подлинное Благо – это Желание без границ. «Вполне очевидная истина: нет желаний противоестественных, ибо они все заложены в человеке самой природой и

---

<sup>196</sup> «Незамеченной эта сущность осталась не только потому, что она надежно спрятана, но и потому, что она теряется» на свету (Там же. С. 351).

<sup>197</sup> Там же. С. 351-352.

<sup>198</sup> Там же. С. 48.

<sup>199</sup> Фуко М. Указ. соч. С. 48-49.

<sup>200</sup> У Босха, Брейгеля, Дюрера «вся властная сила безумия развернута на пространстве чисто визуальном» (там же, с. 47).

<sup>201</sup> Там же. С. 52.

<sup>202</sup> Там же. С. 49.

<sup>203</sup> Там же. С. 519.

<sup>204</sup> Там же. С. 521.

она же внушила их ему на великом уроке жизни и смерти»<sup>205</sup>. И тогда Подлинное Желание (а это желание насилия) – подлинная основополагающая метафизическая сущность. Вечная, сияющая совершенством, изливающая благо. И всегда это такое благо, которое выше всех других благ. И тогда уже поэтому свободное от исторической относительности. Свободное от историзма. «Благодаря Саду и Гойе западный мир вновь обрел возможность перейти черту разума в неистовстве насилия»<sup>206</sup>. «Вновь обрел» – то есть снова нашел то, что является вечным и неизменным.

Это неожиданно, но это так. Фуко – воинственный боец с историзмом. При этом, конечно, все невероятно сложно. В «Истории безумия» много виртуознейшего историзма. А как же иначе? Фуко – пророк и творец «эры подозрения», его аналитика – вершина критицизма критической философии. А еще вершина неклассической эпистемологии в целом. А для неклассической эпистемологии историзм – её инобытие<sup>207</sup>. Поэтому историзма у Фуко не может не быть, поэтому там же, где разворачивается инструментарий археологии знания, там же и много тончайшего историзма, так, например, это почти вся предпоследняя глава, посвященная эксперименту Тьюка и Пинеля. Но историзм Фуко своеобразен. Он историчен там, где речь идет о вражеских ценностях. Там да, там историзм правит бал. Но там, где речь о родном, там историзм убирается в сторону, там слово размышления и поиска переходит в слово идеологического манифеста, провозглашающего вечную силу «солнечного безумия».

И тогда итог: в концепции целого историзма у Фуко нет. Фуко – идеолог и пропагандист прежде всего. И можно вполне определенно указать на то, что он пропагандирует. Нигилизм. Главные слова в «Истории безумия» – это определение «первоосновного безумия», и они таковы: «Пучина

<sup>205</sup> Там же. С. 519.

<sup>206</sup> Там же. С. 521.

<sup>207</sup> См.: Касавин И.Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы.

первоосновного безумия – ничто»<sup>208</sup>. От истории в этой формуле не остается ничего, это воинственная проповедь. И это проповедь нигилизма. Фуко – величайший нигилист в истории человечества. Нигилизм середины XIX в. – нечто детски наивное в сравнении с нигилизмом Фуко. Слово Фуко – вершина, кульминация нигилизма. Его глаза – это и есть те глаза, которыми Нигилизм всерьез посмотрел на нас. Итог «Истории безумия» – явление миру просвещенного нигилизма. Никогда нигилизм не представал в такой орудийной мощи и в таком блеске. До Фуко нигилизм мог быть либо хулиганством, либо пророчеством. У Фуко нигилизм предстал респектабельным, оказался упакованным в академическую ученость, стал нормой академического дискурса.

Это первичное и главное для понимания слова Фуко.

О его слове в целом необходимо уточнение: слово Фуко существует в трех регистрах. На пятистах страницах «Истории безумия» он ученый, причем почти академического толка, почти архивариус-позитивист. Но это на пятистах страницах внутри рамки. Рамка – две крайние главы, они же и главные. Первая глава – нечто иное. Это идеология. Там почти ничего от дискурсивности научного исследования. Уходит научная логика и в конце. Но последняя глава – это нечто и иное, нежели идеология. Это еще и художественный авангард. В последней главе «Истории безумия» Фуко прежде всего – художественный критик. Главное в ней – комментирование картин Гойи, причем именно художественно-критическое, свободное от научной аналитики. Но идеология – главное. Прежде всего Фуко – идеолог. Его слово – слово митинга. Еще в большей степени, чем у Бенямина. Лучшее описание состояния такого слова – у О. Мандельштама. «На площади с броневиками Я вижу человека: он Волков горящими пугает головнями». Мир разделен на овечек и волков. А слова митинга – горящие головешки. Волков-врагов они пугают, а толпу овечек подавляют страхом перед волками. Слово Фуко в его максимальном напряжении именно таково.

---

<sup>208</sup>Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 52.



Вот финальный аккорд «Археологии знания»: «Время дискурса – это не ваше [“вы” здесь – это все, кто верит в гуманизм; это вообще все, кроме своих – В.М.] время,... вполне возможно, что тяжестью всего того, что вы наговорили, вы убили Бога, но не думайте, что из всего того, что вы говорите, вы создадите человека, который будет жить дольше, чем Он»<sup>209</sup>. Здесь каждое слово – именно те самые мандельштамовские «головни».

Отсюда половинчатость и историзма, и «археологии знания». Заявленная цель поиска «внутренних интенций мифов»<sup>210</sup> реализуется наполовину. Фуко ищет не все аксиомы. Он ищет и находит только нужное. «Мы скучны и нелюбопытны». Или, согласно другому классику, «слона не примечаем». Странная близорукость. Реальные неявные аксиомы психиатрии Фуко неинтересны, практика психиатрии тоже неинтересна. А на оценки при этом он не скупится. В кульминации всей книги о «пространстве» психиатрической лечебницы сказано так: в нем господствуют «незапамятные приметы древней ненависти, осквернения семейных святынь, забытые знаки инцеста и кары»<sup>211</sup>. Ну неужели в психиатрической лечебнице нет ничего, кроме «инцеста и кары»?

Говоря о ранних опытах Тьюка и Пинеля, Фуко не может не упомянуть примеры положительных результатов. Колоритны английский капитан, героический «солдат Шевинье», молодая замужняя женщина, юная девушка «с пылким темпераментом», «семнадцатилетняя девушка», маньяк Тьюка<sup>212</sup>. Все они вылечились. Эксперимент оказался удачным, Фуко описывает эти успехи. Но он их не видит. Ничего, кроме насилия («кары»), в лечебницах Тьюка и Пинеля нет, в них «свирепствует страх»<sup>213</sup>, и нет ничего, кроме страха. Ничего, кроме «страха», «инцеста и кары», Фуко в лечебницах Тьюка и Пинеля не видит решительно. Потому что не хочет видеть. Воли к

<sup>209</sup> Фуко М. Археология знания. С. 380.

<sup>210</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 423.

<sup>211</sup> Там же. С. 481.

<sup>212</sup> Там же. С. 468, 474, 482-483, 495.

<sup>213</sup> Там же. С. 475.

познанию истины нет. А потом будут слова о «воле к истине»<sup>214</sup>. На самом же деле реальной воли к истине у Фуко нет.

Но таким образом оказался возможным итог «История безумия»: «разоблачение» современной психиатрии. Двести лет психиатры вещали миру, что их клиники – благо, что это, во-первых, научное, во-вторых, гуманное решение проблемы безумия. Критический взгляд Фуко увидел в этих благих пожеланиях красивое прикрытие воли к насилию. Все гуманные слова – упаковка насилия, ничего больше, nihil. То, что почти двести лет называется «освобождением сумасшедших Пинелем и Тьюком», было «заточением»<sup>215</sup>, – таковы последние слова главы «Рождение психиатрической лечебницы». Заточением, «гигантской тюрьмой» является, по Фуко, и весь мир современных психиатрических лечебниц.

Ответ, полагаю, прост. Если за двести лет существования психиатрии есть хотя бы один выздоровевший, психиатрия спасена, а Фуко неправ. При всем сходстве психиатрических больниц с тюрьмами они даже в случае одного вылечившегося были бы оправданы. А выздоровевших сотни миллионов. Уже в исходной точке, у Пинеля, сам же Фуко насчитал пятерых. Это огромное благо. Фуко его не видит. Nihil.

Вопрос: по какому праву оценку огромной значимости Фуко присвоил себе самому, не соотнося её с волей реальных людей, миллионов? А спрашивать о значении психиатрии надо именно миллионы. Надо спрашивать родственников тех, кому помогают в клиниках. Надо слышать их голос. Но прежде всего голоса тех, кому помогают. В этом смысле самое поразительное место в книге – цитата из старинной книги, где приводится благодарность «семнадцатилетней девушки» Пинелю за лечение. Фуко её приводит: «Отныне она испытывает умиротворение и не находит слов, чтобы выразить свою признательность смотрителю, который положил конец терзавшему её возбуждению и вернул в её сердце мир и покой»<sup>216</sup>. Уже

<sup>214</sup> Фуко М. Воля к истине. М., 1996.

<sup>215</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 499.

<sup>216</sup> Там же. С. 495.

свидетельства этой девушки было бы достаточно, чтобы оправдать все издержки, чтобы искупить все насилие, которое действительно присутствует в психиатрических клиниках. И что Фуко? И в этой точке ничего, кроме воли Пинеля к насилию, Фуко не видит. Никакого желания прислушаться к голосу девушки у Фуко нет. Голоса людей для него мертвы. Его интересует только истина его Догмы. Может быть, эта догма и является «единственно научной», как учит Альтюссер. Всё равно это Догма. И это приговор самому Фуко. Его «воля к истине» ничтожна. Вся «История безумия», вся «археология знания» Фуко – в первую очередь упаковка воли к nihil, и тогда и к насилию. Что-то еще есть, но оно вторично.

Так началась новая эпоха, «эра подозрения». «История безумия» оказалась золотым ключиком в этот сияющий новый мир. Метафора волшебного ключика очень точна. Все именно так. Человечество построило огромное количество социальных институтов, каждый из которых претендует на респектабельность, т.е. стремится к тому, чтобы быть солидным зданием с красивой массивной дверью. Фуко показал, как можно легко вскрыть любую из этих дверей и найти там потайной шкаф со «скелетами». Все последующие шестьдесят лет неклассическая гуманитаристика именно этим и будет заниматься, пользуясь именно этим «золотым ключиком». «История безумия» – шаблон, по которому будут создаваться тысячи тысяч исследований. Прежде всего сам Фуко воспользуется тем же методом в позднейших своих работах. Затем наступит время последователей. Многие догадливые сообразили, что Фуко дал миру именно золотой ключик, которым можно открывать тысячи дверей. Самым догадливым из всех оказался Э. Саид. Из почти плагиата получилась «супернаука», постколониализм.

Об Э. Саиде ниже (п. 2.3.). А пока еще несколько слов о Фуко. В целом главное уже сказано. Фуко – крупнейший нигилист в интеллектуальной истории. Да, он сделал что-то еще, но нигилизм – главное. Он хотел быть нигилистом, и он был им. Но для эпистемологии нигилизм не очень

интересен. Фиксация факта нигилистического смысла целого оснований для эпистемологических оценок не дает. А оценки нужны. Для этого нужны прямые нестыковки. Они есть. Критическая теория, которая в текстах Фуко достигает монументального величия, на самом деле подлинно критичной не является. Критичность дает историзм, и только историзм. А историзма у Фуко нет. Самое полное свидетельство этого факта – «История безумия». Историзм включатся, когда нужно ломать, а, когда нужно строить, он отключается, а торжествует Догма. Та же схема процедур – в «Словах и вещах», в книге, которая является монументальным симптомом космических масштабов нарциссизма. На коленке собранная схемка трех «эпистем», три пустых малоинтересных модели, пятьсот страниц риторики, свидетельствующей главным образом о полном нежелании копаться в истории и в текстах сколько-нибудь всерьез<sup>217</sup>. Еще более очевидное свидетельство своеобразия этого «историзма», это концепция античных практик «заботы о себе»<sup>218</sup>, из анализа которых у Фуко вдруг оказывается, что логика «человеческого, слишком человеческого», которая всегда и везде была диким насилием, фашизмом, вдруг оказывается иногда человеческой. Ровно то же, что у Альтюссера, для всех гуманизм запретившего, но себе разрешившего. Когда очень хочется, то можно любые принципы отложить в

---

<sup>217</sup> В режиме краткого комментария следует сказать об общих принципах экскурсов Фуко в область типологии культуры. Конструктивистская историческая аналитика склонна обходиться вообще без всяких типологий, Фуко здесь оригинален, типологические обобщения у него есть, марксистская выучка не прошла даром. Но эти обобщения столь же свободны от историзма, как и декларации о всесиили человеческой воли к безумию. Так, историческая аналитика «Истории безумия» начинается с заявления об уникальном своеобразии эпохи Высокого Возрождения. Это своеобразие заключается в том, что в это время человечество оказалось «охваченным страхом». Никаких комментариев, никаких доказательств. Для ученого, который в регулярной исторической аналитике склонен к обстоятельности позитивистского толка и каждое, в том числе мельчайшее, утверждение подтверждает ссылками на десятки источников, это поразительно. И так у Фуко всегда. В «Словах и вещах» и эпохи, и границы между ними нарезаны совершенно произвольно, просто потому, что так хочется. В «Истории безумия» и в поздней работе «Ненормальные» само центральное понятие «классической эпохи» всерьез не обосновано. И т.д. и т.п. В регистре типологических обобщений – тот же волюнтаристский «историзм», что и в апологии Безумия и Желания.

<sup>218</sup> Фуко М. Технологии себя // Логос. 2008. № 2.; Фуко М. Забота о себе. История сексуальности – III. Киев, 1998.

сторону. Себе «все позволено». Снова кнопочка включения/выключения эпистемологии, о которой мы уже много раз в этом параграфе упоминали. Гуманизм всегда и везде предстает чудовищем, но, когда очень хочется, то можно дать его белую и пушистую «репрезентацию».

Итог – полная утрата понимания связи между настоящим, будущим и прошлым. На самом деле этот итог является ожидаемым. Потому что с историей у Фуко в целом все плохо. «Радикальный критицизм» абсолютно не в состоянии дать внятное решение проблемы связи прошлого с актуальным настоящим. Реальный итог «критической» аналитики – полный отказ от прошлого. Все прошлое – мертво. Для Фуко это именно так. Произвольно вырезанный из реальной исторической действительности островок «подлинной человечности» в виде практики «стоической» «заботы о себе» в античности только обнажает абсурд «историзма» Фуко.

Итог аналитики Фуко – вульгарнейшая конспирология. Все «дорадикальное» знание у него оказывается мертвым. Полностью мертвым. Т.е. даже малейшего живого росточка в нем нет. Ни разу ни в одном из своих трудов он не обнаруживает ни одного такого росточка во всем том, что относится к прошлому. Как вообще такое возможно? Только в одном случае: все прошлое мыслится твердой идентичностью. Равной себе. Т.е. партией. Партией угрюмых одинаковых людей. Мертвых. А «люди подлинного будущего» – тоже партия. История человечества – история войны этих двух партий. «Люди подлинного будущего» всегда были и иногда заявляли о себе, но «люди прошлого» всегда действовали солидарно, всегда оказывались эффективными заговорщиками. В «Истории безумия» этот нарратив представлен более чем отчетливо. Безумцы – это и есть «подлинные люди», озаренные прикосновением «святого безумия». А мёртвые люди прошлого только тем и занимались, как придумывали очередной концлагерь для святых безумцев. Примитивнейшая конспирология, обнаруживающая своим источником подростковые параноидальные страхи. К вменяемой

исторической аналитике это не имеет отношения. Историзма здесь нет. И подлинно философского критицизма.

«Критическая» теория, не будучи способной взорвать свою собственную позицию изнутри, оказалась унылым догматизмом, еще одним сектантским учением. Еще одной Догмой. Её идеологи – унылые догматики. Фуко сплошь таков. Защищённый в казенную амуницию комиссар, с броневики «волков горящими пугающий» головёшками. Но именно поэтому Фуко – бог конструктивистского знания. Всё современное западное гуманитарное знание является знанием о Фуко. Это очень понятно. Фуко нужен. Очень нужен. Есть потребность в таком слове. И тогда это экономика. Логика сгорает в топке нужды. В полыхающее пламя будут брошены любые аргументы. «Фуко – гуманист». Фуко никогда никого «не судил». «Мученик». «Поборник справедливости». «Поборник правды». Это характеристики из последнего параграфа всего одной книги о Фуко<sup>219</sup>. А вот из первых страниц: Фуко был «эмпириком», «фукианство – это, собственно, эмпирическая антропология»<sup>220</sup>, её основа – «историческая критика»<sup>221</sup>. Пытаться

<sup>219</sup> Вен П. Фуко. Его мысль и личность. СПб., 2013. С. 181, 182, 194. В той же тональности выдержаны классическая биография Фуко, написанная Д. Эрибоном (*Эрибон Д. М. Фуко*. М., 2008), и обстоятельное исследование А.В. Дьякова (*Дьяков А.В. Мишель Фуко и его время*. СПб., 2010). В книге Дьякова есть несколько обзоров работ о Фуко, а в конце – обширная библиография и работ Фуко, и исследований о нем. Дотошность этой библиографии впечатляет. Но и удивляет: почему-то очень мало упоминаний работ Н.С. Автономовой и В.П. Визгина. Между тем как именно они на протяжении последних двадцати лет советской власти осуществляли всю «борьбу за Фуко» в России. Так, их усилиями был издан в 1977 г. перевод книги Фуко «Слова и вещи». А затем регулярно стали появляться их статьи о Фуко. Из работ Н.С. Автономовой отметим статью об эпистемологии Фуко (*Автономова Н.С. Эпистемология М. Фуко // Французская философия сегодня*. М., 1988). Работы В.П. Визгина о Фуко собраны в кн.: *Визгин В.П. На пути к другому*. М., 2004. Смысловая тональность та же, что и у П. Вена и других, нам предлагается «преклониться» перед «неукротимой волей» Фуко «к познанию самого обыденного круга человеческого существования – жизни людей в семье, школе, казарме, в больнице, в университете, лаборатории,..» – *Визгин В.П. Указ. соч.*, с. 533. Внимательный анализ показывает прямо обратное: жизнь людей Фуко не интересуется. И уж вовсе удивляют слова о внимании Фуко к «жизни в семье». Семья – это часть того Порядка социального бытия, войне с которым Фуко отдал все свои силы.

<sup>220</sup> Вен П. Указ. соч. С. 6.

<sup>221</sup> Метод Фуко «заключается в том, чтобы вести анализ исторических и социальных явлений как можно глубже, вплоть до обнажения их неповторимой странности» (там же, с. 17). Ничего убедительного в оказательство этих слов П. Вен не предлагает.

оспаривать эту риторику невозможно и не нужно. Риторика двигает политэкономия. Главное об этой политэкономии мы уже сказали: Фуко очень и очень нужен.

\* \* \*

Антиисторизм Фуко – не есть его личный уникальный выбор. Это выбор всей критической теории в целом. На самых вершинах критической теории неоднократно появлялись слова о том, что сам принцип историзма как таковой устарел и его можно спокойно отправить в утиль. «Для нас понятие исторической эпохи как таковое неэкзистентно, а экзистентно только понятие вечности как экстраполяции окаменевшей современности»<sup>222</sup> – слова из переписки Т.Адорно и Беньямина (из письма Адорно 1934 г.). Но дело не в словах из письма, а в практической аналитике. А она к истории слепа и глуха. Замечательное свидетельство этому – книга Беньямина «Происхождение немецкой барочной драмы». Этот труд – самое близкое из всего, что написано Беньямином, к традициям академической исторической аналитики, он и предназначался для защиты в качестве диссертации. Как и трактат о воспроизводимости искусства, это тоже яркий текст, и это тоже манифест. По сути простая пропаганда всего того же: авангардного искусства. Решающий тезис диссертации добыт не из анализа исторических текстов, он взят из программных принципов самого Беньямина. Мир барокко по Беньямину – это мир целиком и полностью тварный. Никакой иной природы человека, кроме как «состояния человека как тварного существа», барокко не знает<sup>223</sup>. «Тварный мир являет собой зеркало, в рамке которого только и мог предстать перед взором моральный мир»<sup>224</sup>. «Немецкая барочная драма полностью погружается в безутешность земного мироустройства», в «лишенную благодати природу»<sup>225</sup>. Взгляд на мир как на целиком безблагодатный – это изобретение XX в., как такой взгляд возможен

<sup>222</sup> Беньямин В. Кафка. С. 200.

<sup>223</sup> Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002. С. 80.

<sup>224</sup> Там же. С. 82.

<sup>225</sup> Там же. С. 69.

был в XVII, когда неверие еще не было изобретено и уж тем более не могло быть доминантой большого стиля? Может, прежде чем делать такие широковещательные заявления, стоило бы повнимательнее присмотреться к слову Опица и Грифиуса<sup>226</sup>? Беньямин этого не делает. Зачем? Он знал, что позже его именно за это и похвалят: Беньямин «увидел в забытой культуре барокко точку опоры, которая могла бы позволить перевернуть мир представлений об искусстве»<sup>227</sup>. Т.е. использовал литературу барокко как повод, как вещь, как трамплин для апологии авангарда, в данном случае экспрессионизма. «Ведь подобно экспрессионизму, барокко – эпоха не определенной художественной практики, а скорее неукротимого художественного воления»<sup>228</sup>. Отсюда высшая похвала книге о барочной драме: «Беньямин был первым, кто попытался выйти за рамки сугубо исторического подхода»<sup>229</sup>. Совпадение констатации отсутствия у Беньямина серьезного интереса к истории и в апологиях Беньямина, и в нашей критической интерпретации, – красноречивое свидетельство полноты беньяминовского антиисторизма<sup>230</sup>.

<sup>226</sup>Косвенной, но сильной оценкой беньяминовской концепции барокко является тот факт, что в работе, являющейся обобщением всего теоретического знания о литературе барокко (Михайлов А.В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Историческая поэтика. М., 1994), А.В. Михайлов, крупнейший германист, не только ни разу не сослался на Беньямина, но и не указал его книгу в весьма полной библиографии. Вряд ли можно сомневаться в том, что А.В. Михайлов, авторитетный знаток немецкой мысли, занимавшийся в полном одиночестве в СССР популяризацией работ Т. Адорно еще в 1970-е, не знал в 1994 г. книги Беньямина о барокко. Знал. Но, по Михайлову, для понимания барокко книга Беньямина не дает ничего.

<sup>227</sup> Ромашко С. Драматика литературы и драматика жизни. К истории книги В. Беньямина // Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 275.

<sup>228</sup> Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. С. 39.

<sup>229</sup> Ромашко С. Указ. соч. С. 281.

<sup>230</sup>И уже вовсе наивным до беспомощности является специальный трактат Беньямина об историзме. Эссе «О понятии истории» - его последнее сочинение. Центральным в нем является положение, утверждающее, что и сам принцип историзма как таковой – не более чем инструмент эксплуатации, придуманный тиранами для того, чтобы держать рабов в рабстве. «В кого же, собственно, вживается последователь историзма? Ответ неизбежно гласит: в победителя. А все господствующие в данный момент – наследники всех, кто когда-либо победил. Соответственно, вживание в победителя в любом случае идет на пользу господствующим в данный момент. [...] Потому исторический материализм... считает своей задачей чесать историю против шерсти» – Беньямин В. Девять работ. С. 207-208. Современный комментатор (С. Ромашко) в восторге: «Парадоксальный призыв “чесать историю против шерсти”... относится к числу наиболее ярких философских



Демонстративный жест отказа от историзма в манифесте Г. Тиханова мотивирован в том числе признаниями творцов критической теории в «неэкзистентности» принципа историзма. Этот итог критической теории был ожидаемым. Если мы все знание выстроили по вектору, устремленному в будущее, то прошлое и настоящее сохранить невозможно. Прошлое и будущее расходятся у Фуко врозь. А вслед за Фуко невозможность всерьез мыслить прошлое достается новейшему знанию. Многочисленные декларации о том, что только конструктивизм дает возможность выхода к историзму<sup>231</sup>, остаются пустыми, не обеспеченными реальной практикой исторической аналитики<sup>232</sup>. В неклассическом знании, твердо

---

моментов двадцатого века» – там же, с. 201. Если это так, то остается только пожалеть такую философию и заодно всех нас. В этом тезисе нет никакой философии в принципе. Он – не более чем риторическое усиление того, что уже было в «Произведении искусства в эпоху его технической воспроизводимости». При том, что и там ничего философски нового не было. Все это риторические вариации на тему того, что уже давно было сделано Марксом в «Немецкой идеологии». Беньямин делает всего лишь бухгалтерски педантичную спецификацию марксовых «задач и идеалов»: в том числе категория прекрасного, в том числе принцип историзма. При этом Беньямин совершенно по-детски наивно не замечает, что именно позитивистский историзм является методом самой «Немецкой идеологии». А еще это метод самого Бенямина, в том числе это тот методологический принцип, который лежит в основании «концепции» трактата «Об истории» и фигуры про шерсть. Редукция идеалов к классовым инстинктам – это и есть позитивистский историзм в его химически чистом виде. Собственно, такой доведенный до совершенства, до радикальной редукции, позитивистский историзм – и есть главное изобретение Маркса. Этим же радикальным историзмом кокетничает Беньямин, его же и ругая. Это не «парадокс», это простая наивность, которой Беньямин не замечает.

<sup>231</sup> «Постмодернизм является последовательным и радикальным историзмом» – Анкерсмит Ф. История и тропология: Влет и падение метафоры. М., 2003. С. 363. «Философский постмодернизм (исторический релятивизм) есть не что иное, как последовательное проведение принципа историзма» – Демин И.В. (Демин И.В. Принцип историзма в контексте классической философии истории // Философская мысль. 2017. № 4. С. 90. См. также: Демин И.В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара, 2015)

<sup>232</sup> Отказ от историзма у Бенямина и Адорно и последователей ставит под сомнение весь критический пафос «критической» теории. Хотя он и без этих признаний выглядит сомнительно. Самая радикальная критика нового «критицизма» – у А.В. Михайлова. Самые жестокие слова об итогах «критицизма» XX в. – в предсмертной заметке лета 1995 г. (Михайлов А.В. И моя реплика Д.В. Сарабьянову... // Вопросы искусствознания. 1996. № 2; комментарий к этой заметке см.: Мартынов В.А. Историзм как метод). См. также: Михайлов А.В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры. М., 1989.

соответствующему конструктивистским эпистемическим стандартам, историзм обречен на вымирание<sup>233</sup>.

\* \* \*

Так мы получили ответ на второй вопрос, поставленный в начале этого параграфа, вопрос о тех гарантиях, которые обеспечивают сегодняшнюю веру в несомненность редукционистского подхода к текстам культуры, в отказ от «смыслов». Ответ: подлинного фундамента у редукционизма нет. Попытка современного знания свести все содержание художественных текстов, вообще текстов Культуры к «политическому» явно не удалась. Предложить что-то более основательное и надежное, чем «старинное» толкование смыслов текстов, конструктивистская культурология не смогла.

Это негативный ответ. Позитивный очевиден: о смыслах текстов говорить можно и нужно. А классика – это системное целое, хранящее и производящее смыслы.

Здесь небольшое общее отступление. Смыслы текстов современному знанию не нужны уже потому, что исчезает за ненадобностью само понятие *смысла*. «Смысл» как термин и как слово конструктивизму не нужен. Последователен здесь Т. Иглтон. «Смыслы всегда оказываются в плену у силы»<sup>234</sup>. То есть смыслы сами по себе не значимы. Вес и значимость имеют только «силы». Тогда и надо говорить о них. Конструктивистская культурология и говорит о «силах»: класса, расы, гендера. Но, поскольку слово «смысл» очень уж красиво, очень уж привычно («имманентно») интеллектуальной работе, то как-то переприсвоить его желательно. Конструктивистская реабилитация термина «смысл» оказалась востребованной, на этот запрос ответил Ж. Делёз книгой «Логика смысла». Старый термин оказался в этой книге оказался рабочим конструктивистским

<sup>233</sup> Согласно Ф. Джеймисону, крупнейшему теоретику постмодерна, его главному апологету, постмодерн характеризуется утратой историзма: «Мы обречены искать Историю при помощи поп-образов и симулякров этой истории, которая остается для нас навеки недостижимой» – Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. М., 2019. С. 125. См. также: Мартынов В.А. Историзм как метод.

<sup>234</sup> Иглтон Т. Идея культуры. М., 2012. С. 157.

инструментом. Но эта «реабилитация» фиктивна, Делёз вбивает слово «смысл» в дискурс топором, «революционно» его радикализуя, поскольку под смыслом понимается игра в перевертыши, в бессмыслицу, в вольную чехарду акторов “sense” / “non-sense”, где нонсенс не противоположен смыслу, а порождает его.

По существу смыслы Делёз понимает так же, как Иглтон. Разница в том, что «силой», господствующей над смыслами, является класс, а у Делёза – либидо. «Нет ничего такого, чей смысл не был бы также и сексуальным»<sup>235</sup>. Самый осмысленный акт, придуманный человечеством, – мастурбация Блума в «Улиссе» Джойса. Его апофеозом заканчивается «Логика смысла»<sup>236</sup>.

Ответ: смыслы – есть. Стремление к осмысленности своего существования – такое же нормальное свойство человечности, как и стремление к прекрасному. Человеческое бытие всегда было поиском смыслов. Это нормально – думать о смысле своего существования. О смысле поступков. О смысле своего бытия в целом. Это такая нормальная работа, которая столь же соразмерна человеческому бытию, как и работа с красотой, с её созданием и восприятием.

Столь же нормально думать о смыслах текстов<sup>237</sup>. Еще раз слово Л. Бернстайну: «Мы, музыканты, чувствуем в себе смелость идти дальше... в надежде, что мы сможем пролить хоть немного света на то «пугало», которым является музыкальный смысл»<sup>238</sup>. Потому что именно музыка, как часто говорили философы и поэты, – путь к постижению смысла вселенной. И определенно: музыка оказывается «совершенным образом этического»<sup>239</sup>. Да, путь к смыслу тяжок. Но у каждого музыкального произведения есть «сокровенный и истинный смысл»<sup>240</sup>. Стремление к поиску этого смысла имманентно нормальному ритму человеческого бытия.

<sup>235</sup> Делёз Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 279.

<sup>236</sup> Там же. С. 298.

<sup>237</sup> Понятно, что в постделезовском мире поиск «подлинного» смысла текстов оказывается абсурдным занятием. Смысл любого текста оказывается функцией Моего Желания.

<sup>238</sup> Бернстайн Л. Указ. соч. С. 18.

<sup>239</sup> Голик Н.В. Этическое в культуре. СПб., 2002. С. 63.

<sup>240</sup> Там же.

Зачем мы читаем классику? Ответ предыдущего параграфа: для наслаждения. Но что происходит со смыслом? В чем смысл классики? Вообще можно ли в принципе пытаться прямо ответить вопрос? И совсем сложно: можно ли что-то сказать о смысле классики предельно кратко?

Можно, интересные попытки есть. Возможно, самая радикальная попытка лаконичной формулировки смысла классики такова: «Классика имеет целью дать сказаться бытию»<sup>241</sup>. И тогда «классик – это тот, чье смирение позволяет бытию сказаться в его произведении»<sup>242</sup>.

Это хороший ответ и, в общем, правильный. Он интересен не какой-то фонтанирующей оригинальностью, а как раз противоположным, «смирением», он является честным обобщением большой традиции классических размышлений о классике, от Платона до Гегеля и Т. Манна и от Достоевского и Соловьева до Мандельштама и Аверинцева. Но в равной степени и допустимы, и необходимы еще какие-то слова.

Первый и самый очевидный вопрос: как могут быть актуальными сегодня смыслы тысячелетней давности? Вот «Ромео и Джульетта» Шекспира. Можно ли усмотреть в этой драме поучение на тему «любовь – это хорошо» и посчитать его «смыслом»? Можно. Среди прочих смыслов текста этот тоже присутствует, и он важен. Но тогда зачем сегодня читать эти древние многостраничные пять актов, когда про то же самое есть тысячи текстов и более комфортно-современных, и более компактных? Ответ есть: во всех последующих вариантах императив «надо любить!» оказывается мелочно-назойливым. В тысячах более современных версиях будут убедительные подробности, хорошо ложащиеся на наши ожидания. Но они будут уводить от главного. И тогда появится мелочность. Больше пищи для нашего самодовольства, но меньше подлинной серьезности. А у Шекспира все всерьез. Почему? Потому что это и есть то, что и называется «художественностью». Императив «надо любить» встроен в рамку

<sup>241</sup> Михайлова М., Пигров К. Что такое классика? // Вопросы культурологии. 2011. № 8. С. 64.

<sup>242</sup> Там же. С. 62.

антиномии, или, на другом языке, трагедии. Любовь – это то, что бесспорно реально в этом мире. Но одновременно это то, что столь же непреложно невозможно. И у Шекспира и то, и другое происходит совершенно всерьез, и то, и другое непреложно доказано, возможности сомневаться он нам не оставляет. Абсолютная неизбежность любви и столь же абсолютная невозможность. И то, и другое оказываются последней правдой. И вот в этой-то абсолютности все и дело. Это именно и есть то, что получилось только у Шекспира и не получается сделать просто и комфортно. И тогда у нас нет выхода. Приходится читать Шекспира, стариннейшее старье. Потому что никто, кроме Шекспира, внятно сказать «любите!» так и не смог сказать.

Классика – она вся такая. Она единственная – всерьез. Культура с большой буквы – это мир простых вещей, оживающих в ней в их подлинной перспективе. Работа Культуры – работа со смыслами, и это всегда поиск нового. Смысл – это всегда нечто актуальное. И тогда это всегда новое.

Культура располагает к поиску смыслов. Смысла бытия, актуализованного в смыслах текстов. Искать смыслы текстов – хорошая работа.

Ряд смыслов не может быть простым рядом. Он непременно складывается в систему. Смыслы текстов складываются в смысл Культуры. В смысл бытия. У каждого он свой, но есть и нечто, у чего есть очертания общего Смысла.

Здесь небольшое отступление. Здесь наше размышление вышло к проблеме, которую не заметить нельзя, где нужны принципиальные решения. Обойтись простым постулированием «большого Смысла» нельзя. С возможностью таких «больших смыслов» вот уже почти сто лет воюет вся критическая традиция, отмахнуться от вызовов, которые стоят за этой «войной», невозможно.

С этой «войны», с критики «метафизики»<sup>243</sup>, началась современная философия. С критики «аффирмативной культуры» началась критическая теория, этой критикой поддерживался тонус критической теории на протяжении всей её истории. Затем эстафету принял постмодерн, объявивший в лице Ф. Лиотара войну «большим нарративам». Нужен ответ.

Шаг первый таков: спорить нужно не с Лиотаром. С Лиотаром спорить неинтересно, эпистемически строгой критика «больших нарративов» не является; как и всегда в «критической» теории, радикально критикуется только чужое, а родное свое выводится из критики вовсе, так оказывается и с героическими нарративами, которых у постмодерна множество. Универсалистская перспектива отвергается решительнейшим образом, но иногда, когда надо, вдруг появляется<sup>244</sup>. Итог – догматическая интерпретация проблемы, дающая в итоге еще одну догму.

Но возможна и серьезная критика универсалистских моделей. Именно так, серьезно и вдумчиво об опасностях больших нарративов говорится в уже упоминавшейся модели «другого модерна» У. Бека. Его модель сочетает в себе трезвую социологию и веру в «движения граждан мира». При этом он прежде всего – решительный критик любых иллюзий и хорошо знает, что любое забвение критики и «контркритики» чревато сползанием в экстремизм. Здесь он солидарен с К. Шмиттом, который в одной из последних своих статей о «тирании ценностей» сказал: «Кто полагает ценности, тот отгородился ими от окружающего мира»<sup>245</sup>. Указание на опасность «тирании ценностей» – не газетная пугалка, это указание на

<sup>243</sup> Метафизика в кавычках, потому что критика метафизики никогда не была эпистемологически чистой. «Метафизика» была всегда собирательным термином, интегрирующим разные предметы в единую цель для атаки. Чаще всего подлинным объектом критики был гуманизм, а современный гуманизм не равен метафизике. Он намного сложнее, и тоже критичен по отношению к метафизике. Но он и не отделяет себя от метафизики непроеходимой стеной. Так, прочерчивание связи с метафизикой было последним большим делом С.С. Аверинцева, см.: *Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции.*

<sup>244</sup> См. об этом у Д. Харви (*Харви Д. Состояние постмодерна. С. 562*).

<sup>245</sup> Цит. по: *Филиппов А. «Общество риска» как политический трактат по фундаментальной социологии // Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. С. 381.*

подлинно фундаментальную проблему. Вот на этот вопрос, на вызов по «гамбургскому счету» и должна ответить реалистическая теория культуры в самом начале собирания себя в целое.

Вопрос предельно серьезен. Если любое полагание ценностей чревато насилием, то как избежать насилия, создавая смыслы, ведь любое смыслополагание непременно является ценностно нагруженным? Каждое подлинное произведение Культуры несет в мир смыслы, не получается ли, что каждый текст несет в себе и насилие? Не получается ли тогда, что конструктивизм, отрицающий Культуру, прав?

Ответ есть, и он фактически уже был дан. К радикальному сомнению в ценностях у К. Шмитта и У. Бека есть уточнение: опасность – в *автоматизации* полагания ценностей. Самое страшное – это «автоматическое осуществление высших ценностей, пусть даже такой ценностью будет человек, потому что ради них люди бывают готовы совершать худшие деяния»<sup>246</sup>. Выход, предложенный У. Беком, мы уже знаем (см. п.1.1.), это «субполитический контркритицизм» в институционально оформленных коммуникациях «граждан мира». Трудно сказать, насколько это осуществимо. Все попытки устроить такое коммуницирование пока были безуспешными. Но при этом человечество почему-то до сих пор живо. Почему? Потому что «контркритицизм» всегда присутствовал в человеческом бытии. Потому что был и есть живой источник этого «контркритицизма». Это – Культура с большой буквы. Потому что Культура не является пыльным сундуком для хранения застывших догм, а живой системой, производящей *фундаментальный плюрализм*. И итог работы фундаментального плюрализма – контркритицизм.

Фундаментальный плюрализм – это и есть то, что нужно, тот идеал, который выстрадало человечество во всех перипетиях XX века. Но представлять дело так, как будто мы впотьмах и должны в полной неопределенности искать нечто небывалое только в будущем, не стоит. Это

---

<sup>246</sup> Там же. С. 381.

малодушно и несправедливо. Фундаментальный плюрализм – не есть нечто небывалое. Это и есть то, что составляет суть и смысл Культуры с большой буквы. Она и является фундаментальным источником фундаментального плюрализма. И Культура плюралистична, и каждый её Большой Текст таков. Призыв к любви у Шекспира именно фундаментально плюралистичен, ни в коем случае не догматичен, как это было видно даже из нашего краткого взгляда на ситуацию. Призыв к любви в «Ромео и Джульетте» – не приказ по караулу (как полагают К. Платт, Г. Тиханов, О. Тимофеева и вся конструктивистская культурология), а событие смысла. Смысл, хранящий в себе событие трагедии, т.е. хранящий в себе «контркуритику»<sup>247</sup>. И так работают все подлинные классические тексты. И чем подлиннее классический текст, тем больше в нем «контркуритики» и плюрализма. Каждое классическое произведение – это «жизненный мир», как сказал Гёте, т.е. динамичная фундаментально плюралистичная онтология. Только при достижении этой фундаментальной плюралистичности тексты и становятся классикой. Так работает и Культура. Это Большой Конвейер производства «контркуритики» и плюрализма. И тогда это ответ на инвективу В. Подороги, с которой начиналась глава о Culture с большой буквы. Тезис о том, что «носители высокого знания» – «люди секты», является насквозь фальшивым. Сектантским догматическим знанием являются критическая и культуральная теории. «Люди классики» – носители фундаментального плюрализма. Культура с большой буквы – сложная динамично устроенная система, хранящая и воспроизводящая не готовые мертвые смыслы, а динамичные подсистемы производства плюралистично устроенных событий смысла<sup>248</sup>.

<sup>247</sup> Ср.: «Сама литература есть саморефлексия» – Михайлов А.В. Литературоведение и проблемы истории науки // Филологические науки. 1991. № 3. С. 6. О «контркуритичности» классики есть интересное замечание у Г. Блума. В целом понимание классики как «канона» у Г. Блума неудовлетворительно. Классический текст – не канон. Но одно уточнение к понятию канона продуктивно: «Канон существует не затем, чтобы избавить читателя от тревоги. Напротив, канон есть состоявшаяся тревога» – Блум Г. Указ. соч. С. 604. Но тогда вопрос: что остается от каноничности «канона», если он становится «событием тревоги»?

<sup>248</sup> Наше указание на роль производства смыслов в культуре не претендует на то, чтобы быть полным определением культуры. Речь не идет об отказе от тайлоровского (и



\* \* \*

Выводы п. 2.2.:

4. Марксистский редукционизм как практическая реализация «симптоматического понимания культуры» эпистемологически некорректен. История XX века дала строгое верифицируемое доказательство некорректности марксистского редукционизма.
5. Культура с большой буквы на протяжении истории двух с половиной тысяч лет была основным источником фундаментального плюрализма, остается им и сейчас; нет оснований полагать, что в будущем будет иначе.

### 2.3. Утрата бытия: Онтологический аргумент<sup>249</sup>

Критика редукции человеческого к политическому подвела к решению задачи более общего порядка. Объем современного редукционизма больше того, который имелся в виду до сих пор. Ограничение редукционизма его

---

антропологического в целом) понимания культуры как тотальности, как механизма, архивирующего и воспроизводящего всю тотальность человеческих практик. Речь о том, что эту тотальность нельзя мыслить вне перспективы идеального, нельзя культуру отрезать от этой перспективы. Ни в коем случае речь не идет о том, чтобы закрыть глаза на реальность человеческого бытия, на «фашизм и шовинизм», в чем упрекают гуманизм и Культуру А.Ф. Флиер (Флиер А.Я. Культура как репрессия) и Л.А. Закс (Закс Л.А. К самоопределению культурологии и нашим дискуссиям о ней // Культурология и глобальные вызовы современности: к разработке гуманистической идеологии самосохранения человечества. СПб., 2010). Большой гуманизм лучше всех критиков гуманизма видел готовность человека к сотворению зла. Но видел и иное. Не было на планете человека, который острее переживал бы ужас того, что произошло с Европой и Германией во второй четверти XX века, чем Т. Манн, и нет в этом веке трагичнее текста, чем роман «Иосиф и его братья». Но при этом: «Чтобы земля вновь была землей – юдолюю скорби, да, но не свалкой для падали» (Т. Манн, новелла «Закон»). Видеть только «падалю», как Адорно и Фуко, – малодушие. «Научный подход» к культуре, противопоставленный гуманистической традиции, – это возврат к тому позитивизму, с которым воевал Э. В. Ильенков, и это всегда откат от идеалов к идолам (Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962; Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М., 1968).

<sup>249</sup> Материалы параграфа представлены в статье: Мартынов В.А. Конструктивизм как жизненный мир // Вестн. Ом. ун-та. 2017. Т. 22. № 2; его же В.А. Культурология и постколониальные исследования (Статья 1) // Человек. Культура. Образование. 2022. № 1; его же. Культурология и постколониальные исследования (Статья 2) // Человек. Культура. Образование. 2022. № 2.

политическим вариантом имело смысл, потому что это как бы «классический» вариант редукционизма. Тот, который был «открыт» Марксом и который был оформлен в регулярную практику Лениным в его теории «двух культур». Строго говоря, это даже не политический редукционизм, а классовый. Больше ста лет именно этот редукционизм господствовал, более того, был единственным. Он и сейчас является основным. Так, анализ Жижекком фильма «Титаник» является полностью «классическим», ленинским. В героях вскрывалась именно классовая «сущность», и только она. Потому что в «классическом» редукционизме важно только это, только противостояние рабов и господ. «В каждой национальной культуре есть... элементы демократической культуры... Но в каждой нации есть также культура буржуазная... “Национальная культура” вообще есть культура помещиков, попов, буржуазии»<sup>250</sup>. Поэтому именно редукция человека к «классовой сущности» – первична.

Но с началом формирования конструктивистской системы гуманитарного знания редукционизм пережил новое рождение. Произошла универсализация редукционизма и перенос его в другие сферы. И дело не только в стремлении к универсализму. Редукционизм мимикрирует, он подстраивается под фундаментальные антропологические параметры человеческого бытия, тем самым оказываясь как более гуманным. Чтобы увидеть и целостность, и многообразие эскалации редукционизма, необходима смена оптики. Одной только эпистемологической критики мало. Она остается в силе, все её выводы верны, но остается возможность как бы преодоления эпистемологической строгости «гуманностью». Остается возможность вопроса: а вдруг, несмотря на все эпистемологические недостатки аналитики, она что-то дает? Вдруг эффект «гуманности» итога настолько велик, что эпистемологическими погрешностями можно пренебречь? Вопрос серьезен, отвечать на него только лишь указанием на

---

<sup>250</sup> Ленин В.И. Заметки по национальному вопросу // Ленин В.И. Полное собр. соч. т. 24. С. 120-121.

процедурные погрешности нельзя. Нужно анализировать не только процедурную технику, но и следствия. Редукция человека к классу или чему-то еще – не только эпистемологическая процедура, имеющая онтологическую значимость. Поэтому нужен разговор по существу, о бытии.

Вначале «первичная настройка» оптики. Введем понятие «акт редукции» и посмотрим внимательно, как он устроен.

Вернемся к С. Жижеку, к его примеру «убийства» героиней «Титаника» Джека. Критика логики Жижека оказалась возможной в нашем комментарии в основном потому, что Жижек очень уж откровенно жульничает, описывая кульминационный эпизод фильма, исчезновение Джека в океане. Жижек приписал героине действия, которые она не заведомо совершала. Фактически ей было приписано убийство, и мера фальши этого утверждения настолько велика, что не требует более тонких методов анализа, достаточно было прямого указания на роль фантазии Жижека и на сам факт изобретения убийства. Но дело еще и вот в чем: Жижек был бы неправ, даже если бы прямой неточности не было бы.

Решающих актов анализа у Жижека два. Первым делом все многообразие действий фильма, берется в скобки, остается в этих скобках и не рассматривается всерьез. Все это многообразие определяется как нечто малозначимое, т.е. фактически удаляется, редуцируется к нулю. Значимы только действия двух главных героев. Второй акт – операция удаления в скобки всего «малозначимого» в экранном бытии героев, причем в скобки попадает практически все их бытие. Оно тоже редуцируется к нулю. Остается «подлинно значимое». Что является этим «подлинно значимым»? Принадлежность к высшему классу Роуз. Принадлежность к низшему классу Джека. А подлинным содержанием всего фильма оказывается классовый конфликт, попытка Роуз добиться выгод от своего классового превосходства. В пределе итогом оказывается нормативное предписание подлинного политического действия, в данном случае это призыв к протесту, который явно не сообщается, но имеется в виду. Это и есть «актуализация

политического», главный категорический императив современной науки. Решающей аналитической процедурой, полностью определяющей понимание смысла текста, в обоих случаях является акт радикальной редукции, вернее, два акта: во-первых, сведение бытия героя к его классовой сущности, и, во-вторых, сведение содержания всего произведения к протесту.

Но акт редукции как таковой присутствует во множестве человеческих практик тысячи лет. Мы совершаем этот акт почти столь же часто, как акт абстрагирования. Не есть ли это одно и то же? Нет. Абстракцию и редукцию следует различать. Абстракция – чисто эпистемологическая процедура. Мы иногда умеем совершать абстрактные умозаключения, не делая из этого онтологических последствий. Одна ситуация – если мы сказали, что предмет может мыслиться в первую очередь как носитель какого-то свойства, другая ситуация – когда мы сказали, что только это свойство для бытия предмета и важно, остальных как бы и не существует. Первая операция является только лишь эпистемологическим актом, вторая – акт онтологический, это вмешательство в бытие.

Особенно значим акт редукции во всем, что связано бытием человека. Абстрагируясь от множества «мелочей», мы можем сказать, что в государстве человека можно рассматривать как носителя качества гражданства, а вот если мы решили, что взятые в скобку «мелочи» не важны и про них можно не думать, то это уже акт редукции.

Но и редукционизм тоже нормален. Акт редукции повсеместен в логике социального бытия. Государство не сможет функционировать, если не будет редуцировать человека к его гражданскому статусу. Это может быть опасно, но, видимо, можно согласиться, что в определенных границах такой редукционизм нормален.

Вероятно, следует отделить акт редукции от некоей его крайней формы, от «радикального редукционизма». Хотя, понятно, с порога это всех проблем не решит и не снимет опасности сто лет спорить о критериях определения радикализма. Но здесь возможен простой ход. Здесь работает отсылка к

содержанию предыдущего параграфа, из которого следует вывод: некорректной является совершенно определенный тип редукции, редукция человеческого к классовому инстинкту. Откуда следует дальнейший вывод: именно марксистский редукционизм и является тем пределом радикализации редукции, возле которого следует поставить табличку: «Опасно!». Всё, что похоже, тоже опасно.

Теперь историческая справка, краткая схема универсализации редукционизма, основные события. Контекст этих событий – трансформация гуманитарного знания, склеивание его в новую парадигму на основе конструктивистской эпистемологии. Появляются новые науки, и почти всегда рождение «нового» является следствием открытия новых возможностей для трансферов редукционизма из анализа классовых отношений в иные сферы.

Первопроходцем был постколониализм. Оказалось, что человека можно свести не только к классу, но и к «имперскому инстинкту». Это важнейшее событие, но не последнее.

Очень скоро идея, заключающаяся в открытии возможностей универсализации марксистского редукционизма, была подхвачена феминизмом. Оказалось, что человека-мужчину можно редуцировать целиком и полностью к «сексизму» и за это тоже судить без лишней волокиты. Вот это событие и оказалось тектоническим сдвигом. Именно с этого события следует отсчитывать историю становления системы новой конструктивистской гуманитаристики. Так была нажата кнопка, запустившая конвейер производства как стандартных исследовательских проектов внутри традиционных дисциплин, так и новых стандартных «наук».

С тех пор варианты радикального редукционизма с каждым днем плодятся. Поэтому все варианты редукционизма рассмотреть невозможно. Но общие принципы системной работы редукционизма понятны, с ними и надо разобраться.

Во-первых, необходимо прояснить логику трансформации редуционизма. Во-вторых, нужен обзор опасностей, обзор потерь в бытии. И тогда можно попытаться добыть третье: аргументы защиты. Защиты Культуры от очередного обвинения в насилии, потому что каждый вариант редуционизма, напомним, занимается именно этим: производством приговоров в насилии, выдаваемых Culture. По той же схеме, по маркузеанской: Культура перестала помогать революционному освобождению человечества, а раз она не освобождает, то закабаляет, и тогда Культура виновна в эскалации Насилия.

Начнем с размышления о постколониализме, с первого шага экспансии редуционизма из сферы классовых отношений в иные.

\* \* \*

Начало истории постколониализма точно датируется. Это 1978 г., год выхода в свет книги Э. Саида «Ориентализм»<sup>251</sup>. Эта книга занимает исключительное положение в современной науке. Её значение трудно с чем-то сравнить. Для современного знания она значима так же, как Библия для воцерковленного христианина. В книге Э. Саида установлен символ веры современного интеллектуала-гуманитария, сегодня это настольная книга каждого.

В целом книга «Ориентализм» представляет собой гигантский обвинительный приговор всей западной цивилизации. На этот раз Запад

---

<sup>251</sup> Здесь нужна оговорка. В крупнейшей истории постколониализма Р. Янга (*Young R.J.C. Postcolonialism: An Historical Introduction. Oxford, 2001*) картина совершенно иная, и роль Саида там ничтожна. Это объясняется просто. История Янга – это история не постколониализма, а история борьбы с колониализмом. А это разные вещи. Постколониализм – эта сегодня наука, субпарадигма с жестким каркасом. Вот об этой парадигме и надо говорить, о структуре науки, и потом уже об истории борьбы с чиновниками империй. У Янга – история подвигов героев борьбы с империализмом. Хорошая история, она действительно начинается задолго до Э. Саида, но она о другом. Истории науки “постколониализм” у Янга нет. Постколониализм как современная дисциплина – создание Э. Саида. Саид – один из создателей современной рациональности, культовый мыслитель. Комментирование его текстов превратилось почти науку, количество работ о нем велико и растет с каждым годом. Только что вышла капитальная научная биография, написанная известным теоретиком Т. Бреннаном: *Brennan T. Place of Mind: A Life of E. Said. N.Y., 2021*. Есть «саидовская энциклопедия» с обширной библиографией: *Radhakrishnan R. A Said Dictionary. Oxford, 2012*.

оказывается виновным в преступлении против Востока. Это преступление – регулярно реализуемое на протяжении столетий насилие по отношению к Востоку. При этом прямое подавление Э. Саида не интересует, оно закончилось в основном с завершением колониальной эпохи. Но, потеряв прямую направленность, насилие продолжило свою работу косвенным образом, в практиках коммуникаций, в формах транслируемого коммуникациями знания<sup>252</sup>. При переходе от прямой эксплуатации к косвенной сохранилось знание о Востоке. И это знание структурировано. Структуры этого знания не нейтральны, они несут в себе алгоритмы, транслирующие насилие настолько эффективно, что оно остается доминирующим фактором в сегодняшнем положении Востока.

Драматическая особенность ситуации в том, что в современном знании о Востоке есть что-то похожее на подвиг. Около двухсот пятидесяти лет тому назад был предпринята попытка создания науки о Востоке, «ориентализма». А там, где наука, там появляются претензии на возможность построения знания, свободного от злой воли, т.е. знания «объективного». Это серьезная претензия. Если попытка создать объективное знание о Востоке состоялась, то тогда с появлением ориентализма появилась возможность обрести знание о Востоке, свободное от воли к насилию. Такое знание и появилось. Так говорил о себе сам ориентализм. До Э. Саида. Книга «Ориентализм» – это прежде всего похоронный марш по ориентализму как о подвиге. На самом деле, по Э. Саиду, вся история ориентализма – это история обманов и самообманов. Все научное знание Запада о Востоке – это знание, насилующее Восток, а именно «ориентализующее» его. «Главной задачей» в том числе и самых великих ориенталистов «было держать Восток и ислам под контролем Белого Человека»<sup>253</sup>. Нигде на протяжении всего текста книги Э. Саид не оставляет ориентализму возможности не быть насилием. «Ориентализм – это фундаментальная политическая доктрина, навязываемая

---

<sup>252</sup> О методологических предпосылках анализа Э. Саидом насилия в меняющихся формах знания см.: Мартынов В.А. Культурология и постколониальные исследования (Статья 1).

<sup>253</sup> Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока. СПб., 2006. С. 367 .

Востоку силой»<sup>254</sup>. «Ориентализм представляет собой агрессию»<sup>255</sup>. Именно поэтому весь ориентализм – мёртв. Ориентализм – «поистине чудовищное культурное, политическое и материальное предприятие Европы»<sup>256</sup>.

Предел критической экспрессии книги об ориентализме – следующее утверждение: «Каждый европеец, что бы он ни пытался говорить о Востоке, неизбежно оказывался расистом, империалистом»<sup>257</sup>.

Этот вывод уязвим для критики. Развернутый сравнительно-эпистемологический анализ логики Э. Саида и критика его концепции даны автором диссертации в двух обширных статьях цикла «Культурология и постколониальные исследования». В кратком изложении критика такова: ошибки Саида предопределены избирательностью его эпистемологии. Будучи одним из главных создателей современной эпистемологической критики, разоблачающей привычку просветительской метафизики к «эссенциализму», Саид предстает виртуозом таких разоблачений – там, где это ему нужно. А именно там, где он разоблачает знание Запада о повседневных практиках восточных людей, об их представлениях. Здесь он – виртуозный антиэссенциалист. Но сплошь и рядом он сам оказывается твердым эссенциалистом – там, где он говорит о таких же регулярных практиках Запада. Так, эссенциалистским является его понимание христианства<sup>258</sup>. Эссенциалистским же является и «репрезентация» Э. Саидом главного его предмета, ориентализма. Об ориентализме можно запросто мимоходом бросить: «Сущность ориентализма заключается в том, что...»<sup>259</sup>. К исламу в дискурсе Э. Саида такой оборот речи в принципе не применим, говорить и думать о «сущности ислама» было бы грубейшим эссенциализмом, а вот у ориентализма сущность есть. Получается, что мусульманство, являясь догматическим вероучением, оказывается

<sup>254</sup> Саид Э. Ориентализм. С. 313.

<sup>255</sup> Там же. С. 316.

<sup>256</sup> Там же. С. 325.

<sup>257</sup> Там же. С. 315.

<sup>258</sup> При том, что его понимание мусульманства является последовательно антиэссенциалистским.

<sup>259</sup> Там же. С. 66.



плюралистическим пониманием «постоянно создающейся и пересоздающейся» «человеческой реальности», тогда как многообразная в своих формах большая наука оказывается догматическим фундаментом.

Слова о непоследовательности саидовской эпистемологии можно переформулировать так: непоследовательным является его историзм.

В этой терминологии ряд замечаний к исторической аналитике Э. Саида был сделан выше, в п. 1.3. Речь там шла о рождении общества Модерна и о том, что важнейшим фактом в этой истории была одновременность появления цикла наук о *Другой культурной реальности*: фольклористики, науки о мифах, этнографии, археологии как исторической дисциплины, медиевистики, сравнительного языкознания. Случайной такая одновременность быть не может. И уж тем более не может быть случайным тот факт, что тогда же появляется и научный ориентализм. Одновременное рождение наук об *Ином* – знак появления в конце XVIII в. новой рациональности, базирующейся на историзме<sup>260</sup>.

Предел утраты историзма Саидом – его интерпретация ориентализма Гердера. Гердер был не только значительнейшим из творцов ориентализма, в его пророчествах можно увидеть и большее, и предсказание уже и постколониализма. В пятом параграфе пятой главы одиннадцатой книги «Идей» Гердера есть несколько хлестких выпадов, пророчески предсказывающих сегодняшнюю постколониальную риторику, причем в её крайних пределах. О Китае говорится, что он «обходится без порабощения чужих народов», тогда как «европейцы» определяются как «разбойники». А в кульминации такие слова: «Европейские государственные организмы – это звери, которые ненасытно поглощают все чужое»<sup>261</sup>. Это поразительные

<sup>260</sup> Факт рождения историзма в 1770-е годы в заметках Гердера в мельчайших деталях показан Ф. Мейнеке в книге, вышедшей на тридцать лет раньше саидовского «Ориентализма» (Мейнеке Ф. Возникновение историзма. М., 2013).

<sup>261</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. С. 313. Более подробно о гердеровском ориентализме – во второй статье цикла «Культурология и постколониализм».

слова. Для традиционализма, то есть и для Просвещения в том числе, они немыслимы. Это подвиг гуманизма и предел (для своего времени) плюрализма. Эти слова могли бы быть лозунгом современного постколониального радикализма. Но в «Ориентализме» нет никаких следов знакомства Саида с этими словами.

Незнание и непонимание Гердера не сами по себе значимы, повторимся: это знак утраты историзма. Отсюда и совсем уже серьезные потери. Потеря историзма неизбежно ведет к конспирологии. «Ориенталиста можно считать специальным агентом западной мощи»<sup>262</sup>. Ученые оказываются спецагентами, шпионами. А «западная мощь» их направляет. Это конспирология. В режиме деклараций конспирологию Саид отрицает, но в практической логике «Ориентализма» она есть. Это плохо, потому что неверно. Потому, что та субъектность, которую можно увидеть за ранним ориентализмом, является ровно той же самой, что субъектность фольклористики, медиевистики, сравнительного языкознания и т.п. Поэтому отдельной специальной злой воли по отношению к Востоку не было. Воля по отношению к Востоку была моментом единой воли – воли к *Иному*, «восторга перед чуждостью» (Аверинцев). Этот «восторг» – важнейший фактор модерной идентичности. Именно он – решающая предпосылка рождения ориентализма. Вот об этом и нужно говорить в первую очередь. Именно в контексте реальности воли к *Иному* слова Э. Саида о том, что каждый европеец, говорящий о Востоке, является расистом, неверны. Но Э. Саид в «Ориентализме» не видит возможность такой логики в принципе, это и есть его фундаментальная ошибка.

Ошибки Э. Саида понятны и объяснимы. Они являются следствием ошибки в исходной точке, итогом выбора нормативной дискурсивной стратегии и дискурсивных тактик. В качестве такой нормы Э. Саид выбрал археологию знания М. Фуко и его «Историю безумия». Отсюда и проблемы. Все знание о Востоке для Саида является мертвым потому, что мертвым

---

<sup>262</sup> Там же. С. 344.

было все прошлое человечества для Фуко. Приняв логику Фуко, Саид был обречен и на огульное осуждение цивилизационного опыта, и на антиисторизм.

Но у сближения Саида с Фуко были внутренние границы. Отсюда поправки. Главная такова: Саид – это не Фуко. Очень. Э. Саид был гораздо более живым и подвижным человеком, чем М. Фуко. Отсюда многочисленные «предательства» и «измены» чистому «фуколдианству». Предел ухода от археологии знания Фуко – допущение существования «нормальной человеческой реакции»<sup>263</sup>, «живого ощущения»<sup>264</sup> и т.п. Что это за понятия? Все они – моменты того, что называется «здравым смыслом». А еще «гуманностью». Это то, что категорически недопустимо даже и в слабой версии эпистемологического конструктивизма, а уж в радикальнейшем конструктивизме Фуко такое – жутчайший анахронизм, вулканический выброс «фашизма». Э. Саид это знает, от истинных постструктуралистов он получил много упреков в свой адрес именно за это, за «нетвердость». В позднейшем ответе оппонентам он это фиксирует: «“Ориентализм”, как и все мои прочие работы, заслужили обвинение в «остаточном» гуманизме, в теоретической непоследовательности»<sup>265</sup>. Можно было бы ждать извинений, ученику Фуко такое не подобает. Но вместо этого автор «Ориентализма» гордо заявляет: «Я рад, что все именно так и есть!»<sup>266</sup>. И именно эти слова, а еще все отмеченные выше «отступления» от «археологии знания» Фуко – свидетельство того, что реальная мысль Э. Саида в некоторых моментах была полнее и умнее тех схем, которые были навязаны ему ученой модой. Именно поэтому в целом книга «Ориентализм» – большая книга, живой и яркий памятник новейшей интеллектуальной истории.

\* \* \*

---

<sup>263</sup> Там же. С. 245.

<sup>264</sup> Там же. С. 276.

<sup>265</sup> Там же. С. 524.

<sup>266</sup> Там же.

После выхода книги «Ориентализм» в 1978 г. произошло то, что произошло: она в качестве манифеста, а ещё почти сакрального канона легла в основание новой науки, «постколониальных исследований».

Что-то такое непременно должно было произойти. Третья четверть XX в. – эпоха стремительного обвала последних бастионов великих колониальных империй. К середине 1970-х антиколониализм победил окончательно, полностью перекроив карту мира. Планета оказалась в новой реальности, а новой оригинальной идеологии у этого прекрасного нового мира не было. Постколониализм как раз и оказался, во-первых, боевой идеологией и, во-вторых, дополняющей идеологию новой наукой. Если бы Э. Саид не написал так вовремя свою главную книгу, чуть позже была бы написана какая-то другая, и новая наука, пусть с другим названием, все равно бы появилась. Время было такое.

То, что именно книга «Ориентализм» стала основанием новой науки – это плохо или хорошо? Вопрос так в принципе ставить можно, но вряд ли бы он был так важен, если бы дело было только вот в этой одной науке. Вряд ли тогда стоило бы столь пристально и по «гамбургскому счету» размышлять о книге Э. Саида. Но дело в том, что, образовавшись по канону, созданному Э. Саидом, постколониализм и сам стал каноном. Той сакральной моделью, по образцу которой пересоздается некое целое гораздо большего масштаба, чем одна отдельная научная дисциплина. И это целое – ни больше, ни меньше, как все современное гуманитарное знание. И тогда вопросы по «гамбургскому счету» уместны. Заслужила ли главная книга Э. Саида право быть символом веры современного гуманитарного знания? Вряд ли. Призывы к крестовому походу против эссенциализма внутри сплошь эссенциалистской логики выглядят неубедительно. Для того, чтобы быть хорошей журналистикой (и даже очень хорошей) того эпистемологического компота, который представлен в книге «Ориентализм», более чем достаточно, а для науки – нет. Было бы лучше, если бы эпистемологический

канон современного гуманитарного знания был интеллектуально строже, серьезнее.

Но дело не только в том, что логика Э. Саида была выбрана в качестве эталонной. Хуже другое: по пути превращения в твердую норму логика «Ориентализма» была существенно искажена. Об этом хорошо и ясно писал сам Э. Саид. По его собственным словам, в зеркале той оптики, которая собралась сама собой в качестве «постсаидовской» и стала эталоном постколониализма, его логика оказалась критично упрощенной. Так, слово «ориентализм» оказалось в «постсаидовском» дискурсе ругательством. «Печальным результатом моей книги стал почти полная невозможность использовать термин «ориентализм» в нейтральном смысле – настолько с ним оказался связан бранный смысл»<sup>267</sup>. Это, по Э. Саиду, плохо. «Я нигде не утверждаю, что ориентализм – это зло»<sup>268</sup>. Э. Саид с сочувствием приводит слова своего друга А. Хурани о том, что хорошо было бы сохранить за словом «ориентализм» обозначение «пусть и скучной, но все же достоверной научной дисциплины»<sup>269</sup>. И тогда слова Э. Саида о том, что ориентализм – не зло, можно понять как попытку дистанцирования от агрессивности постколониализма. Но дело все в том, что, как и во многих других случаях, позиция Э. Саида оказывается двусмысленной и невнятной. Легкая дистанция обозначена, но не настолько, чтобы это к чему-нибудь привело. Дистанцироваться от крайностей (уже обозначившихся) постколониализма Э. Саид не захотел. Тем самым, на словах заявляя, что «ориентализм – это не зло», он согласился с логикой, для которой ориентализм – именно зло, причем большое. И тем самым он согласился с грубо упрощенной интерпретацией своей главной книги. Оно и понятно. Для выхода к свободе ему пришлось бы оспорить дискурс, провозгласивший его самого если не богом, то пророком. Побывать почти богом, наверное, приятно.

<sup>267</sup> Саид Э. Ориентализм. С. 526.

<sup>268</sup> Там же. С. 527.

<sup>269</sup> Цит. по: Саид Э. Ориентализм. С. 526.

Как мы знаем, Э. Саид хотел бы быть гуманистом. У него была возможность сделать постколониализм «остаточно гуманным», таким же, какой была его собственная логика в «Ориентализме». Он не захотел воспользоваться этой возможностью. Гуманизмом пришлось пожертвовать и согласиться с тем, что получилось у радикалов. Постколониальный дискурс оказался легитимизированным в том агрессивно-вульгарном варианте, который сложился на волне упрощенно интерпретированной критики ориентализма, осуществленной Э. Саидом в его главной книге. Т.е. оказался сплошь эссенциалистским. Тотально эссенциалистская критика эссенциализма. У Э. Саида к этому прилагался гуманизм, что и предопределяло своеобразие его книг. Но затем, повторимся, произошло то, что произошло. Сам же Саид благословил постколониализм в качестве дискурса твердо фуколдианского, стерильно чистого от всяких следов гуманизма.

Так или иначе, постколониализм состоялся. В 1978 году началась, а в 1980-1990-е годы продолжилась его бурная история. Ориентализм умер, постколониализм расцвел пышным цветом.

Несколько слов о постколониализме как о целом. О его устойчивом системном своеобразии. Действительно ли он является «пост-саидовским»?

Да, является. Вот самый популярный текст постколониальных исследований, статья Г. Спивак “Can the subaltern Speak?” («Могут ли угнетенные говорить?») <sup>270</sup>. Здесь все пост-саидовское. И проблема, и название. «Subaltern» – ровно то самое слово, которое является особо значимым в тексте «Ориентализма». Оно находится в коротком эпиграфе к книге Саида. Это слово из английского перевода цитаты Маркса: «Угнетенные не могут говорить». Статья Г. Спивак – еще один ответ на этот

---

<sup>270</sup> Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? // Введение в гендерные исследования. Ч. II. Хрестоматия. СПб., 2001. Литературу и о Г. Спивак, и о её трактате об «угнетенных» см. в кн.: Can The Subaltern Speak? Reflection on the History of an Idea. N.Y., 2010. Г. Спивак в этой коллективной монографии была и объектом исследования, и субъектом. Это выразительно говорит о положении Г. Спивак в современной науке: это более чем культовый автор.

вопрос. Энергичный и даже горячий ответ: «Не могут»<sup>271</sup>. Если есть давление на голос, то он не может состояться. Т.е. вначале – революция, полноценное право на голос, а потом уже чистый голос.

Жаль, что Г. Спивак не читала Бахтина. Или плохо читала. Голоса Бахтина Г. Спивак не слышит. Зато в одной этой её статье тридцать одна отсылка к Делёзу и Фуко. Голос Бахтина оказывается именно «угнетенным».

Дело не в том, что ответ Бахтина иной. Дело в том, что у Бахтина есть матрица вариантов ответа именно на этот самый вопрос<sup>272</sup>. Т.е. есть полная научная теория. С ней можно спорить. Но она есть. И тогда её надо знать и строить ответы, учитывая то, что уже всерьез прозвучало. Попытка самостоятельных ответов неизбежно будет отдавать провинциализмом. У Бахтина матрица именно вариантов униженного, подавленного голоса. Голоса, исковерканного давлением сверху<sup>273</sup>. Но при этом голос может быть живым. А чистого голоса без давления вообще не бывает, это идеалистическая фикция. Кстати, по Бахтину, матрица этих вариантов была представлена уже Ф.М. Достоевским. Т.е. ей более ста пятидесяти лет. А мы все еще, как в детском саду, вопрошаем: «Могут ли униженные говорить?». Могут, и давно понятно, как. Но Г. Спивак голосов Достоевского и Бахтина не слышит.

Вариант ответа на вопрос, могут ли униженные и оскорбленные говорить, предложенный Г. Спивак, является аксиомой во всех вариантах постколониального дискурса. Не могут.

Но еще более важной, чем интерпретация голоса угнетенной коричневой женщины, в эссе Г.Ч. Спивак является интерпретация голоса белого мужчины. Виртуально сконструированная фраза «Белые мужчины спасают коричневых женщин от коричневых мужчин» в любом контексте означает «коллективную фантазию, симптоматичную для коллективной

<sup>271</sup> Там же. С. 664.

<sup>272</sup> В кн: *Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского*, глава «Слово у Достоевского».

<sup>273</sup> «На речи лежит тень, след, и эта тень, этот след реальны» – *Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского*. С. 242.

эволюции садомазохистского вытеснения в рамках коллективного империалистического проекта»<sup>274</sup>. И тогда голос белого человека вообще в принципе не нужен. Белый мужчина не может не быть безвольным агентом империализма. И тогда единственное, что нужно – это силовое подавление голоса белого мужчины. Голос «Большого белого человека» должен быть непременно подавлен.

Отсюда еще одна аксиома постколониализма: голос «Белого человека» интересен только тогда, когда он кается. Только когда он стоит на коленях и просит прощения. И это твердо еще и еще раз: «Белый человек» должен каяться, каяться и еще раз каяться. В принципе диалог с ним возможен, право на голос он имеет, но только после того, как покаялся и отрекся от всего себя и от всего, что составляет содержание его бытия.

Поэтому «символ веры» современного интеллектуала, с которого мы начинали разговор о Э. Саиде, – это требование принятия новой идентичности. Современный белый человек должен заново переопределить свою идентичность. Прежняя мыслится неподлинной, поэтому необходим акт принятия подлинной, новой идентичности. При этом «подлинность» мыслится непременно как нечто подлинно современное, устремленное в будущее и поэтому принципиально отрезанное от прошлого. Отсюда популярность предиката «актуальный». Современный человек должен мыслить *актуально*. И чтобы стать таковым, он должен совершить акт отречения от старой, неактуальной идентичности. Тогда вопрос: что конкретно должно быть отброшено? Саид в «Ориентализме» и прописывает список тех ценностей, которые подлежат ликвидации, которые должны быть принесены в жертву Богу Будущего. Прежде всего, твердо произносится главная метафора: «Большой Белый человек». Эта метафора Р. Киплинга становится основанием для провозглашения приговора и его исполнения. Она вбирает в себя главные содержательные моменты, которые должны быть отброшены. Необходимо отречься от всего, что связано с качествами «быть

---

<sup>274</sup> Спивак Г. Указ. соч. С. 663.



белым» и «быть большим». Саид прямо это не провозглашает, но он определенно полагает, что «большой белый человек» виновен, и вина эта неискоренима. Г. Спивак резко усиливает этот мотив. Оставаясь большим и белым, европейский человек обречен быть источником насилия. Никакие усилия искоренить насилие из своего бытия белому человеку не помогут. Пытаться преодолеть вину интеллектуальными усилиями невозможно, об этом вся история ориентализма по Э. Саиду. Единственный выход тогда – отречение и покаяние. Покаяние, покаяние и еще раз покаяние – неременная обязанность современного интеллектуала. Акт покаяния и отречения от того, чтобы быть белым и быть большим, – обязательный акт, с которого должна начинаться любая современная интеллектуальная работа.

Поэтому все современные «подлинно актуальные» книги включают в себя акт покаяния. Все они – «постсаидовские».

Последствия такого понимания интеллектуальной работы неисчислимы. Для нашей же темы важно то, что в «точке сборки» постколониализма Культура с большой буквы оказывается обреченной на ликвидацию. Все то, что до сих пор было такой Культурой, было белым, поэтому судьба такой культуры предрешена. Главным компонентом содержания бытия «Белого человека», его идентичности является его Культура. И тогда отречение от Культуры – обязательное условие, которое должен исполнить «Белый человек». Тот же акт отречения должна выполнить и вся цивилизация «Белых людей», т.е. европейская цивилизация. Вся Культура с большой буквы оказывается приговоренной к смерти. В постколониальном мире ей не оставлено иного выбора. Она обречена. Отказ от Культуры – обязательное условие вхождения Запада в «прекрасный новый» постколониальный мир.

Одновременно это победа редукционизма в лютейшей его форме. У Г. Спивак не просто любой белый сведен к своей имперской сущности. Он целиком к ней сведен, еще не родившись. Его субъектность коллективно империалистична. Редукционизм, намного более лютый, чем у Ленина. У

Ленина Лев Толстой смог преодолеть свою классовую сущность, «большому белому мужчине» Г. Спивак эта возможность недоступна.

Статья «Могут ли угнетенные говорить?» вышла в свет в 1988 г. Постколониализм представлен в ней во всей своей полноте. Но для истории постколониализма решающим является другой рубеж, 1985-й год. Год, когда вышла коллективная монография «Раса, Письмо и различие»<sup>275</sup>, где, вместе со статьями Х. Бхабхи и Э. Саида была опубликована статья Г.Ч. Спивак «Три женских текста и критика империализма»<sup>276</sup>. Под нож постколониальной критики в этой статье был положен текст романа Ш. Бронте «Джейн Эйр». Выбор текста, конечно, не случаен. Роман «Джейн Эйр» в сознании Британии – символ «викторианства», а сама эта эпоха – символ всего лучшего, что есть у британской нации, время идиллии, время максимального имперского могущества и расцвета литературы, гармонии материального и идеального, образцовый объект для ностальгической мечты о «подлинной Англии». Романы Бронте – такие же образцовые объекты сегодняшней ностальгии по гармонии. Полтора века они воспринимались как торжество британской человечности, аристократически подсвеченной гуманности. Воплощением всего этого была и героиня романа, Джейн Эйр. До прочтения Г. Спивак. Итог её прочтения: Джейн Эйр является субъектом коллективного империализма не только потому, что ритм её жизни, всегда более или менее благополучный, а в конце более чем благополучный, обеспечен империалистическими практиками и, скорее всего, работоторговлей (что чуть позже «показала» С. Мейер, см. ниже), но и потому, что её слово о Другом устроено как имперская репрезентация другого мира.

Текст этой статьи оказался методичкой для десятков тысяч работ подобного типа. А классическая литература оказалась идеальным жертвенным телом, неисчерпаемым источником материала для желающих поупражняться в технике постколониального анализа, тем более, что за эти

<sup>275</sup> “Race”, Writing, and Difference / Ed. by H.L. Gates, K.A. Appian. Chicago, 1985.

<sup>276</sup> Spivak G.Ch. Tree Women’s Texts and a Citique of Imperialism // “Race”, Wrioting and Difference.

упражнения, как вскоре оказалось, неплохо платят. Ящик Пандоры был открыт. Цепь дальнейших событий последовала незамедлительно.

Умеренный пост-саидовский анализ репрезентаций «наивности» жителей островов Карибского моря был представлен в книге П. Халма в 1986 г.<sup>277</sup>, радикальный постструктуралистский – в исследовании связей белой и черной культур П. Гилроя<sup>278</sup>. Изменение отношения к колониализму через систему репрезентаций Востока в классическом английском романе было показано в 1988 г. работе П. Брэнтлингера<sup>279</sup>. Функционирование репрезентаций Востока в массовой культуре было прослежено в книге Дж. Маккензи<sup>280</sup> и в коллективной манчестерской монографии<sup>281</sup>. Исследование режимов сопротивления империализму в колониальных литературах, прежде всего попыток оригинального языкового творчества было предпринято австралийскими учеными Б. Эшкрофтом, Г. Гриффитсом и Х. Тиффин<sup>282</sup>.

1990-е начались с появления работы С. Гринблата о репрезентациях Востока и Америки, сопровождавших походы Колумба<sup>283</sup>. Репрезентации Индии в оптике «классической» саидовской логики были подробно исследованы С. Сулери<sup>284</sup>. В 1993 г. вышла новая книга Э. Саида «Культура и империализм», где был очерк, в котором постколониальные приметы дискурса были вскрыты у предшественницы Ш. Бронте, у Дж. Остин<sup>285</sup>. В том же году вышла работа Н. Лиска о репрезентациях Востока в английском романтизме<sup>286</sup> и книга Ф. Азима о колониальных контекстах развития романа в XX в.<sup>287</sup>. Сдвиги этнической идентичности в колониальном дискурсе были

<sup>277</sup> Hulme P. Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean. 1492-1797. L., N.Y., 1986.

<sup>278</sup> Gilroy P. There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation. L., 1987.

<sup>279</sup> Brantlinger P. Rule of Darkness: British Literature and Imperialism. Cornell, 1988.

<sup>280</sup> MacKenzie J. The Empire of Nature: Hunting, Conservation and British Imperialism. Manchester, 1988.

<sup>281</sup> Imperialism and Popular Culture / Ed. by J. MacKenzie. Manchester, 1989

<sup>282</sup> Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures. L., N.Y., 1989.

<sup>283</sup> Greenblatt S. Marvelous Possessions: The Wonder of the New World. Chicago, 1991.

<sup>284</sup> Suleri S. The Rhetoric of English India. Chicago, L., 1992.

<sup>285</sup> Саид Э. Культура и империализм. СПб., 2012.

<sup>286</sup> Leask N. British Romantic Writers and the East: Anxieties of Empire. Cambridge, 1993.

<sup>287</sup> Azim F. The Colonial Rise of the Novel. L., N.Y., 1993.

показаны классиком постколониализма Х.К. Бхабхой<sup>288</sup>. То, что за героическим нарративом спасения туземной женщины может скрываться имперское принуждение, показали Э. Макклинток<sup>289</sup> и Дж. Шарп<sup>290</sup>. А в 1996 г. появилась книга уже упоминавшейся С. Майер, где было доказано, что Джейн Эйр – типичная работорговка<sup>291</sup>.

Так к середине 1990-х годов постколониализм стал индустрией, регулярно производящей однородные исследования и академически легитимной дисциплиной. Тогда же стали одно за другим появляться «введения» в постколониальные исследования и варианты теории<sup>292</sup>.

\* \* \*

А затем произошло вот что: около 1990 г., в то время, когда постколониализм устремился к планетарному триумфу, радикальную трансформацию пережил феминизм. Настолько радикальную, что можно говорить о рождении феминизма заново. Совпадение этих двух событий во времени не случайно: по существу феминизм воспользовался успехом постколониализма. «Революция» в феминизме произошла по очень простой схеме: феминизм взял на вооружение в готовом виде отлаженный постколониализмом конвейер производства знания. Даже настраивать этот конвейер долго не пришлось, все было взято в точности готовым. Облегчало переупаковку постколониализма то, что внутри постколониализма возможности феминизма были уже отчасти проверены и освоены, ведь уже в трактате Г. Спивак о молчании угнетенных все закончилось защитой угнетенных не вообще всех, а угнетенных женщин.

<sup>288</sup> *Bhabha H.K.* The Location of Culture. L., N.Y., 1994.

<sup>289</sup> *McClintock A.* Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest. L., N.Y., 1995.

<sup>290</sup> *Sharpe J.* Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text. Minneapolis, 1993.

<sup>291</sup> *Meyer S.* Imperialism at Home: Race and Victorian Women's Fiction. Cornell, 1996.

<sup>292</sup> *Child P., Willifms P.* An Introduction to Post-Colonial Theory. Wheatsheat, 1997; *Gandhi L.* Postcolonial Theory. Edinburgh, 1998; *Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H.* Key Concepts in Post-Colonial Studies. L., N.Y., 1998; The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies / Ed. by N. Lazarus. Cambridge, 2004; The Routledge Companion to Postcolonial Studies / Ed. by J. McLeod. L., N.Y., 2007; *McLeod J.* Beginning Postcolonialism. Manchester, 2010; *Nadar P.K.* Postcolonialism. A Guide for the Perplexed. L., N.Y., 2010.

Сам факт появления нового феминизма в начале 1990-х годов в теории феминизма закреплён как несомненный и всерьёз не оспаривается<sup>293</sup>. Спорить можно только о том, с чем в большей степени связано бурное рождение нового феминизма, с экономикой<sup>294</sup>, или с изменениями в общественном сознании<sup>295</sup>. А ещё сама революция может именоваться по-разному. Чаще всего говорят о «третьей волне феминизма»<sup>296</sup>. Но Энн Брукс предложила термин «постфеминизм»<sup>297</sup>. Он тоже прижился<sup>298</sup>.

Конечно предложенное выше пониманием связи постфеминизма с постколониализмом как простого трансфера является спорным<sup>299</sup>, найти этот

---

<sup>293</sup> Реальность нового рождения феминизма около 1990 г. подтверждена академическими коллективными монографиями: *Feminist Consequence: Theory for the New Century* / Ed. by E. Bronfen, M. Kavaka. N.Y., 2001; *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism* / Ed. by L. Heywood, J. Drake. Minneapolis, 1997; *The SAGE Handbook of Feminist Theory* / M. Evans, M. Henry. L.A., L., 2014; *The Routledge Handbook of Contemporary Feminism* / Ed. by T. Oren, A. Press. L., N.Y., 2019. См. также: *Freedman E. B. No turning back: The history of feminism and the future of women*. N.Y., 2003; *Henry A. Not my mother's sister: generational conflict and third-wave feminism*. Bloomington, 2004.

<sup>294</sup> *Heywood L., Drake J. 'It's All About the Benjamins': Economic Determinants of Third Wave Feminism in the United States* // *The Third Wave Feminism. A Critical Exploration* / Ed. by S. Gillis, R. Munford. N.Y., 2004.

<sup>295</sup> *Garrison E.K. Contests for the Meaning of Third Wave Feminism: Feminism and Popular Consciousness* // *The Third Wave Feminism. A Critical Exploration*.

<sup>296</sup> *The Third Wave Feminism. A Critical Exploration* / Ed. by S. Gillis, R. Munford. N.Y., 2004.

<sup>297</sup> *Brooks A. Postfeminism: Feminism, Cultural theory and Cultural Forms*. L., N.Y., 1997.

<sup>298</sup> Так, его приняла И. Жеребкина, самый заметный теоретик феминизма на постсоветском пространстве. Она определенно говорит о «появлении в 90-е годы постфеминизма» - *Жеребкина И. Феминистская теория 90-х годов: проблематизация женской субъективности* // *Введение в гендерные исследования. Ч. 1: Учебное пособие*. Харьков, Спб., 2001. С. 77.

<sup>299</sup> В вынужденно кратком отступлении о «высокой» теории феминизма скажем следующее. Да, линию развития фундаментальной теории в феминизме недооценивать нельзя. И нельзя не видеть её собственную серьезность. И тогда её независимость от сиюминутных методологических веяний. Да, главное – это последовательность психоаналитических штудий, постструктуралистского критицизма, идущая от 1960-х через 1970-е в сегодня, от Л. Иригарей, Э. Сиксу, Дж. Митчелл к новейшим трендам, к «постчеловечеству». Р. Брайдотти 2010-х гг. (*Брайдотти Р. Постчеловек*. М., 2021). Но ведь и появление главной философской книги феминизма (*Butler J. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. N.Y., 1990) именно в 1990 г. (с определенной долей самоиронии можно 1990 г. взять за «точную» дату рождения как постфеминизма, так и всего новейшего гуманитарного знания) не случайно. Да, разумеется, Дж. Батлер своими идеями обязана не Э. Саиду, а Ж. Лакану прежде всего. Но косвенно и на неё влияла атмосфера «массового феминизма», а он очень и очень подогревался радостью открытия тех горизонтов, которые приоткрывал именно постколониализм. Так или иначе, но 1990-й год – рубежный и для «высокого» феминизма. Новаторская книга о «номадических» основаниях сексуальности Р. Брайдотти (*Braidotti R. Nomadic Subjects. Embodiment and*

тезис у теоретиков феминизма не получится. Но допущение о связи нового феминизма и постколониализма основывается не на высокой теории, а на практике. А практически постфеминизм почти исключительно занимается анализом репрезентаций, то есть развивает ту практику, которая была изобретена Э. Саидом в «Ориентализме».

Здесь комментарий. Дело в том, что научно строго пока не осмыслен весь объем метаморфоз, происходивших в последние пятьдесят лет с понятием репрезентации. И понятно, почему. Потому что это трудно сделать. Потому что трудно описать тот объем импликаций, который внес в это понятие Э. Саид. А он внес очень многое, огромное количество коннотаций ценностного и морального порядка, всю свою обиду на Запад за его высокомерие по отношению к Востоку. Вот это все, как конденсатор, впитало в себя его слово «репрезентация».

Оно очень непростое. Начнем с того, что оно странное. Эта странность появляется немедленно в той точке, когда термин «репрезентация» переносится из социологии в условно «культурологию». Отсюда двусмысленность, которая дает о себе знать в современной аналитике. Термин «репрезентация» прежде всего социологический, он живет мирно в социологии уже сто лет в словосочетании «репрезентативная выборка». Термин неудачный, приставка «ре» здесь явно лишняя, она только негативно влияет на понятие репрезентативной выборки, но это как бы не страшно, все давно к этому привыкли, неудобство не замечается, термин твердо прижился. Но вот слово «репрезентация» попадает в дискурсивное пространство книги «Ориентализм». Смысл его меняется радикально. Прежде всего потому, что в социологической версии слова речь идет о том, что данные в статистической выборке не являются произвольными, а наоборот, они полностью соответствуют общественной реальности, они адекватны. Репрезентативная выборка мнений – это такая выборка, которая адекватна реальному

---

Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory. Cambridge, 1994) вышла тоже в начале 1990-х. Максимум новаторской активности Г. Рубин тоже приходится на конец 1980-х – начало 1990-х. И еще много чего.

общественному мнению. И тогда репрезентация – это нечто истинное, это истинное представление. Тогда как у Саида все с точностью до «наоборот», у него репрезентация – это одна сплошная ложь. Приставка «ре» у него становится однозначным смысловым оператором, все меняющим в исходной диспозиции. Непосредственной презентации Востока не бывает, «есть лишь ре-презентация». То, что было плюсом, после появления приставки «ре» становится минусом. Ре-презентация – это фальшь и только фальшь. Мир репрезентаций – это мир тотальной фальши. «То, что обычно передается из уст в уста, это вовсе не “истина” а репрезентации»<sup>300</sup>. Именно так: истина и репрезентация являются полюсами твердой дихотомии. Репрезентация не может быть истинной, только ложью. Поэтому это слово и оказалось так нужным. Оно и вобрало в себя всю ненависть Э. Саида к фальши слов о Востоке. Поэтому и можно просто сказать: западные слова о Востоке «являются именно репрезентациями» и не добавлять больше ничего. Потому что вся взрывная сила теории в слове «репрезентация» уже содержится.

Второе. Понятие репрезентации у Саида универсально и тотально. Оно и космично, оно и локально. И все знание Запада – репрезентация, и каждое отдельное слово – тоже репрезентация. Фальшь пронизывает все здание знания, все его уровни. Поэтому все знание Запада тотально репрезентативно. И само слово «репрезентация» в «Ориентализме», будучи узлом этой тотальности, активно её излучает.

Отсюда понятно, что слово «репрезентация» сплошь лично саидовское. Предельный случай бахтинского «слово пахнет контекстом». В «Ориентализме» «запах» слова «репрезентация» выше всякой меры, и этот запах совершенно конкретный, саидовский. Слово «репрезентация» получило у Э. Саида совершенно новую жизнь. А затем продолжило свою жизнь за пределами текста книги. И это стало проблемой, глобальной угрозой. Оно оказалось губительным вирусом. Мир книги Саида был

---

<sup>300</sup> Саид Э. Ориентализм. С. 38

лабораторией, внутри которой ситуация в целом не была катастрофичной, во-первых, потому, что этот мир был закрыт границами текста, и, во-вторых, потому что Саид, как мы знаем, не собирался превращать свое изобретение в орудие уничтожения гуманизма и Культуры. Но последователями термин «репрезентация» был использован именно в этих целях.

В принципе термин «репрезентация» почти синонимичен понятию образа. Две тысячи лет именно слово «образ» было основным инструментом анализа текстов художественной культуры<sup>301</sup>. Иногда его употребление обеднялось, но в целом этот термин в качестве инструмента был продуктивным. К началу последней четверти XX в. понимание термина «образ» в работах П. Палиевского<sup>302</sup>, В. Кожина<sup>303</sup>, Г. Гачева<sup>304</sup>, Н. Дмитриевой<sup>305</sup>, И. Роднянской<sup>306</sup> и многих других было настолько многогранно уточнено, что он стал более чем эффективным инструментом для анализа самых сложных явлений современного искусства и духовной культуры в целом. Термин «образ» – хороший термин. Но конструктивизму оказалось удобным слово «репрезентация». Говорить об «образах» сегодня нельзя, можно только о «репрезентациях»<sup>307</sup>. В модерном знании оно употребляется еще чаще, чем в классической культурологии употреблялось

<sup>301</sup> С уточнением: русское слово «образ», конечно, позднее. Но слово «икона» древнее. Но не очень, в качестве указания на священное изображение ему полторы тысячи лет. А православное слово «икона» является трансфером древнегреческого слова, точным переводом которого было бы как раз слово «образ». Русское слово хранит корень греческого слова, которому существенно больше двух тысяч лет.

<sup>302</sup> *Палиевский П.В.* Внутренняя структура образа // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Кн. 1. М., 1962.

<sup>303</sup> *Кожин В.В.* Слово как форма образа // Слово и образ. М., 1964.

<sup>304</sup> *Гачев Г.Д.* Развитие образного сознания в литературе // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Кн. 1. М., 1962.

<sup>305</sup> *Дмитриева Н.А.* Изображение и слово. М., 1962.

<sup>306</sup> *Роднянская И.Б.* Слово и «музыка» в лирическом стихотворении // Слово и образ. М., 1964; *Роднянская И.Б., Кожин В.В.* Образ // Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. Т. 5. М., 1968.

<sup>307</sup> Интересна реабилитация термина «образ» на вершине нашей новейшей конструктивистской культурологии, у А.В. Павлова, в серии его статей об «образах современности» (см. п. 1.3.). Как твердому апологету модерного знания, ему положено было бы говорить только о репрезентациях. Но репрезентации могут быть только фальшью, ничем более. А в его «постпостмодернизме» присутствует подлинность. Так заново родился похороненный конструктивизмом термин «образ».



слово «образ». Термин «репрезентация» стал универсальным аналитическим инструментом. Едва ли не половина всех гуманитарных исследований сегодня – это исследования репрезентаций.

Разница между терминами «образ» и «репрезентация» понятна. Образ – это не есть обязательно «совершенная копия» «оригинала», да в вышеуказанных концепциях ни о каких «копиях» речь и не шла, творческая и конструирующая роль образа была давно и хорошо понята и описана. Но тем не менее термин «образ» покоился на идее о существовании связи образа с реальным миром. И в аналитике образа эта связь всегда так или иначе фиксировалась. И тем самым импликацией любой аналитики образа было требование адекватности. А вот в термине «репрезентация» ни о какой адекватности речи не идет. Больше того, с порога, сразу же провозглашается невозможность адекватности, тотальная неадекватность<sup>308</sup>. Анализируя высказывания о Востоке, «следует обращать внимание прежде всего на стиль, фигуры речи и социальные обстоятельства, а не на правильность репрезентации или её верность некому великому оригиналу»<sup>309</sup>. Вопрос об адекватности даже и поставлен быть не может. Репрезентация по определению – всегда фальшь.

Теперь понятно, почему так ко двору пришлось слово «репрезентация» и соответствующий аналитический инструмент. Саид объявил репрезентацией все европейское знание о Востоке. Культуру он объявлять фальшью не хотел. Но его изобретение позволило именно это и сделать. По схеме Саида конструктивистская культурология объявила репрезентацией, то есть фальшью, всю Культуру. И тем самым приговорила её к ликвидации. Аналитика репрезентаций оказалась каналом, который позволяет реализовать современному знанию всю меру ненависти к Culture. Более того, оно оказывается тем дрожжевым ферментом, который усиливает эту ненависть. Именно поэтому саидовское изобретение оказалось опасным вирусом.

<sup>308</sup> Т.е., иначе говоря, термин «образ» является реалистическим, а термин «репрезентация» – важнейший инструмент конструктивистской аналитики.

<sup>309</sup> Саид Э. Ориентализм. С. 37.

У Фуко не было такого удобного инструмента, как термин «репрезентация». Саид подарил постструктурализму такой инструмент, при этом он сразу оказался фуколдиански переупакованным. Именно в таком виде сегодня он востребован так же, как гаечный ключ в слесарной работе.

После отступления о термине «репрезентация» проясняется тезис о происхождении современного феминизма из постколониализма. Конечно же, теоретики феминизма с фиксацией этой зависимости никогда не согласятся. Лишние родители никому не нужны, феминизму тоже. У феминизма своих более чем достаточно. История феминизма на порядок богаче истории постколониализма. Постколониализм начинается, строго говоря, с «Ориентализма» Саида, т.е. сегодня ему нет и пятидесяти. Тогда как феминизму уже больше двухсот, его история начинается с книги «В защиту прав женщин» (1792 г.) М. Уолстонкрафт, с английского социального утопизма У. Годвина. Но для «третьего феминизма» постструктурализм является более близким родственником, чем классический феминизм. И понятно, почему. Потому что фундаментом «постфеминизма» является эпистемологический конструктивизм. Тогда как классический феминизм сплошь реалистичен. И тогда он заслуживает отторжения. Концепция нового феминизма как «постфеминизма» замечательна как раз тем, что в ней этот драматизм тематизирован. Главным выбором для Э. Брукс является эпистемологический выбор, о нем вся её книга, о феминизме в целом она размышляет как об «эпистемологическом проекте», рождение нового феминизма она объясняет целиком в эпистемологических терминах. Сдать классический феминизм в архив не готова, скорее, она склонна искать стремление к новой эпистемологии уже в прошлом. Но граница между вторым феминизмом и третьим отчетлива, хорошо осознается, что эпистемологические импликации классического феминизма препятствовали радикализации феминизма<sup>310</sup>.

---

<sup>310</sup> Brooks A. Postfeminism. P. 30-34. Ср. также: одной из причин, «способствовавших формированию постфеминизма», был «отказ от эссенциализма в исследованиях поля и переход в сторону социального конструктивизма и культурализма» – Антонова О.О.

Отсюда, из ясного понимания эпистемологической проблематики, и готовность Э. Брукс зафиксировать связь постфеминизма и постколониализма. Конечно, признания прямой зависимости постфеминизма от постколониализма в книге Э. Брукс нет, но факты, которые она устанавливает, говорят сами за себя. Она указывает как минимум, на пять-шесть дискурсивных тактик (исследования «культурных форм», анализ косвенных форм угнетения и т.д.), которые стали площадками взаимодействия постфеминизма и постколониализма. При этом подчеркивается, что по всем этим направлениям феминизм вступил в диалог с постколониализмом на равных, уже в самом начале постколониальных дебатов, т.е. еще в начале 1980-х годов. Но дело-то в том, что, согласно самой Э. Брукс, феминизм этих лет был эпистемологически непоследовательным, т.е. фактически реалистичным, эссенциалистским, и тогда не мог выходить к радикальным выводам. А постколониализм мог. И тогда это был диалог не на равных, тогда оказывается, что феминизм в 1980-е годы участвовал в диалоге, но на правах ученика, приспособившись к радикализму учителей. Фактически Э. Брукс соглашается с возможностью такой интерпретации, когда в режиме предварительных выводов говорит: «Таким образом, подходы постколониализма к феминистской проблематике повлияли на феминистские дискурсы второй волны, вскрыв их этноцентризм и колонизаторские тенденции»<sup>311</sup>.

Но самое главное не это, не пересечения на отдельных тематических полях. Главное – это то, что слово «репрезентация» в постфеминизме, – это именно саидовское слово. Вся мера ненависти Э. Саида к репрезентациям Востока в нем живет, дышит и производит новую ненависть. И вся эта мера ненависти вместе с термином «репрезентация» перекочевала из постколониализма в постфеминизм (при этом поменялся объект ненависти,

---

Проблема философско-методологических оснований гендерных исследований: автореф. дисс. канд. философ. наук. М., 2004. С. 14.

<sup>311</sup> Brooks A. Op. cit. P. 110.

им теперь стал «фаллоцентризм»). Именно поэтому постфеминизм – это постсаидовская дисциплина.

С этим связан и третий фактор: популярность аналитики репрезентаций в постфеминизме. Постфеминизм – это в очень большой степени анализ репрезентаций. О том, что без аналитики репрезентаций постфеминизм немислим, говорят прежде всего наиболее фундаментальные теоретические постфеминистские монографии. Казалось бы, речь должна идти о теории самого общего порядка, а анализ репрезентаций – это частности, без которых высокая теория может обойтись. Но нет, в режиме самых-самых «высоких» обобщений обязательно нужно, во-первых, сказать о всеприсутствии, о тотальности репрезентаций, а затем, во-вторых, показать, как практически работает аналитика репрезентаций. Так, сразу после эпистемологических обобщений второй части у Э. Брукс идет третья, где речь идет о репрезентациях и сопротивлению им, где в кульминации анализируется «взаимосвязь между репрезентативной политикой Мадонны и феминистской теорией»<sup>312</sup>. Аналогично в коллективной монографии о третьей волне феминизма несколько глав тоже посвящены политике репрезентаций<sup>313</sup>. В академических «хэндбуках» в центре тоже аналитика репрезентаций<sup>314</sup>. А затем уже и в русскоязычном феминизме в теоретической монографии И. Жеребкиной в кульминации – анализ российских репрезентаций женственности<sup>315</sup>.

Четвертый фактор – следствия идеологические, ценностные, этические, психологические. В постколониализме тяжесть вины была возложена на

<sup>312</sup> Ibid. P. 147-162.

<sup>313</sup> *Munford R.* 'Wake Up and Smell the Lipgloss': Gender, Generation and the (A)politics of Girl Power // *Third Wave of Feminism. A Critical Exploration*; *Gordon K.* (Un)fashionable Feminists: The Media and Ally McBeal // Ibid.; *Pender P.* 'Kicking Ass is Comfort Food': Buffy as Third Wave Feminist Icon // Ibid.

<sup>314</sup> *Whelehan I.* Representing Women in Popular Culture // *The SAGE Handbook of Feminist Theory*; *Rentschler C.* Making Culture and Doing Feminism // *The Routledge Handbook of Contemporary Feminism*; *Fraiman S.* Everyday Life Studies and Feminism // Ibid; *Hess-Biber S.N., Brooks A.* Core Feminist Insight and Strategies on Authority, Representations, Truth, Reflexivity and Ethics // *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis*. L.A., L., 2007; *Roof J.* Authority and Representation in Feminist Research // Ibid.

<sup>315</sup> *Жеребкина И.* Гендерные 90-е. СПб., 2004.

«Большого Белого человека», «третий феминизм» по существу стал поправкой к этой картинке: виноват не просто «человек», а «мужчина». Благодаря третьему феминизму мы теперь знаем: во всех грехах человеческой истории виновен «Большой Белый Мужчина», поэтому-то следы его злой воли и надо искать во всех текстах, обнажая спрятанную в них репрезентацию. Старому феминизму не хватало активности. В новом именно этот принцип твердо прописывается отдельным пунктом в качестве поправки к старому феминизму. А реально активизм означает «прямое политическое действие» (как это в культуральных исследованиях, в постколониализме – по наследству от критической теории). Иначе говоря, «классический» феминизм просил у мужчин внимания и понимания. Современный не просит. И требует уже не понимания, а покаяния. Мужчины должны стоять на коленях и каяться. Непрерывно. Не вставая с колен. Некающийся мужчина не политкорректен. Большой белый мужчина должен всегда стоять на коленях и каяться, примерно так же, как в христианстве должен каяться глубокий грешник, жаждущий благодати. Это сравнение принадлежит известному ученому и политику П. Готфриду. В книге «Мультикультурализм и политика вины»<sup>316</sup> он показал, как мультикультурализм (а это итог идеологии конструктивистской культурологии) перенял у христианства и других религий искупления формы религиозного опыта. В более поздней книге о «странной смерти марксизма» он указал на эту ситуацию в свете идеи «метанойи», «преображения кающегося грешника». Именно таким образом «обращенные» в «новую веру» мультикультурализма «пытаются исправить закоренелых грешников»<sup>317</sup>. Так мультикультурализм достиг состояния «мультикультуралистской религии вины и покаяния»<sup>318</sup>, требующей совершения «ритуалов очищения»<sup>319</sup>.

<sup>316</sup> *Gottfried P. Multiculturalism and the Politics of Guilt: Towards a Secular Theocracy. L., 2002.*

<sup>317</sup> *Готфрид П. Странная смерть марксизма. М., 2009. С. 201.*

<sup>318</sup> Там же. С. 202.

<sup>319</sup> Там же. С. 206.

П. Готфрид прав, именно в очищении все дело, именно к «ритуалам очищения» свелась сегодня вся гуманитарная аналитика. Не прав он в том, что не видит полной перспективы, в том, что П. Готфрид, бывший ученик Г. Маркузе, сегодня все беды сводит к проискам марксистов (и поэтому все его размышления с какой-то дистанцированной точки зрения похожи на сведение застарелых личных счетов с Ю. Хабермасом). А дело не в злых марксистах. Марксизм – это инструмент воли сегодняшнего Запада. Дело в том, что все в целом западное гуманитарное знание, раздавленное футурошоком и соблазненное популистскими мифами конструктивизма, готово полностью похоронить гуманизм и Культуру. Отсюда и радикализм требования очищения, о котором П. Готфрид находит сильные и точные слова. Для мультикультурализма «важна чистота намерений, а её можно продемонстрировать только непрерывной борьбой с нечистыми»<sup>320</sup>. Отсюда и требование непрерывного покаяния, предъявленного всем «большим белым мужчинам». Старая белая и мужская, европейская в целом идентичность должна быть искоренена. Европейская идентичность является «всепроницающим злом»<sup>321</sup>. «Именно эту [европейскую – В.М.] идентичность и следует девальвировать и в конечном счете изъять из человеческих отношений по мере перехода к глобальному обществу»<sup>322</sup>. Культивируемая таким образом «толерантность» оборачивается нетерпимостью, напоминающую «религиозное рвение тех римлян, которые, присоединяясь к ранней христианской церкви, обращались в яростных врагов своего языческого наследия»<sup>323</sup>.

Не забываем: эпистемологическим основанием и постколониализма, и постфеминизма, и всех новых «наук» является радикальный конструктивизм, то есть отрицание объективной истины, добра и красоты и их синтеза – Культуры. Нет истины, а есть истина мужчин и женщин. Напомним: в

---

<sup>320</sup> Там же. С. 194.

<sup>321</sup> Там же. С. 199.

<sup>322</sup> Там же. С. 199.

<sup>323</sup> Там же. С. 200.

конструктивистской культурологии «“разум” или рациональность – это просто идеологическое оружие, которое мужчины используют против женщин»<sup>324</sup>. Нет общего добра<sup>325</sup>. И здесь же сразу: нет и Культуры. Культура – вражеская территория для феминизма. Так, новый феминизм «не оставляет ни малейшей возможности относиться к искусству так, как это было прежде»<sup>326</sup>. «На невинные образы обрушивается вся мощь марксистской и феминистской критики»<sup>327</sup>. Классика и Культура оказываются разоблаченными как дискурсивные формации, занимавшиеся закабалением женщин, прежде всего темнокожих. Поэтому каждое высказывание в «гендерно» правильном дискурсе должно воспроизводить в себе всю логику отмены Культуры. Сказать, что таких «разоблачений» много, – ничего не сказать. Их сотни, тысячи, десятки тысяч<sup>328</sup>.

Основной инструмент этих разоблачений – акт редукции человеческого к одной из социальных ипостасей человеческого бытия, к классу, к расе, полу и т.д. Аналитика репрезентаций – еще один лик редукционизма. Репрезентация – это именно редукционистская операция, она бьет в конечном счете по онтологии. В приведенных выше филиппиках Гризельды Поллок жизненный мир ссыхается до барачного. В редукционистском угаре идеологи постколониализма, постфеминизма, постфрейдизма, постструктурализма и т.п. готовы выжечь из бытия всю сложность, а сложность обеспечивала многообразие, и а без многообразия бытие умирает.

Особенно старателен в этом отношении постфеминизм. Именно после появления постфеминизма акт редукции стал тотальностью гуманитарной

---

<sup>324</sup> Brooks A. Postfeminism. P. 32.

<sup>325</sup> «Призыв к универсальной человеческой природе все еще остается алиби для практики господства и исключения» (Поллок Г. Созерцающая историю искусства: видение, позиция и власть // Введение в гендерные исследования. Ч. II. Харьков, СПб., 2001. С. 720).

<sup>326</sup> Поллок Г. Созерцающая историю искусства: видение, позиция и власть. С. 218.

<sup>327</sup> Там же. С. 729.

<sup>328</sup> Укажем несколько известных академических монографий, продвигающих методологию именно таких разоблачений: *Feminism in Popular Culture* / Ed. by J. Hollows, R. Moseley. Oxford, 2006; *Third Wave Feminism and Television: Jane Puts it in a Box* / Ed. by M.L. Johnson. L., 2007. См. также: *Gray M. Out of Country: Youth, Media and Queer Visibility in Rural America*. N.Y., 2009.

аналитики. Постфеминизм более чем наглядно продемонстрировал, что принцип редукции – это что-то очень простое и одновременно эффективное, что может легко копироваться и переноситься из одной области в другую и немедленно давать нужный результат. Ценой очень небольших усилий можно делать фантастически успешные научные карьеры. Эффект наглядности этого шоу оказался тектонически значимым. Именно этот эффект и привел к началу обвального процесса образования новых «наук».

Именно это сочетание элементарности аналитики и эффектности итога стала тем «цементом», на котором стало собираться новое здание гуманитаристики. А аналитика действительно элементарна: культура понимается как индустрия производства текстов; затем следует анализ текстов, и он прост: бытие текста редуцируется к репрезентации. Каждый текст – это прежде всего репрезентация. И тогда нужен простенький акт деконструкции, вскрывающей работу репрезентации. Манифестом именно так понятой практики репрезентаций стала коллективная монография «Репрезентация», вышедшая под редакцией С. Холла в 1997 г.<sup>329</sup>. Успех этой монографии-учебника (см. п. 1.2.) виден уже из истории переизданий: первые несколько лет учебник переиздавался ежегодно, а в 2002 году дважды.

Возможности открылись безграничные, они и были реализованы. В п. 1.1. диссертации были даны очерки новейшей антропологии (честно было бы назвать новую антропологию Колумбийского университета, Беркли, Принстона, Эдинбурга по примеру постфеминизма «постантропологией»), краткий очерк «исследований тела». Нет никаких сомнений, что вокруг «исследований тела» методом простого почкования скоро появится еще десять-двадцать «наук». Изображения на теле (татуаж) – уже почти состоявшееся предметное поле новой науки, «укрепление» тела гаджетами – тоже новая предметная область, годная для новой «науки» и т.д. и т.п. За тридцать лет появилось более сорока новых «наук». Принцип адекватности

---

<sup>329</sup> Representation: Cultural Representations and Signifying Practices / Ed. by S. Hall. L., Thousand Oaks, New Delhi, 1997.



знания был плотинной, сдерживающей селевые потоки произвола. Он отменен, и тогда наука – это то, что можно опубликовать, а опубликовать, как оказалось, можно все что угодно, лишь бы там была продемонстрирована готовность участвовать в ритуалах «очищения».

Каждая новая «наука» – новый лик редукционизма. Постколониализм редуцировал европейского человека к имперским инстинктам. Постфеминизм редуцировал человеческое бытие к сексизму или к противостоянию сексизму. «Исследования памяти» свели нормального человека к беспмятному, «исследования травмы» редуцировали нормального человека, способного выздоравливать, к беспомощному существу и т.д. и т.п. Редукционизм множится, множится и множится.

\* \* \*

Перенастраиваем фокусировку оптики, меняем взгляд с широкоугольного на микроскопический. Нужно в деталях посмотреть на новый редукционизм, желательно там, где он работает наиболее эффективно. Разумеется, это должна быть постфеминистская аналитика, самая популярная и агрессивная. А предметное поле, на котором эта аналитика разворачивается, должно быть наглядным. И тогда желательно, чтобы оно было известно, причем очень хорошо, всем. То есть нужно, чтобы это был текст из числа самых массовых, самых-самых. Где каждый эпизод живо помнят в деталях десятки миллионов.

И еще. Нужен пример анализа текста, где редукция человеческого к политическому не будет сопровождаться заведомым искажением текста, где внимание будет приковано к подлинной онтологической реальности. А еще он должен быть прозрачным. А еще ярким.

Примером такой аналитики для автора этой диссертации является анализ фильма «Москва слезам не верит» блогером под «ником» «Таня Танк». Этот анализ не является фактом академической науки, но это не должно быть препятствием. В особенности здесь нет препятствий для современного знания. Размывание границ между наукой и масс-медийным

пространством здесь не есть беда. Участие масс в научном творчестве приветствуется. Понятно, почему. Потому что главное – политическое. Лишь бы его было много и оно было бы правильным. Если редукционизм радикален и политические выводы правильны, то это может быть принято и как хорошая эпистемология. Особенно размыты границы между академическим знанием и блогосферой в современном феминизме. Это простой факт. Капитальные научные исследования опираются на мнения авторитетов и экспертов из блогосферы с той же серьезностью, с какой на академические трактаты. Современные гендерные исследования благословляют массовое научное творчество, оно является важнейшим моментом исследований. Это обеспечивает гендерный протест подлинностью, тем самым легитимизирует его. Для гендерных исследований живой массовый протест исключительно важен. Наука о гендере – это наполовину наука, наполовину революционная активность. Поэтому массовая сетевая наука и академическая в гендерных исследованиях – это нечто единое<sup>330</sup>. А еще в гендерных исследованиях необходимо остроумие. Здесь сетевая активность особенно кстати.

Поэтому Таня Танк. Её работа с текстами – яркий пример гендерной аналитики, её аналитика репрезентативна для всей современной аналитики в целом. Во-первых, «мощь» её «феминистской критики» более чем

---

<sup>330</sup> О единстве академического феминизма с феминистским блогингом, осуществленном в одно дискурсивном пространстве см.: *Winch A. "Does Feminism Have a Generation Gap?" Blogging, Millennials and the Hip Hop Generation // Routledge Handbook of Contemporary Feminism*. См. также: *Cernohorska V. Online Feminism: Global Phenomenon, Local Perspective // Ibid.* Есть тематические области, где слияние феминистского блогинга и академического феминизма более чем отчетливо выражены. Так это в «исследованиях видеоигр», одной из самых перспективных для феминистских исследования областей. О значимости изучения видеоигр для феминизма см.: *Consalvo M. Why We Need Feminist Game Studies? // Routledge Handbook of Contemporary Feminism*. Знаком поворота к серьезному феминистскому академическому интересу к видеоиграм стала коллективная монография: *From Barbie to Mortal Combat: Gender and Computer Games / Ed. by J. Cassel, H. Jenkins. Cambridge, 2000*. См. также: *Steinkuehler C. Women in Defense of Videogames // Diversifying Barbie and Mortal Combat: Intersectional Perspectives and Inclusive Designs in Gaming / Ed. by Y.B. Kafai, B.M. Tynes, G.T. Richard. Pittsburgh, 2016*. Обширная новейшая библиография феминистских работ о видеоиграх представлена в статье Э. Винч о хип-хоп-поколении. Подавляющее большинство работ, указанных в этой библиографии – публикации в блогах.

соответствует стандартам «активизма»; во-вторых, её анализы хотя бы отчасти корректны. Они не так варварски бестактны по отношению к тексту, как это у С. Жижека и Г. Поллок<sup>331</sup>, при этом они смелее. Она анализирует, как правило, общеизвестные тексты, и именно в них находит симптомы того, что современный феминизм полагает варварским насилием. Такой поиск не так уж прост, но зато он претендует на большую степень универсальности, а потому философичности.

Найти насилие в поведении безупречного галантного рыцаря, каким в восприятии миллионов советских (и не только советских) женщин является «Гоша», герой фильма «Москва слезам не верит», трудно. «Простой» человек от силы сможет найти один-два «греха» Гоши. Таня Танк нашла в поведении Гоши двадцать четыре преступления. Причем доказательно. Это выдающийся результат. Если бы за самые яркие обличения мужского сексизма давали премии, Таня Танк могла бы претендовать на победу.

На самом деле Таня Танк и победила. В 2015 г., когда был опубликован анализ фильма «Москва слезам не верит», возможность сослаться на этот анализ пришлось бы обосновывать еще и еще. Сейчас эта необходимость отпала. С 2017 г. стали выходить одна за другой книги Тани Танк. Их уже четыре. Проще всего ситуация с первой, она вышла и в электронном, и в бумажном варианте в крупнейшем издательстве, в АСТ<sup>332</sup>. Остальные, возможно, в процессе перехода из электронного формата в бумажный, но все эти книги – бестселлеры. Сегодня Таня Танк – известный аналитик. Её анализы репрезентативны и авторитетны.

---

<sup>331</sup> См. анализ Г. Поллок в цитированной выше её статье «Созерцающая искусство». Это более чем репрезентативный (употребляем слово «репрезентативный» в социологическом значении) анализ художественных репрезентаций. Г. Поллок – авторитетный ученый. См.: *Pollock G. Feminism, Painting and History // Destabilising Theory: Contemporary Feminist Debates. Cambridge, 1992; Pollock G. Vision and Difference: Feminism, Femininity and the Histories of Art . L., N.Y., 2008; Concentrationary Imaginaries: tracing Totalitarian Violence in Popular Culture / Ed. by G. Pollock, M. Silverman. L., N.Y., 2015.* В контексте всех этих регалий определенно утверждаю: аналитика Тани Танк корректна.

<sup>332</sup> *Таня Танк. Бойся, я с тобой. Страшная книга о роковых и неотразимых. М.: АСТ, 2017.*

Итак, анализ. Рассмотрение всех двадцати четырех преступлений Гоши займет слишком много места, поэтому ограничимся одним, самым символическим и ключевым. Оно совершено Гошей в известной сцене «на пикнике в честь дня рождения Гоши». «Гога устраивает шоу во славу себя, любимого: собирает людей на пикник по случаю своего дня рождения. Во-первых, врет – день рождения у него в другое время. Во-вторых, такие инсценировки – явный признак человека манипулятивного, лживого, знающего как обольстить и проделывающего подобные шутки не в первый. В-третьих, он отжиряет нарциссизм сразу из нескольких источников: у Катерины, Александры, друзей». Особенно интересен следующий комментарий: «Отметим и особую «чуткость» Гоги, который словно угадал потребность Катерины в заключительных ласках. На пикнике он накрывает её пледом. Эта нарциссическая чуткость – убойное оружие Обольщения». «Катерина не сводит с него задумчивого, теплого взгляда»<sup>333</sup>.

Итак, шестое преступление Гоги совершено в тот момент, когда героиня фильма устает от всех нахлынувших впечатлений на пикнике и садится в походное кресло. В этот момент её внимание ослаблено, чем Гоша и пользуется умело. Он накрывает её пледом, заведомо зная, что сопротивляться она не будет. Так совершается первый шаг к её покорению, к превращению её в готовый к потреблению объект для сексуального потребления.

Сексизм в этом жесте Гоши действительно присутствует, поэтому, говоря о силовом подавлении воли к сопротивлению во имя сексистских притязаний, Таня Танк текст фильма не искажает, спорить с ней так же просто, как с Жижекком, не получится. Какая-то правда в её словах есть. И тогда получается вот что: акт редукции дан здесь в чистом виде, без примесей, без фальсификации поступков героя. И оказывается химически чистым. И именно поэтому раскрывает свое содержание наиболее полно.

---

<sup>333</sup> *Таня Танк*. Неотразимый Гога, он же Жора // Живой журнал. Таня Танк. [Электронный ресурс]. <https://tanja-tank.livejournal.com/9580.html>. (Обращение 17.08.2022).

Хотя все же сделаем уточнение: действительно ли в аналитике работает принцип редукции? Да. В самом по себе бытии Гоши есть очень много чего. Общительность, например. Выдающаяся работоспособность. Все это дано в фильме, и дано ярко. Все это его не спасает. Его сущность – нарциссизм, замешанный на сексизме. И всё. Только это. Он – сексист. Сексизм и нарциссизм – это его определяющая сущность. Он – представитель класса «больших белых мужчин», за это должен быть осужден, как и весь фильм в целом, который Гошу прославляет. Итог фильма, как полагает Таня Танк, политически неправильный, поэтому подлинным итогом должен стать политически правильный протест активных женщин против их дискриминации.

Теперь, собственно критика. Её итог формулируется просто: анализ Тани Танк – гендерно образцовая аналитика, но человеческая несуразица. Поэтому Таня Танк не права.

Почему? Потому что в подлинно серьезной аналитике говорить надо в первую очередь о ритме человеческого бытия, в этом все дело. В эпизоде с пледом человечность торжествует, а её отрицание Таней Танк обнажает бесчеловечность гендерного редукционизма.

Что, собственно, произошло в этом эпизоде? Локально в пределах микроэпизода произошло вот что: уставшая героиня стала стремительно погружаться в сон. В этот момент всегда нужно чуть больше тепла, это очень хорошо помогает засыпанию, а холод может помешать. И вот ровно в ту самую секунду, когда необходимо тепло, оно появляется: Гоша именно в это секунду накидывает на героиню плед. Она с благодарностью это фиксирует и уходит в сон.

Что произошло в более общем плане? А вот что: Гоша в полном объеме реализовал то, что называется *заботой*. И это оказалось именно тем, что нужно героине. И не просто нужно. Произнести «нужно» беглой скороговоркой мало. Дело в том, что мы знаем всю судьбу героини. И вся её судьба была страданием и болью из-за отсутствия заботы. Она достигла

огромных успехов, но при этом всего добилась сама, в ситуации полного отсутствия поддержки и заботы. Она всю жизнь искала того, кто сможет заботиться о ней и не нашла. В фильме мы видим всю её жизнь. Всерьез мы видим три встречи с тремя людьми. Первые два оказываются холодными эгоистами, не способными почувствовать её боль и защитить её от боли. И вот она встретила человека, не просто способного услышать боль, но почти мирового рекордсмена по этой способности. Он оказался способен слышать и чувствовать *ВСЁ*, что она переживает. Именно поэтому он окутал её теплом ровно в ту самую секунду, в какую ей это было нужно. Ни раньше, ни позже, а в ту единственную секунду, когда надо. Безупречно точные такт и забота. Руки, накрывающие героиню пледом в фильме – символ почти абсолютной, предельно возможной заботливости.

А такая заботливость и есть полное и фундаментальное проявление того, что давно принято называть любовью. А осудив заботливый поступок, мы сделали невозможным явление любви.

Остановимся и зафиксируем, что произошло. Единственного человека на свете, способного любить (так это для героини), Гошу, мы редуцировали к сексизму. Объявили сущностью Гоши сексизм, а все остальное выкинули за ненужностью. А это остальное – и есть человеческое и социальное бытие. Утрата бытия – и есть неизбежное следствие редукционизма.

Как видим, работа Тани Танк – не самодеятельность. Она в тренде. Она очень хорошо умеет редуцировать к насилию Добро. Её аналитика делает выразительным и наглядным ровно то самое, чем озабочены Г. Поллок, Г. Спивак, С. Жижек. Её попытка запретить любящую заботу – продолжение работы постфеминизма, постколониализма, постфрейдизма, постструктурализма по вымыванию из бытия сложности, по ликвидации человеческого бытия как такового.

\*

\*

\*

Но все же еще и еще раз спросим себя: может, редукционизм оправдан? Ведь цель благая. Ведь все началось с «Немецкой идеологии», а Маркс в ней

обещал в результате общество, где не будет никаких форм насилия. Может, во имя этого будущего на человека и стоит посмотреть без прикрас, может, и нужно редуцировать человека до таящегося в нем насилия? Может, насилие все же есть единственно значимая реальность, и тогда как об этом не сказать всерьез?

Есть ли насилие в руках Гоши? Есть. Но есть и ответ на вопрос: насилия в этих руках мало. Гораздо больше там сопротивления насилию, победы над насилием. А редукционистская аналитика «критической теории» видит только насилие и готова Гошу казнить. Это плохая работа. Мелочная бухгалтерия, убивающая живое бытие. В теле человека много бактерий и много еще чего. Но убивать за это людей из соображений стерильности не надо. А критическая теория культуры это и делает, во имя соблюдения всех формальностей она умерщвляет само человеческое бытие.

Давайте подумаем над таким примером. Маленький малыш месяцев десяти пытается идти. Делает неровный шаг и начинает падать. Рядом его мать. Её руки подхватывают малыша. Вопрос: в руках матери, подхватывающих малыша, есть насилие? Есть. Есть работа контроля и управления. А контроль и управление чреваты насилием. Как быть?

Сделаем чуть более строгую экспликацию ситуации. Первичной реальностью в ней является коммуникация матери и ребенка. Это не полностью изолированная от внешнего мира, но все же относительно самостоятельная система. И все дело в ней, в её устройстве, в механизмах, порождающих её функционирование. В интенциональной структуре коммуницирования. И тогда ответ понятен. Если любовь матери подлинна, то она определяет работу всей системы. Все те моменты, которые потенциально могут привести к насилию, внутри системы остаются неактуализованными, они полностью подконтрольны любви и заботе. Реального насилия нет. Потенциальные моменты насилия в руках матери оказываются благом. Любовь все преобразует. Контроль здесь встроен в любовь и приобретает новое качество. И перестает быть насилием как таковым, собственно

насилием. В дающих и спасающих руках матери – любящий контроль. И любви много настолько, что всерьез о насилии говорить невозможно. Насилие ничтожно, поскольку полностью погашено активностью любящей заботы.

Можно ли все же усмотреть насилие в руках матери? С микроскопом можно. Но стоит ли? Человечно ли его там искать? Нет, кощунственно. Обвинив руки матери в насилии, мы лишим человечество всех надежд на счастье. На самом деле эта сценка – сплошное торжество счастья и добра. И пусть так и будет. Пусть малыши бегают и падают, а мамы их ловят. Благодаря тому, что это происходит многие сотни тысяч лет, человечество и выжило.

Тогда что можно сказать о качестве насилия? Здесь это благое насилие. В руках матери – благое насилие. Что делает здесь насилие благим? Любовь.

Руки матери – не насилие. Да, потенциально оно там есть. Если любви матери не хватит подлинности, такта, то через десять-пятнадцать лет в этой «коммуникативной системе» потенциальные конфликты станут актуальными. Но, если будут подлинны любовь и понимание, то и через двадцать-тридцать лет все будет хорошо.

Это и есть общий ответ. В том числе ответ Тане Танк. Насилие в руках Гоши она нашла под микроскопом, потому что очень хотела найти, не считаясь с реальной сложностью ситуации. Иначе говоря, она нашла там свое Желание, вместо того, чтобы внимательно послушать живые голоса героев. А ответ Тане Танк – это ответ и всему феминизму, и постколониализму, и куонструктивистскому суду над Культурой в целом. Во всех этих дискурсивных стратегиях нежелание слушать голоса живых людей сопровождается стремлением навязать им свое Желание и свои страхи.

В российском сегменте интернета один из популярных мемов таков: «Вас спасет рука, к Вам не протянутая». Такая вот формула, претендующая на то, чтобы быть новым «категорическим императивом», золотым стандартом новой этики. Фактически это осуждение любой руки,



предлагающей помощь. Любой человеческой помощи в принципе. За этой формулой – думающие так люди, они видят в этой формуле максимум экзистенциального порядка. Я их не осуждаю. Я понимаю это. Это усталость от фальши. Это общая усталость. Все устали. Это не сегодня придумано, сегодняшняя только формула, сама усталость старше, я наблюдаю её лет уже пятьдесят как. В том числе у дорогих мне людей. Но все же... Все же это состояние сжавшейся души. Выстроить жизнь всерьез, нормирую её по знаменателю этой формулы, невозможно. Те, от кого я слышал что-то похожее, и у кого получилось выжить, говорили одно, а жили иначе, принимая помощь и оказывая её.

Откуда эта формула? Это не что иное, как искаженный перевод фразы из самого начала «Истории безумия» Фуко. Речь идет о прокаженных. Их положение в средневековом обществе как бы дважды ужасно. Они больны, а еще и оказываются выброшенными из жизни изгоями. Но в этом, по Фуко, есть плюс. В этом мире без заботы появляется относительная свобода. Их никто не контролирует. Нет помощи, но нет и контроля. Это их и спасает. «Их спасает рука, к ним не протянутая»<sup>334</sup>. Сетевой лозунг искажил цитату, но не искажил суть. У Фуко именно так: любая спасающая рука – зло. И вот Фуко – как раз тот случай, когда эта формула – не пустые слова, а реальность. В его текстах нет ничего, что противоречило бы этой формуле. В движении текстов яростная ненависть к протянутой руке лишь нарастала. В «Манифесте нефашистской жизни» эта ярость достигает вулканической мощи.

Теперь особенно понятно, почему нам нужен был именно анализ преступлений Гоши в интерпретации Тани Танк. У неё тоже спасающая рука оказывается символом. Символом Насилия. Спасающая рука оказывается Насилием, и только лишь Насилием. Корреляция с Фуко полная. Потому что это системно. В неклассической социальной онтологии места для спасающей руки нет. Это всегда насилие.

---

<sup>334</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. С. 28.

Ответ тот же. Еще и еще раз: руки матери – не насилие. Любовь – реальна. Забота – реальна. В полную противоположность тому, что пишет и говорит об этом гендерная наука и конструктивизм в целом. Насилие может быть рядом с добром, но, будучи вросшим в добро, оно становится либо ничтожным моментом добра, либо само оказывается добрым, благим.

Это и есть главный ответ в вопросе о насилии в Культуре. Культура с большой буквы – не насилие<sup>335</sup>. В качестве аристотелевской потенции насилие в Культуре присутствует. Но оно там ровно таково же, как в руках матери. Это любящий контроль, где потенциально возможные моменты насилия оказываются погашенными человечностью. Нормальным ритмом формирующего воздействия на жизнь, на котором держится все существование человечества. Попытаться усмотреть насилие в Культуре можно, но это будет настолько же бестактно, как это получается у Фуко и у Тани Танк. Такая степень подозрительности в пределе дает педантизм палачей Оруэлла. Бенъямин, посетившийся в марксистском угаре

---

<sup>335</sup> Здесь время обещанного (п. 2.1.) ответа А.Я. Флиеру. Столь же обстоятельным, как обвинения А.Я. Флиера в адрес Культуры, он не будет. Достаточно указания на главное. А главное в науке – это выбор между внимательной к предмету аналитикой и риторикой. Вопрос к А.Я. Флиеру: почему в столь обстоятельном бухгалтерски-юридически-педантичном документе, каковым является его приговор Культуре, ни разу не упоминаются Г. Маркузе, Т. Адорно, В. Бенъямин? Как без них? Ведь среди огромного множества обвинений, громоздящихся друг на друга у А.Я. Флиера, нет ни одного оригинального, все они уже были у Маркузе-Адорно-Фуко. Тогда о чем книга? О собственной позиции? Но без увязки с актуальными контекстами позиции обрести нельзя, тогда место позиции занимает агрессивная риторика, что и произошло в книге о «культуре как репрессии». В качестве компендиума риторических инвектив, направленных в адрес Культуры, книга «Культура как репрессия» может быть полезна, но спорить всерьез с этим невозможно. Как тут спорить? Если все выпады в адрес Культур взяты у Маркузе, то позиция А.Я. Флиера подпадает под критику Ю.Н. Давыдова, который, напомним, свел аргументацию Маркузе и Адорно к ничтожно значимой величине, зафиксировав в их логике вульгарный социологический редукционизм. Но дело-то в том, что, возможно, логика А.Я. Флиера не дотягивает даже и до маркузеанской. А проверить это нельзя, поскольку ни слова о соотношении логик у А.Я. Флиера нет. Реально эта логика еще более вульгарна, чем логика Маркузе. Это простой позитивизм, чем А.Ф. Флиер и гордится. И тогда его логика подпадает под критику Э.В. Ильенкова, под упрек в нежелании понять диалектику связи реального и идеального. В этом все и дело. Но говорить всерьез об идеальном по поводу текста, где позитивистская риторика полностью правит бал, невозможно. Степень агрессивности запредельна. «Все нельзя... Вот вам и вся культура. Короче, тюрьма» (Флиер А.Я. Культура как репрессия. С. 58). «Культура может рассматриваться в качестве своеобразного антипода свободы... Чем более высококультурен человек – тем более он не свободен в своих действиях» (там же, с. 59). И, конечно, страдают история, историзм. Уже в третьем абзаце книги сообщается следующее: репрессия – «основная социальная функция культуры». Сразу следует доказательство: «Вспомним сожжение М. Лютера» (там же, с. 4). Нет комментариев.

редуцировать Культуру к насилию, в этой точке скатился до состояния именно этих монстров. А, что еще хуже, до состояния монстров Кафки. Любимый Беньямином Кафка писал свои тексты именно для того, чтобы никто и никогда не мог редуцировать человека до его места в системе или до идеологической функции, для того, чтобы никогда не гасла Человечность. Беньямин, суетливо пытавшийся быть первым среди марксистов, предал и Кафку. А вслед за Беньямином и его адепты. Современная неклассическая наука, следуя за Беньямином, должна понимать, с чем и с кем она рвет. Зачислить в свои ряды Кафку у них не получится. Среди «своих» останется только зомбированная «неомарксизмом» и «неофрейдизмом» масса околохудожественного авангарда.

\* \* \*

Неклассическая философия позиционирует себя в качестве прежде всего эпистемологии, в первую и во вторую очередь. Все манифесты неклассического знания являются очерками эпистемологических и методологических проблем<sup>336</sup>. Но любая эпистемологическая операция имеет онтологические последствия. А они катастрофичны. Все, что является жизненно необходимым для нормального ритма человеческого бытия, в модерном знании стремительно исчезает. Это понятно, иного быть и не могло. Человеческая жизнь как экосистема не может существовать без серьезного отношения к жизни, к бытию. А это серьезное отношение – это адекватное отношение. А принцип адекватности из новейшей эпистемологии удален вслед за понятием объективной истины. Удаление принципа адекватности – это жест, открывший шлюзы, вымывающие бытие. Вслед за этой процедурой начинается обвальное обеднение жизненного мира человека<sup>337</sup>. Под ликвидацию попадает вся та духовная работа, которую мы связываем с пониманием. Это особенно понятно. Дело в том, что не только

<sup>336</sup> Таково все творчество крупнейших теоретиков сегодняшнего конструктивизма, таких, как С. Фуллер, Д. Блур, Б. Латур, С. Жижек. У нас – И. Касавин, Л. Маркова, Д. Гаспарян, А. Дмитриев, Н. Плотников, В. Куренной.

<sup>337</sup> О понятии жизненного мира человека см.: *Никифоров А.Л.* Структура и смысл жизненного мира. М., 2012.

онтологию, но и эпистемологию нельзя оторвать от этики. Все связано. А в этике революционные преобразования таковы, что собственно об этике как таковой говорить уже и не приходится. Потому что все, что до сих пор понималось под этикой, оказывается трижды проклятым наследием, связанным с метафизикой. Все режимы самоконтроля – наследие проклятого прошлого, метафизического догматизма. «Этическая установка (само)ограничения... несовместима с психоанализом»<sup>338</sup> – это не личное мнение С. Жижека, это фиксация итогов неклассического философствования. Для Фуко практики самоконтроля – фашизм. А если уж преступным является самоконтроль, то самопожертвование является и вовсе чудовищным преступлением. Но очевидно, что все, что связано с человеческим пониманием любви, держится на самопожертвовании. И тогда сама любовь становится ненужной<sup>339</sup>.

Это более чем понятно. Потому что никаких нигилистических признаний больше уже и не нужно после того, как сказано главное. А главное – это категоричный запрет на возможность признания Жертвы. Твердо и определено: в жизненном мире современного знания места Жертве нет. Деррида с бухгалтерской аккуратностью перечисляет то, что является

<sup>338</sup> Жижек С. Щекотливый субъект. С. 527.

<sup>339</sup> А. Бадью в принципе не может помыслить любовь как заботу и понимание. «Кто действительно любит, тот плохо понимает» – Бадью А. Что такое любовь? // НЛЮ. 2011. № 112. С. 51 (см. об этом подробнее: Мартынов В.А. Реальность объективности и объективность реальности, с. 128-138). В популярной «научной» монографии С. Файерстоун «Диалектика секса» (Firestone S. The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution. N.Y., 2003) «доказано», что в любом межполовом союзе, т.е. в любой традиционной семье, любовь – это насилие, инструмент угнетения. Комментируя это и другие «достижения», современная исследовательница безапелляционно заявляет о полной победе трансгуманизма и о гибели «всех прежде существовавших социокультурных парадигм». Отмена любви, семьи, самого человека как «самоценного существа» – следствия «кризиса традиционных гуманистических ценностей» (Рецова К.М. Трансгуманизм: Закат эры гуманизма и культурная парадигма метамодерна // Вестник РХГА, 2022, вып. 3/2, с. 133) и «кризиса устоявшихся полоролевых моделей поведения» (там же, с. 134). Остается только «отряхнуться от старого мира» и погрузиться в «постгендеризм». Вот прямо всё так, прямо-таки любви и семьи давно уже нет? Или же дело в другом, в футорошоковой лихорадке, одолевающей некоторых аналитиков? Может быть, когда-то времена «кризиса устоявшихся полоролевых моделей поведения» и наступят, но зачем же бежать впереди паровоза?

мертвым хламом: «жертва, трата, отказ, символ, видимость, истина и др.»<sup>340</sup>. Все это, по Деррида, атрибуты классической системы, господство которой отменено работой письма. Это достаточно полное признание в полном, абсолютном нигилизме. Без самопожертвования человеческое бытие невозможно в принципе. Все человеческое бытие – это Вселенная больших и малых актов самопожертвования, а Культура – это техника культивирования именно этого, самопожертвования. Вся серьезная художественная литература – об этом. О том, что счастье – это способность увидеть красоту окружающего мира, космического и социального. Озарение этой красотой присутствует в каждом серьезном художественном акте. Но это озарение дается только тогда, когда ему предшествует акт самораскрытия себя этому миру. А условием акта открывания себя является Жертва – в своей простейшей минимальной форме, в виде отказа от любования собственным Желанием. Либо мы защиты в наглухо закрытый скафандр, в котором предаемся любованию своим Желанием, либо мы убираем хоть ненадолго свое Желание в сторону, выходим из скафандра и пытаемся встретиться с миром вокруг<sup>341</sup>. Третьего не дано, либо постоянное пребывание внутри своего Желания, либо установление Желанию границы. И любое ограничение – шаг к Жертве, пусть и малый. Понимая это, классики «неклассики» указывают твердо и определенно: расставаться со своим Желанием нельзя ни в коем случае ни на секунду. Любое ограничение Желания бросает нас навстречу гуманизму, а это сразу же фашизм<sup>342</sup>. Поэтому лозунг: «Желай!!!». «Желай всегда и везде, будь предан своему Желанию и только ему!»<sup>343</sup>. И все, ничего более. Ничего, кроме своего

<sup>340</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 293.

<sup>341</sup> Напомню слова М. Михайловой и К. Пигрова (п. 2.2.) о «смирении» как условии открывания себя бытию. Смирение – одна из ипостасей Жертвы.

<sup>342</sup> У Фуко это определенно так. Странность отождествления гуманизма с фашизмом у Фуко и в целом в постмодерне/постструктурализме хорошо видит Д. Харви. «Гнев против гуманизма» – итог «переплетения возродившегося американского прагматизма с постмарксистской и постструктуралистской волной» (Харви Д. Состояние постмодерна. С. 106-107).

<sup>343</sup> Сошлемся на Ж. Лакана в «озвучке» С. Жижека: «Максима Лакана “Не уступай в своем желании!” полностью подтверждает прагматический парадокс приказа быть свободным» – Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. С. 527.

Желания. И тогда мы в глухом скафандре, закрытом от мира. Нет самопожертвования, нет и человеческого бытия.

Без самопожертвования не было бы ни материнства, ни детства. Вся жизнь матери – одно сплошное самопожертвование. С оговоркой. Конечно, все обходится без громких слов, и это хорошо. Плохо, что вот здесь, в этом тексте, пришлось уже несколько раз произнести слово «Жертва». Произносить его надо пореже, что мы и делаем в жизни. Но совершать микроакты самопожертвования нужно сотни раз в день, потому что только так и можно жить в мире людей. Так, материнство начинается с самопожертвований еще задолго до рождения. Чтобы выносить здорового ребенка, женщина вынуждена идти на существенные ограничения по части своих привычек. Отказы от сладкого, от курения, от алкоголя и еще много чего – все это маленькие акты самопожертвования, и без них не появляются. А затем ещё того больше. Вся жизнь матери – сплошная череда жертв. Всю свою будущую жизнь она будет покупать «шоколадки» и «мороженки» в первую очередь не для себя, хотя бы они и были предметом её вожделения. И хорошо, что ни одна хорошая мать не думает об этом, не жалеет себя, не произносит слов о Жертве, для неё это «просто так». Замечательным символом жизни, устроенной именно так, является одна из лучших сцен кинематографа, немая сцена в конце фильма «Три тополя на Плющихе», где героиню разоблачают в этой её склонности к полному самоотречению, а мы смотрим на все это, переживая это и как дикий абсурд, и как последнюю правду.

В мире, где полностью из бытия исчезнет Жертва, мы не сможем понять героиню «Трёх тополей», а без неё из бытия исчезнет материнство. А вслед за ним исчезнет детство, потому что подлинное счастливое детство возможно только там, где есть повседневная героика материнства.

Точно так же, как материнство, на самопожертвовании покоятся все лучшее, что есть в человеческом мире: любовь, взаимопомощь, смех,

---

За голосами Лакана и Жижека здесь голоса и М. Фуко, и Ж. Делеза, и Ж. Деррида и т.д.

творчество, подлинная свобода. Отказавшись от Жертвы, мы все это потеряем.

Человеческое бытие находится под угрозой исчезновения. В том мире, который обещан как будущий прекрасный светлый мир всеобщего благоденствия, не будет места любви и счастливому смеху<sup>344</sup>. Потеряет значимость интеллект<sup>345</sup>. Не будет свободы<sup>346</sup>.

Все эти потери – твердая необходимость. Иначе, как учит нас неклассическая философия, нас ждет перманентное пребывание в фашизме, в Освенциме. Во имя избавления от этого кошмара – отказ от всего человеческого.

\* \* \*

Выводы п. 2.3.:

<sup>344</sup> В «обезболенном мире» веселый смех невозможен. Вершины веселости – рядом с вершинами аскетизма. Владимир Соловьев «был вправду способен заразительно, захватывающе смеяться именно потому, что был способен и к абсолютной серьезности» (Аверинцев С.С. О духе времени и чувстве юмора // Новый мир. 2000. № 1. С. 138).

<sup>345</sup> Для планетарного лидера радикального конструктивизма С. Фуллера гениальность – нечто близкое паранойе (ср. название параграфа манифеста С.Фуллера: “The Fixation on Genius” (Fuller S., Collier J.H. Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge. P. 160-161). Подробнее см.: Мартынов В.А. Метод и время. Ст. 1. Слова о методе vs слова о вещах // Вестник ОмГУ. 2018. № 4.

<sup>346</sup> С. Жижек о свободе говорит. Но каким образом свобода возможна в мире, где нет субъекта? Нет личности. Нет инстанции (точки сборки), где свобода только и может возникнуть. Как можно, отрицая право и возможность субъекта выбирать свободу, определять меру соотношения свободы/несвободы в своем поступке, говорить о свободе? В постструктурализме личность – худшее, что есть на свете, это инструмент фашизации. «Индивид – это продукт власти» - из «учебника» «нефашистской жизни» (Фуко М. Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа» // Делёз Ж., Гваттари Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007. С. 9). У Жижека идея «свободной личности» является источником фашизма еще в большей степени. «Основным источником тоталитарных и других катастроф служит представление человека о том, что он может действовать,... преодолев свой конститутивный раскол» (Жижек С. Щекотливый субъект. С. 506-507). Т.е. стремление человека быть собой и контролировать своё поведение, т.е. самому его строить, по Жижеку, – основной источник фашизма. На вершинах конструктивизма именно так, господствует прямой призыв обживать лагерные бараки. Поэтому надо защищать субъекта. Поэтому вызывает уважение последовательная защита субъекта в работах Е.О. Труфановой. «Социальные конструкционисты, по сути, предлагают... идеологию... мира без субъекта. Такая идеология... может рано или поздно привести к хаосу, за которым неизбежно следует приход нового тоталитарного дискурса» (Труфанова Е. О. Субъект и познание в мире социальных конструкций. М., 2018, С. 137-138). Отметим также защиту человека Н. Ростовской (Ростова Н.Н. Проблема человека в современной философии. М., 2023).

1. Универсализация марксистского редукционизма, осуществленная в постколониализме, постфеминизме и других новых «науках о культуре», ведет не к преодолению насилия в жизненном мире человечества, а к отказу от контроля над насилием, к умножению насилия.
2. Человеческое бытие нуждается в защите. Культура с большой буквы – эффективный и действующий инструмент защиты этого бытия.

#### 2.4. Утрата надежды (Прагматический аргумент)

В ситуации осознания угрозы потери социального и антропологического бытия сама собой появляется ясность и уверенность в необходимости трезвого реализма. Но все же есть последние сомнения. Может, великое счастье светлого будущего стоит потерь? Может, подзаморозиться по Лакану<sup>347</sup>? Притормозить эмоции, отказаться от счастья, от всяких там катарсисов? Или вообще согласиться с предложением С. Жижека «самоинструментализации»<sup>348</sup>, т.е. с ролью огурца (который время от времени бунтует)<sup>349</sup>?

Первый ответ в вопросе: почему за сектантские идеи некой группы всё человечество должно платить так много? Второй вопрос: если нет оговорок, то согласиться на заморозку должны и дети? Т.е. в прекрасном мире будущего не будет счастливого детского смеха? А почему дети должны платить за утопические проекты взрослых?

А теперь твердый ответ. До сих пор шла речь о «просто» насилии. Да, почти всегда здесь не просто, поэтому кавычки. Но в быту мы совершаем

<sup>347</sup>В развернутой до более или менее внятного социального целого интерпретации Я. Ставракакиса (*Stavrakakis Y. The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics. Edinburgh, 2007*), см. подробно: *Мартынов В.А. Реальность объективности и объективность реальности, параграф 2.5.*

<sup>348</sup> Самоинструментализация – «превращение себя в инструмент большого Другого» (*Жижек С. Щекотливый субъект. С. 512*). «Большой Другой» здесь - лакановский психоаналитик, действующий от имени Реального.

<sup>349</sup> «В подлинном действии наивысшая свобода совпадает с наивысшей пассивностью, со сведением к безжизненному автомату» (*Жижек С. Щекотливый субъект. С. 505*).



много действий, которые не являются достаточно внимательными к проблемам окружающих нас людей, и тогда это тоже насилие, но оно не является Насилием с большой буквы. А есть и такое. Есть Большое Насилие. И мы живем в одном шаге от него. И тогда последнее, что важно в разговоре о культуре: Культура – это то единственное, что всерьез держит нас от сползания в Большое Насилие. В Утопию. Потому что оборотной стороной триумфа Желания, каковое и предлагается современным знанием в качестве подлинного счастья, в нем петитом прописана еще и Утопия.

Говорить об Утопии трудно, очень трудно. В конечном счете потому, что здесь на порядок острее стоит проблема, обсуждавшаяся выше: нежелание считаться с огромным интеллектуальным опытом большого народа с непростой судьбой. В п. 2.2. разговор о марксизме был неполным. Он был ограничен рамками эпистемологии. Была возможность критики марксизма, опирающейся только лишь на категориальный аппарат теорий знания. Но последние ответы марксизму лежат не в плоскости эпистемологии. На самом деле эпистемология полностью убедить никого и никогда не сможет. А есть вопросы, которые нужно решать просто потому, что нужно. И тогда это уже прагматика. Последние и самые серьезные ответы – это ответы прагматического порядка.

Последний ответ таков: отказаться от марксизма нужно потому, что марксизм – это утопия. Это одно из лиц Утопии. Хорошо, что в XX в. два вторжения Утопии получилось пережить. На самом деле это произошло потому, что, как минимум, одна из утопий, советская, была половинчатой. Более решительного вторжения Утопии человечество может не пережить. Человечество вправе серьезно об этом задуматься.

Российский опыт именно здесь особенно актуален. Именно мы всерьез посмотрели в лицо Утопии. Многие из нас имеют опыт героев оруэлловского романа «1984». Многие пережили почти то же. Право Уинстона быть собой подлинно, его оспорить нельзя. Почти той же степени подлинности и наше право на голос.

Причина трудностей постановки вопроса об Утопии – тот факт, что проблема утопии была решительно отделена от реального исторического марксизма, прежде всего советского, Франкфуртской школой и Х. Арндт, её книгой «Происхождение тоталитаризма», затем неомарксизмом.

Контекст концепции Х. Арндт понятен. И он многое оправдывает. Это ситуация невероятности произошедшего. Как могли в итоге тысячелетнего развития прогресса в XX в. появиться хорошо оборудованные по последнему слову техники фабрики смерти? Как оказался возможен Майданек в одной из самых цивилизованных стран планеты? Простой ответ на этот вопрос невозможен. Об ответе Х. Арндт уже говорилось. Её ответ – это понятие «тоталитаризм». Ответ удобен тем, что позволял одним жестом решить две проблемы: проблема места для Насилия и места для Утопии. Насилие оказалось возможным описать как «тоталитаризм» и тем самым найти для него место. И тем самым успокоиться. И спасти Утопию.

В книге Х. Арндт «Происхождение тоталитаризма» поражает степень замалчивания проблемы утопии. Она полная. Это не просто странно, это некорректно странно. Это простое табуирование, простой отказ от рефлексии, от эпистемологии в принципе. Само слово «утопия» появляется в книге один-два раза, и всегда в положительном смысле. Очевидно, что когда от имени «здорового смысла» высказывается сожаление о потере советским тоталитаризмом «революционности и утопизма»<sup>350</sup>, то утопизм мыслится благом.

От серьезного разговора об утопии автор книги «Происхождение тоталитаризма» уходит. И тогда это замена логики системой исключений. И тогда итог: анализ оказывается поверхностным. Можно с ходу назвать несколько книг, где анализ тоталитарных режимов представлен намного глубже, и именно потому, что в них тоталитаризм связывается с проблемой утопии. Прежде всего, это роман «1984». А еще «Прекрасный новый мир». А еще «Мы». Кстати, последний пример особо важен. Роман Замятина написан

---

<sup>350</sup> Арндт Х. Происхождение тоталитаризма. С. 513.

раньше, чем, по Х. Аренд, тоталитаризм возник. А Замятин пишет о тоталитарном обществе как о полностью состоявшейся реальности. Понятно, что о замятинской мысли в книге «Происхождение тоталитаризма» ни слова. Как и о предостережениях Оруэлла. И это еще одно поражение Х. Арендт. Это поражение и теории тоталитаризма, и теории утопии. Система замалчиваний проблемы утопии у Х. Аренд – доказательство того, что конструировать понятие тоталитаризма в отрыве от понятия утопии нельзя.

Утопия – это идеология, доведенная до состояния более или менее полной универсальной теории общества, т.е. идеология, предлагающее всеобщее счастье, допуская во имя этого счастья прямое регулярное насилие над большими группами людей, в пределе – над всем человечеством. Тоталитаризм – это выбор внутри Утопии, это стратегия утопического контроля над обществом.

Такое понимание утопии было простой элементарной очевидностью (прежде всего для тех, кто оказался внутри Утопии), но оно не стало научным. Потому что, когда наступило время научного освоения проблемы, уже наступили новые времена, это уже было начало «эры подозрения», доминирования критической теории и неомарксизма.

Это определение, понятно, не устраивало неомарксистов, прежде всего Г. Маркузе. Он переписывает определение утопии, вымарывая из него все, что может быть негативным, то есть проблему насилия. Поэтому критическая теория «не имеет никакого страха перед утопией»<sup>351</sup>. «Так называемые утопические возможности вовсе не утопичны»<sup>352</sup>.

Бэкграунд легитимизации утопии нам уже известен: это та самая логика, которая была доведена до монументального состояния Х. Аренд: ведь есть «привелигированная» нация, на которую, как всем известно, всегда можно списывать весь негатив: это русские. Нация-«студень», нация-«безграмотное болото», токсичная нация, являющаяся источником

<sup>351</sup> Из ранней статьи Г. Маркузе «Философия и критическая теория», цит. по: *Давыдов Ю.Н. Критика ... Франкфуртской школы*. С. 62.

<sup>352</sup> *Маркузе Г. Конец утопии // Логос. 2004. № 6(45).*

производства насилия на Земле. Та самая нация, которая, по Х. Аренд, испортила марксизм, сделав из него «тоталитаризм». Поэтому и факт порчи утопии – тоже вина русских<sup>353</sup>. А сама утопия здесь «ни при чем». Как и марксизм «ни при чем» (К.Э. Разлогов). Поэтому оказалась возможной ситуация, когда сегодня «утопия является важнейшим понятием новейших марксистов»<sup>354</sup>.

При этом утопия оказалась редуцированной до понятия идеала, до содержания работы «подлинной» фантазии. А идеал и фантазия – это хорошо. Это всегда хорошо. Хороша и утопия. Это просто привычки человечества мечтать о лучшем будущем. Разве это плохо?

Ответ: конечно, не плохо. Мечтать – это хорошо. Но просто мечтать – это значит мыслить в горизонте идеального. И не надо других слов, не надо «замыливать» проблему. А есть слово «утопия» – оно про другое. Про готовность во имя идеала к Большому Насилию.

Между тем Маркузе проблему именно и «замылил». И в таком виде она и была освоена наукой. Сегодняшняя наука об утопии – целиком и полностью маркузеанский проект. Под утопией понимается склонность человечества мечтать о лучшем. Так у Ф. Анисы<sup>355</sup>, Э. Блоха<sup>356</sup>, Р. Дри, Ж. Дюво, Ж. Дюрана, А. Нойзюсса, Р. Рюйе, Ф. Хинкеламмерта, Э. Голднера, Э.О. Райта.

Целиком и полностью в тональности маркузеанских сентиментальных мечтаний о несбывшихся утопиях написана новейшая обобщающая монография об Утопии известного социолога М. Физерстоуна<sup>357</sup>. Номинально книга «Планета Утопии» является интеллектуальной историей утопии. Но

---

<sup>353</sup> Ср.: «Тоталитарное господство большевиков строилось на том, что подавляло утопические устремления, благодаря которым стала возможна русская революция» – так А.В. Павлов описывает интерпретацию новейшими неомарксистами российского опыта рецепции марксизма (Павлов А.В. Утопия в новейшем западном марксизме // Вопросы философии. 2021. № 9. С. 34).

<sup>354</sup> Павлов А.В. Утопия в новейшем западном марксизме. С. 33.

<sup>355</sup> Аниса Ф. Реконструкция утопии. М., 1999.

<sup>356</sup> Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997.

<sup>357</sup> Featherstone M. Planet Utopia. Utopia, Dystopia, and Globalisation. L., N.Y., 2017.

реальная проблема книги – кризисные явления сегодняшней демократии (в частности, «трампизм») и капиталистической экономики. Она – не об Утопии, она – о капитализме как о том целом, которое пытался идеализировать Ф. Хайек. Если бы в тексте книги в словосочетаниях «утопия демократии», «утопия капитализма» вместо слова «утопия» стояло слово «идеал», она ничуть не потеряла бы, но определенно, наоборот, стала бы более осмысленной. А про идеалы надо читать не у Маркузе, а у Ильенкова<sup>358</sup>. А проблема именно Утопии у Физерстоуна оказалась не поставленной.

В Канаде есть центр изучения утопии, им издается журнал “Utopian Studies”. Там все благополучно. Мирно пишутся и публикуются статьи о том, как хорошо бывает помечтать о лучшем будущем, и какие милые обычно бывают такие мечтатели.

Удивительно, что эти настроения доминируют и у нас, в России<sup>359</sup>. Крупнейшее в России исследование об утопии, выполненное Т.С. Паниотовой<sup>360</sup>, осуществлено именно в этой тональности. Утопия – это «представление жизни в модусе возможного», выполняющее «теоретическую функцию»<sup>361</sup>. Это ошибка, и плохая. Еще раз: представление жизни «в модусе

<sup>358</sup> Хотя здесь возможна поправка: вряд ли Ильенков согласился бы с употреблением слова «идеал» в словосочетании «идеалы капитализма». Капитализм – это про другое, про идолов. Строго философски было бы так: «идолы капитализма», «идолы глобализации» и т. д. (про отличие идеалов от идолов см.: Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. М., 1968).

<sup>359</sup> Речь о том, что происходит сегодня. В советской науке внятная реалистическая позиция могла давать значимые и сегодня результаты. Прежде всего в работах Ю.Н. Давыдова, Р. Гальцевой (*Гальцева Р.А. Очерки русской утопической мысли XX века. М., 1992*). Важны обзоры Э.Я. Баталова (*Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1883; Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. М., 1989*).

<sup>360</sup> Паниотова Т.С. Утопия в пространстве диалога культур. Ростов-на-Дону, 2004.

<sup>361</sup> Близкими понимаю утопии Т.С. Паниотовой являются исследования И.В. Фроловой (*Фролова М.В. Утопия: сущность и развитие: Опыт социально-философской концептуализации: автореф. дисс. докт. филос. наук. Уфа, 2005*), В.П. Кондратьева (*Кондратьев В.П. Утопия и утопическое сознание: Опыт социокультурного анализа: автореферат дисс. канд. филос. наук. Тула, 1998*) и Л.А. Морщиной (*Морщикина Л.А. Классические и неклассические утопии в контексте социально-философских исследований: автореферат дисс. канд. филос. наук. Архангельск, 2004*). Благодушным в целом было отношение к утопии и у основоположника российской науки об утопии В. Чаликовой (*Чаликова В. Утопия и свобода: Эссе разных лет. М., 1994*).

возможного» – это мышление о мире в перспективе идеального бытия. Утопия – это иное, это насилие над миром. Каким образом в России после семидесяти лет жизни в мире Утопии надо об этом напоминать?

Поправка: работа Т.С. Паниотовой представляет собой апологию прежде всего латиноамериканской утопии, а этот вариант утопии является самым симпатичным из всех, там есть мера подлинности, но... От Маркузе все-таки лучше держаться подальше. Мы уже говорили: на текстах Маркузе нужна табличка: «Осторожно, опасность!».

Когда в конце 1970-х годов получилось прочитать две книги воспоминаний Н.Я. Мандельштам (сам факт такого чтения, напомним, в СССР был уголовно наказуемым преступлением), слегка смутили в них выпады в адрес лидеров молодежной «революции» 1968 г., во «Второй книге» это были реплики в адрес позднего Ж.-П. Сартра<sup>362</sup>. Это казалось излишним, казалось: так ли уж это важно? Сартр в принципе не представлялся очень уж интересным, и зачем тогда так уж переживать о позднем? Да и критиковать парижских студентов 1968 г. как-то не хотелось. Сейчас, когда есть возможность прочесть и позднего Сартра, и позднего Маркузе, понимаешь, насколько Надежда Яковлевна была права. Эти её выпады в адрес «лидеров» «революции» – это попытка решительного сопротивления против попыток замыливания и проблемы Утопии, и нашего опыта сопротивления Утопии. Слово Н.Я. Мандельштам – это прежде всего твердое противостояние Утопии, самое твердое в XX в. Поэтому она не смогла молчать, понимая опасность сегодняшних заигрываний с Утопией. Если есть желание поиграться, то лучше в песочнице. Играть с Утопией не надо.

Вот фрагмент одного из множества рассуждений Г. Маркузе о человеческой цивилизации и о её творцах: «Страдание, насилие и разрушение суть категории как природной, так и человеческой

<sup>362</sup> В тексте Надежды Яковлевны это выпады в адрес «Сартров и Арагонов», соблазняющих «мальчиков» с «длинными волосами» (Мандельштам Н.Я. Вторая книга. Париж, 1973. С. 588-589, 605).

действительности, беспомощного и бессердечного мира»<sup>363</sup>. То, что люди много, часто, везде и всегда ошибались, бесспорно. То, что бессердечия в этом мире очень много, тоже бесспорно. Но неужели весь человеческий мир состоит из одного только бессердечия? Неужели суть человеческой цивилизации – беспомощность, насилие и разрушение? Но, может быть, это случайно вырванная фраза, может быть, Г. Маркузе не против того, чтобы замечать в людях и что-то хорошее? Нет, именно против. «Призывы ценить все хорошее и прекрасное в этом и грядущем мире... служат репрессии»<sup>364</sup>. То есть любые призывы к тому, чтобы ценить «хорошее», служат насилию и сами являются насилием.

Эти и другие такого рода высказывания – не мелкие ошибки. Это системно. Это ситуации проговаривания позиции, причем позиции не лично Маркузе, а твердой позиции всей Франкфуртской школы. Уже в «Диалектике Просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно было сказано о жестокости «неудавшейся цивилизации» и «варварстве», «являющимся оборотной стороной культуры»<sup>365</sup>. Эти слова и есть – центр системы. Системной антропологии критической теории. Вопрос можно задать так: можно ли эти слова понимать как-то сложно? Или следует понимать так, как написано: реальный исторически состоявшийся опыт человечества *полностью* плох, вся человеческая цивилизация – это полностью неудачный проект, подлежащий ликвидации. Понимать это сложно возможности нет. Для авторов «Диалектики Просвещения» человеческая цивилизация – неудавшийся проект. И по существу это призыв к ликвидации этой цивилизации, бэкграунд которого – параноидальная ненависть к людям, к человечеству в целом. И это твердая позиция Адорно, Хоркхаймера, Бенямина, а затем Маркузе. И тогда оценка: идея Франкфуртской школы «разрыва» «исторического континуума» на «неудавшуюся цивилизацию» и «свободное общество» будущего – одно из худших изобретений в истории человечества.

<sup>363</sup> Маркузе Г. Одномерный человек. С. 496.

<sup>364</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация. С. 138.

<sup>365</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. С. 139.

Реализация этой идеи может привести, непременно приведет, к последствиям, более чудовищным, чем Освенцим и Бухенвальд. Фанатизм Адорно и Маркузе может оказаться более опасным, чем фанатизм Розенберга и Геббельса. Реальные, живые люди классикам критической теории неинтересны. В их текстах нет ничего, что говорило бы о наличии такого интереса. Нет следов этого интереса и у позднейших классиков критической теории, у Фуко, Делёза и Деррида. А именно на этом основании строится новейшая конструктивистская культурология. И тогда вывод: попытки сделать «подлинно гуманную» культурологию на одной ненависти, на аксиоматике, полностью безразличной к голосам живых людей, утопичны и опасны.

Императив живого интереса к людям и бахтинское требование слушать их голоса обязательны для гуманитарного знания. Отсюда не следует, что человечество надо непрерывно гладить по головке, как годовалого ребенка, рассказывая при этом сладкие сказки. Нет, человечество надо нещадно критиковать за множество тяжких грехов. Но надо делать это справедливо, а это значит, что среди прочего: благожелательно, мудро. Это и есть то, чем занималась Культура и продолжает заниматься. Это то, чем занималась и продолжает заниматься реалистическая культурология.

В прологе к одному из главных произведений XX в., к роману Т. Манна «Иосиф и его братья», есть сценка, где представлены точки зрения как раз на то предмет, который нас интересует, на человечество. Очень важно, что все точки зрения, кроме одной, не являются формально непротиворечивыми, а, наоборот, сплошь тонут в противоречиях. Формально непротиворечива и потому единственно тверда точка зрения ангелов, последовательно моральная и свободная от «непристойностей». Она сводится к «изумленному» и «полному упреку» вопросу: «Что есть человек, господи, и какой тебе от него прок?». По ряду реплик и комментариев мы узнаем, что, если бы было заранее известно, что «в роду человеческом будут не только праведники, но и носители зла», «царственно строгие» ангелы «никогда не



допустили бы сотворения человека». Ну а когда стало очевидным, что все совсем плохо, что человечество немедленно после своего появления стало обнаруживать готовность сползания в «бездну» и устраивать «Содомы и Гоморры», это стало «торжеством для святой рати» и «незадачей для творца», которому сразу пришлось устроить «ужасную чистку» потопом – под «давлением небес». Очевидно, что желанием ангелов была в этом случае не поверхностная «чистка», а полное восстановление во вселенной «царства строгости» и «величальной чистоты», т.е. полная ликвидация человечества как «неудавшегося» проекта, как праха земного, не способного к подлинной чистоте.

Ригоризм серафимов – это и есть ригоризм критической теории. Мера отвращения к человечеству одна и та же<sup>366</sup>.

Серафимы оказались неправы. Т. Манн четко указывает на то, в чем. Чудовищной несправедливостью была позиция серафимов в соответствии с которой они очень хорошо, даже более чем хорошо, в бинокль, видели грехи, но, встречаясь с подвигами, немедленно переворачивали бинокль и не замечали ничего.

Главным подвигом, великим подвигом человечества стало обретение способности к любопытству. Т.е. готовность к познанию, к тому, чтобы «назвать вещи своими именами». Не признать этого подвига было нельзя. О чем серафимам и было сообщено. Поняв, что это приказ, серафимы, «насупив брови», повиновались. «И только Семаил ослушался», за что и был «низвергнут».

Так состоялся «проект человечества», и так состоялся роман, «настоящим героем которого является склонная к авантюризму и благодаря авантюризму творческая душа человека». Этот роман – не сладкая сказочка о

---

<sup>366</sup> Отсюда не следует, что пролог к роману и весь роман в целом являются пародией на Адорно. Первый том тетралогии был издан задолго до того, как Адорно стал известен как философ. «Просто» дело в том, что Т. Манн гениально угадал задолго до их появления главные цивилизационные конфликты сегодняшнего дня, прежде всего конфликт реализма и «чистой» критики. Хотя впоследствии история придумала удивительнейший сюжет: уже после завершения «Иосифа» Т. Манн попытался сблизиться с Адорно. Не получилось. Анализировать этот невероятный альянс в этой диссертации возможности нет.

«всем хорошем». Нет более жестокого к человечеству судьи, чем повествователь истории Иосифа. Но нет и более любознательного и доброжелательного.

Человечество никогда не было ангельски белым<sup>367</sup>. Люди всегда ошибались и часто скатывались к пакостям. Но человечество в целом оказалось деятельным и любопытным. И поэтому смогло создать то, что получилось: мир, в котором можно жить и быть иногда счастливыми. И это – величайший подвиг из всех подвигов. Человеческий мир – благо. Абсолютное благо. В какой-нибудь будущей конституции человечества это должно быть твердо зафиксировано. В ней должны быть записаны такие слова: «Человечество в целом – благо». Так, и только так. Иное – малодушие на грани с подлостью, чреватое Большим Насилием<sup>368</sup>.

Почему защита людей от критики ангелов так точна? Потому что это справедливые слова. Потому что всегда и везде надо сохранять способность к адекватности, а в социальном мире это значит: сохранять способность к мужеству быть справедливым. Сошлюсь еще на одно великое произведение Культуры с большой буквы, на «Золушку» Е. Шварца, где есть невероятная сцена, когда мальчик-еще-не-волшебник берет в руки счеты и начинает считать меру несправедливости в ситуации здесь-и-сейчас. Эти счеты Шварц придумал уже после завершения сценария фильма про Золушку и вставил не без усилия уже в ходе съемок, а это была осень 1946 г., как раз те дни, когда работал трибунал в Нюрнберге. Мужество, по Шварцу, – это прежде всего

<sup>367</sup>Чистое белое неинтересно. Сам поиск «чистого белого» и «чистого черного» неинтересен. В одной из речей конца войны Т. Манн говорил о том, что нет «двух Германий», из которых одна злая, а вторая добрая в «белоснежном платье», а есть одна, пошедшая по ложному пути. Это тоже ответ Адорно. Он искал именно ангельскую белизну. А, не найдя, проклял все человечество в целом. Поиск чистой ангельской белизны опасен. Паскаль: «Человек ни ангел, ни животное. К несчастью, тот, кто хочет стать ангелом, становится животным» (*Паскаль Б. Мысли*. М., 1995. С. 267). Это и про Адорно тоже. И про всю конструктивистскую культурологию.

<sup>368</sup>Поэтому дополнением к словам о человеческом опыте как о благе в «будущей конституции» может быть дополнение: «Во Всеобщую декларацию прав человека следовало бы внести пункт об уголовной ответственности за пропаганду марксизма» (*Матизен В.Э. Постулаты марксизма и практика лагеря // Марксизм: Pro и Contra*. М., 1992. С. 25). Похожее предложение в статье В.П. Лебедева (*Лебедев В.П. «Прав в деталях и велик в своих заблуждениях...» // Там же.*).

способность никогда не забывать про счеты и всегда считать, считать и считать меру справедливости<sup>369</sup>. Вот эта работа и есть то, что спасет от пришествия нового фашизма. А не паникёрство и истерика Адорно и Маркузе – это как раз то, что загонит человечество в новую яму<sup>370</sup>.

Маркузеанский путь – это путь в Утопию. Не игрушечную, которую см Маркузе и нарисовал, а в настоящую, где будет непременно реализована главная маркузеанская мечта: поделить людей на белых и на черных, где белые – те, кто состоят из одной свободы, без примесей. А куда остальных, неспособных к тому, чтобы состоять из одной сплошной готовности к перманентному бунту? Куда их девать, если они не годятся для светлого будущего? Не будет ли единственным выходом строительство нового Аушвица? Правда, таких «аушвицов» придется строить много, ох как много. Потому что белых мало, единицы. Все остальные – недолюди для Маркузе и Фуко. Тысячи «Аушвицов»? Есть основания полагать, что такая перспектива не остановила бы ни Маркузе, ни Фуко. А проблема в том, что все западное гуманитарное знание сегодня – проект «фуколдианский». И тогда

<sup>369</sup> На теориях справедливости останавливаться подробно не будем. Решающий вопрос понятен: возможна ли современная теория справедливости? Ответ совсем не очевиден. В самом авторитетном исследовании справедливости, в книге Д. Ролза (*Ролз Дж. Теория справедливости*. Новосибирск, 1995), справедливость попадает под защиту, но при этом ссыхается до состояния бесплатного приложения к демократическим процедурам, о ней как таковой заботиться нельзя. Стремиться к справедливости нельзя по той же причине, по которой нельзя стремиться к истине. Ответ: можно. Замечательным доказательством правоты «не волшебника» Шварца является апология постмодерна Ф. Лиотара. На пике релятивистской логики и риторики вокруг языковых игр он вдруг вспоминает что-то и отчетливо заявляет: справедливость нужна. Истина не нужна, вообще все старье можно выкинуть, но без справедливости нельзя. «Нужно идти к идее и практике справедливости» (*Лиотар Ф. Состояние постмодерна*. С. 157). Как можно соединить отказ от больших метафизических нарративов с метафизикой справедливости, непонятно. Но сам сюжет «поворота» постмодерна к справедливости интересен. Симптоматичен. Интересная и допустимая реалистическая и современная теория справедливости предложена недавно О. Хёфффе (*Хёфффе О. Справедливость. Философское введение*. М., 2007).

<sup>370</sup> За Маркузе сразу пришел Фуко. И сделал именно то, к чему и призывал Маркузе, провел черту между новым человечеством, белым и пушистым, и старым. А на месте черты вырыл гигантский непроходимый ров. Весь исторический опыт человечества для Фуко – мертвая гнилая (и токсичная) помойка, от которой надо держаться подальше. У Маркузе были только общие слова, а Фуко сделал из маркузеанства большое и хорошо упакованное гуманитарное знание. От искушения пойти за Фуко гуманитарии удержаться не смогли. И идут.

маркузеанский. И тогда утопический. Сплошная системность новейшей гуманитаристики – еще один опасный признак. Это все более и более отчетливые контуры тоталитаризма, прямого спутника Утопии.

Системность – ключевое слово в понимании и утопии, и тоталитаризма. Находишься внутри Утопии, мы этого не понимали. Нам казалось, что советская Утопия является тотально системным целым, мы не замечали сбоев, внесистемных явлений, а их было множество, они были регулярными. Самая главная «ошибка» советской Утопии было то, что она сохранила в основном Культуру с большой буквы. В итоге советский вариант марксистской утопии оказался полу-системой, гетерогенным множеством – так, кстати, это было и у самого Маркса. В начале своего пути он в «Немецкой идеологии» сказал, что все человеческие идеалы – не более чем «симптомы» классовых противоречий и инстинктов<sup>371</sup>. Эти слова, будь они превращены в параметры унифицированного жизненного мира, давно привели бы к исчезновению Культуры и к вымиранию человечества. Если они верны, то все, что создано до сих пор человечеством, должно быть выброшено на свалку. Но сам Маркс, произнеся это, не посягнул на то, чтобы перечеркнуть ценность классического искусства, а вслед за этим и Культуры в целом.

Реальный марксизм Маркса не равен догме формул «Немецкой идеологии», он структурно сложнее, он является онтологией, устроенной не строго унифицированно, а гетерогенно. Там очень много чего от «духа» XIX в. Маркс не выбросил искусство на свалку потому, что был к нему нежно привязан, и поэтому его твердость в отказе от идеалов оказывается безнадежно половинчатой, испорченной ссылками на классиков литературы. Позже по мотивам Маркса Ленин скажет о «двух культурах» рабов и господ, т.е. о лживости и ненужности любых текстов не-рабов, но при этом сам

---

<sup>371</sup>«Призвание, назначение, задача, идеал» никакой собственной «творческой силой» не являются, в действительности они есть лишь «выражения и симптомы» «условий существования господствующего класса» (Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. М., 1955. С. 420-421).

Ленин вслед за словами о двух культурах сказал и о необходимости беречь «все, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры». Это противоречие, а точнее, гетерогенность марксизма как жизненного мира, спасло всех нас от вымирания, и не только духовного. В советских школах каждый школьник учил наизусть ленинские проклятия непролетарской культуре, а вслед за этим стихи Пушкина; а в вузах сохранилась в неизменном виде вся структура «старого» гуманитарного знания, включая такой атавизм, как «классическая филология». «Классическая» чья? Рабов? Нет, конечно, просто классическая. То есть то, что было отвергнуто на словах, «всечеловеческие идеалы» и «всечеловеческая классика», продолжало воспроизводиться во всех институтах знания. Освоение классического искусства в СССР продолжало оставаться фундаментом всех видов образования. И в теории та же гетерогенность сохранялась. Окрик Ленина о «детской болезни левизны» одним из своих следствий защитил классику. Марксизм в эстетике провозгласил принцип «социалистического реализма», но при этом продолжал возиться с классической эстетикой, как-то худо-бедно сколачивая из эстетики Аристотеля и «Манифеста коммунистической партии» гибриды, которые и оберегали классику от угроз ликвидации.

Нас всех спасло то, что за культуру в сталинском СССР отвечал не Беньямин<sup>372</sup>, а сентиментальный интеллигент из XIX в. и в молодости товарищ Н.А. Бердяева А.В. Луначарский. Хотя, конечно, важнее то, что интеллигентские привычки из того же XIX в. были у реальных вождей, у Ленина, Троцкого, Бухарина, даже и у Сталина с его верой в поэтическое «мастерство». Спасло то, что какие бы идеологические ветра ни дули наверху, в России на уроках в начальной школе всегда учили наизусть Пушкина, а время от времени происходили и вовсе невероятные вещи, например, включение в школьную программу Достоевского.

<sup>372</sup>В «Московском дневнике» Беньямина прямо осуждается принятый в СССР курс на «популяризацию культурных ценностей» (Беньямин В. Московский дневник. М., 2012. С. 87). Это «реставрационное явление». Да, это слом в системе. Это и спасло.

Это и есть ответ. Достоевский тут очень кстати. Потому что самая простая и краткая формулировка «нашего ответа» на «политическом процессе» над Культурой по существу такова: «Красота спасет мир». И это самый точный и фундаментальный ответ, «наш ответ Бенъямину». Все катастрофы XX в. доказали это твердо и определенно. Конечно же, спасала и спасет человечество вера в разум, в неубиваемость человеческой способности решать трудные задачи (и находить их, «любопытство» по Т. Манну). Но «аксиому Достоевского» про красоту это не отменяет. Дело в том, что рациональности нельзя научить методом простой её трансляции. Она усваивается и воспроизводится только через Культуру, т.е. в том числе и через Красоту. Подлинно трудные задачи без Пушкина, Шекспира и Моцарта не решить. Мы решили трудную задачу выживания в XX в. в том числе потому, что мужество и оптимизм, необходимые для выживания, мы находили в Культуре. А отказ модных трендов XX-го и начала XXI вв. от Культуры по предписанию Бенъямина, Адорно и Фуко – простая слабость, отдающая слабого на растерзание параноидальным страхам.

Шестеренки механизма тоталитарной Утопии в её советском варианте сломались от осколков Культуры, в этом автор диссертации согласен с Бенъямином. Поэтому, пытаясь уговорить человечество еще на одну попытку осуществления той же Утопии, западное гуманитарное знание принимает меры для реализации такой цели. Ликвидация Культуры – необходимое условие этого эксперимента. Таков завет Бенъямина, такова твердая вера конструктивисткой культурологии.

\* \* \*

Можно попытаться прагматику общего порядка сделать чуть более прагматичной, экономической, хозяйственной, считаемой на счетах.

Нет сомнений, что в «Немецкой идеологии» Маркса много правды. Классовый инстинкт существует. Еще более очевидно реальной проблемой является существование классовых конфликтов. Человеческий мир социально несправедлив, и мера этой несправедливости должна быть

уменьшена. Но Маркс был неправ в том, что полагал все конфликты классово предопределенными, что после революции из человеческого мира исчезнет насилие. Нет, не исчезнет. Иван Иванович и Иван Никифорович всегда найдут повод для ненависти. И количество конфликтов после революции и установления равенства понизится ненамного. Процентом на десять. В этом числе учтена и установившаяся в будущем гендерная справедливость. И расовая.

Иначе говоря, девять десятых конфликтов никакого отношения к расовым, гендерным, классовым противоречиям не имеют. Реальная повседневная жизнь человека состоит из непрерывной череды конфликтов, на микроуровне их сотни в день. В каждом акте коммуникации есть множество микроконфликтов. И это конфликты не классовые, не гендерные и не расовые. Установление классовой, гендерной и расовой справедливости эти конфликты не разрешит. Конфликт вокруг немытой посуды на кухне классовым равенством не разрешим. А именно такие конфликты образуют девять десятых нашей жизни, повседневной «текучки».

Количество конфликтов прямо пропорционально значимости бытия. Степени плотности ряда конфликтов пропорциональна плотности практики социального творчества, разрешающего эти конфликты. И тогда получается, что девять десятых социального и антропологического бытия не регулируются инструментами модерных онтологии и эпистемологии. Регулировка классовых, гендерных и т.д. конфликтов может улучшить качество периферии бытия. Середина бытия марксистскими и фрейдистскими инструментами не регулируется. Это то, что регулируется Культурой.

Отсюда бухгалтерия. Нам предлагается обмен. Предлагается построить новый мир, в котором, возможно, в далекой перспективе будут решены (что очень неочевидно, есть вероятность, что произойдет обратное) несколько периферийных конфликтов. При этом в том же будущем велика вероятность того, что мир попадет в состояние, более тоталитарно устроенное, чем это

было в СССР. При этом уже сейчас, для того, чтобы получить доступ к эксперименту, из нашего мира будут изъяты: жертвенность, понимание, взаимопомощь, дружба по-русски (с полным доверием и взаимопониманием), любовь в сколько-нибудь серьезном понимании этого слова, традиционная семья, институт материнства (т.е. ласковые руки матери уже никому никогда не помогут), личность и её прерогативы, в особенности право личного выбора меры свободы, счастливый смех, вообще счастье само по себе, счастье встречи с музыкой, счастье попеть в хорошей компании, и т.д., еще много чего. Все это перечисленное – инструменты, которые позволяют нам гасить подавляющее большинство конфликтов повседневного бытия. Без них конфликты вспыхнут пожаром, решать их придется в судебном порядке. Предлагая помочь человечеству в решении одной десятой проблем, модерное знание требует от него отказа от способности решать оставшиеся девять десятых.

Здесь вопрос: зачем? Стоит ли право на безумный эксперимент всех жертв? Нас уговаривают отказаться от всего многообразия красок этой жизни, от права на радость движения навстречу этому многообразию, от счастья. А что взамен? Право на бунт? Черно-белый мир с лагерным распорядком? И все? Всё. Не кривобокая ли экономика? Очень кривобокая. Не обмен, а жульничество, сопровождающееся тактиками табуирования серьезности проблемы, прямым подавлением сопротивления. По Беньямину-Адорно-Маркузе-Лакану-Фуко-Делёзу-Жижкеу человечество до сих пор жило плохо, очень плохо, поэтому весь его опыт подлежит отмене, память о нем – стиранию; в пробирке следует создать новое человечество, способное к бунту, новую расу «подлинно свободных». Ответ очевиден: это – еще одно лицо Большой Утопии. Еще одна ипостась тоталитаризма, путь к новому Освенциму. Под разговоры о «множественности модерностей» и «путь к Другому» нам предлагают новый лагерный барак. Вместо мира, устроенного сложно, фундаментально плюралистично, многообразно, с множественностью пересечений горизонтальных и вертикальных силовых



линий, предлагается выстроить мир однородный, элементарно структурированный, тотально единообразный.

Так сложился итог нашей попытки защиты «Культуры с большой буквы». Он таков: надо защищать Культуру. Потому что Культура – и есть то, что наиболее стойко противостоит Утопии. Культура – фабрика производства фундаментального плюрализма. Именно поэтому так велика ненависть к Culture в новейшем гуманитарном знании. Именно из этой ненависти вырастают слова модных идеологов о необходимости разрушить «сам храм национальной и наднациональной культуры»<sup>373</sup>. В этих словах – признание роли Культуры в сопротивлении Утопии. Культура с большой буквы – главный враг маркузеанства, фуколдианства и конструктивистской культурологии. Есть и иные бастионы сопротивления. Но главный – Культура.

На неё и надежда. Мы в России. У нас самый большой интеллектуальный опыт осмысления Утопии. И мы знаем, что такое терять надежду. И знаем, что спасала и давала веру в надежду Культура.

Отсюда и ясность в нашей работе: реалистическая культурология, которая берет под защиту Культуру, – хорошее дело.

\* \* \*

Вывод п. 2.4.:

В перспективе проблемы утопии появляются основания говорить о прямых угрозах бытию человечества, исходящих как от конструктивистской культурологии, так и от конструктивистского знания в целом.

---

<sup>373</sup> Платт К.М.Ф. Зачем изучать антропологию? С. 15. К. Платт очень гордится тем, что «флагманами» борьбы с Culture стали «американские университеты».

## Глава 3. Идея культуры и идея Культуры

### 3.1. Диалектика высокого / низкого в Культуре<sup>1</sup>

Теоретическая защита Культуры с большой буквы, предпринятая во второй главе диссертации, должна быть дополнена еще одним сюжетом. Все четыре параграфа второй главы являются ответом на общее обвинение Культуры в насилии. До сих пор вопрос стоял именно в общем плане. Объектом насилия, исходящего от Культуры, для Бенямина, Маркузе, Адорно, Фуко, Делёза является общество в целом. Именно это обвинение является фундаментальным, именно на него надо отвечать в первую очередь, что и было сделано во второй главе. Но у этого обвинения есть частная модификация. Оно формулируется так: «Культура с большой буквы» является насилием над «малой» культурой, над той культурой, которая живет не в заоблачной выси роскошных кабинетов элит и не в тишине академических библиотек, а внизу, на улице, в повседневной жизни народных масс. А, если Культура – репрессия (в терминах А.Я. Флиера), то в этом аспекте «Культура с большой буквы» оказывается субъектом репрессии по отношению к «малой» культуре.

Факт этот полагается само собой разумеющимся и бесспорным. Когда К.Э. Разлогов говорит, что «в 1950- гг. в Великобритании первые культурологи обнаружили, что культуру английского рабочего класса следует рассматривать не как “недокультуру”, а как другую культуру»<sup>2</sup>, он опирается именно на общеизвестность истории великого извечного противостояния Культуры-деспота и подлинной культуры народных масс. В этих словах есть неточности, но есть и хорошая важная идея, вытекающая из метафоры «недокультура» (отсылающая к известному слову «недочеловек», “*untermensch*”): в оптике этой метафоры получается, что главным

<sup>1</sup> Материалы параграфа представлены в статье: *Мартынов В.А.* Метод и время. Статья третья: О методологических канонах и «практиках необязательных спекуляций» // *Вестн. Ом ун-та.* 2019. Т. 24. № 2.

<sup>2</sup>*Разлогов К.Э.* Предисловие // *Теоретическая культурология.* С. 4.

историческим подвигом культуральных исследований было дело защиты «низкой» культуры от высокомерного деспотизма культуры «высокой».

Эта идея в основных чертах соответствует той картине, которая сложилась в рамках некой специальной научной дисциплины. Эта дисциплина называется “Studies of Popular Culture”. На сегодня это практически целая наука, со своими институтами, функциями производства и контроля, со своими канонами и методологическими стандартами, в рамках которой осуществляются ежегодно множество исследований.

Посмотрим на неё внимательно. Прежде всего на параметры дискурса. Первый очевидный вопрос: является ли удачным главный термин «популярная культура»? Не слишком ли размыт, приблизителен предикат «популярность»? Важна разница между английским и русским контекстами. Вот мы перевели английское слово ‘popular’ русским словом ‘популярный’. Это выглядит само собой разумеющимся решением, а как иначе? Но дело в том, что значение английского слова ‘popular’ соответствует еще одному русскому слову, ‘народный’. А как тогда перевести на английский язык русское слово ‘популярный’, чтобы это было семантически точно? Сложно. В английском языке нет двух слов для фиксации различия значений. Тогда неизбежна путаница. А мы привыкли строго различать указания на то, что людей объединяет и на то, что разъединяет, и путаница нас смущает. «Дефиниции народной, популярной и массовой культуры не получают здесь [речь идет об одной модели, репрезентативной для всей науки studies of popular culture – В.М.] характеристик, исходящих из единого основания, что не позволяет их сопоставлять и, напротив, приводит к частым семантическим подменам... понятий массового, народного, популярного»<sup>3</sup>.

Это факт языка, его можно преодолеть. Но стремится ли к этому новейшее знание? Или эта путаница оказывается удобной?

---

<sup>3</sup> Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. М., 2006. С. 79.

Остроту проблеме добавляет то, что есть ситуация вторжения русской языковой и культурной традиции в англо-американскую и есть регулярная практика адаптации, нормирования англо-американских культурных норм по «русскому знаменателю». Речь идет о практике ассимиляции и усвоения той культурной онтологии, которая была предложена М.М. Бахтиным в его книге о Рабле. А практика эта существует, и она фундаментальна и для западного современного знания в целом, и для исследований популярной культуры в особенности.

Одной из самых ранних книг из корпуса сегодняшней «классики» дисциплины *studies of popular culture* была книга крупнейшего гуманитария планеты<sup>4</sup> П. Бёрка «Популярная культура в Европе раннего Нового времени»<sup>5</sup>. Она важна, прежде всего, как значимый этап канонизации на Западе М.М. Бахтина. Происходит это интересно: в тексте книги имени Бахтина вообще нет, но в одной из ссылок говорится о его «бриллиантовом, но проблемном подходе»<sup>6</sup>. Это очень забавно. Подход «бриллиантовый», но в основном тексте книги он даже не упоминается. Это можно было бы понять так, что для П. Бёрка в 1960-1970-е идеи Бахтина были не интересны. Но дело-то как раз в том, что это не так. Более того, всё в точности до наоборот. Кульминацией книги Бёрка является глава о карнавале, причем смысл карнавала излагается в параграфе с названием «Перевернутый мир», т.е. по Бахтину (хотя и поверхностно)<sup>7</sup>. Такая вот странная рецепция. В самом главном, в концептуальности, книга П. Бёрка откровенно вторична по отношению к Бахтину, при этом Бахтин формально хвалится, но при всем этом в книге его как бы и нет. Виртуозная эквилибристика!

Но хуже другое. Главная проблема книги П. Бёрка в том, что теории «популярности» в ней нет. Говоря о «популярной культуре», Бёрк чаще всего имеет в виду фольклор. Но иногда речь идет о простом количестве, о

<sup>4</sup> Монографий, изданных П. Бёрком, несколько десятков. Если посчитать переводы, получаться многие и многие десятки. П. Бёрк – академик Европейской академии.

<sup>5</sup> *Burke P. Popular Culture in Early Modern Europe. N.Y., San Francisco, L., 1978.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, P. 315.

<sup>7</sup> Главное в карнавале, по П. Бёрку, – «еда, секс, насилие» (*Ibid.* P. 186).

большем/меньшем количестве популярности, и тогда популярность как традиционная народность смешивается с массовостью. И тогда напрашивается такое соображение: попытка П. Бёрка спрятать свою зависимость от Бахтина помешала ему выйти к внятной теории. Большая степень внимания к слову Бахтина могла бы помочь выбраться из путаницы.

А затем крупнейший теоретик популярной культуры Дж. Стори в одной из обобщающих монографий<sup>8</sup> целую главу называет “Popular Culture as Folk Culture”. А затем другой теоретик, М. Бротман, без оговорок переносит аналитику фольклора в аналитику сегодняшней массовой культуры. Это оказывается возможным в том числе и благодаря отсылке к Бахтину. Благодаря тому, что Бахтин мыслится общепризнанным классиком и в изучении традиционной культуры, и современной массовой. «Бахтинский анализ конституирует теоретическую систему, которую не только можно, но и необходимо применить к анализу сегодняшней популярной культуры»<sup>9</sup>. Благодаря Бахтину М. Бротману удастся выстроить сразу две теоретические модели, поэтому в книге две главы написаны по мотивам Бахтина<sup>10</sup>.

То, что Бахтина много читают и цитируют в Англии и Америке, хорошо. Но, к сожалению, цитируют иногда для прикрытия простой теоретической путаницы.

Само понятие «популярная культура», о чем оно? Популярный певец Майкл Джексон – это популярная культура? Очевидно, да. Более того, как бы именно для этого и похожих случаев понятие и было изобретено. Это настолько обычно, что родным и привычным стало слово «поп». Мы говорим: «поп-певец», «поп-певица». А потом говорим: «поп-культура». Это и есть нормальная форма употребления понятия «популярная культура».

<sup>8</sup> Storey J. *Inventing Popular Culture: From Folklore to Globalization*. Oxford, 2003.

<sup>9</sup> Brottman M. *High Theory/Low Culture*. N.Y., 2005. Близкие М. Бротману взгляды на популярную культуру через оптику «по Бахтину» представлены в работах: Hutcheon L. *A Poetic of Postmodernism: History, Theory and Fiction*. N.Y., 1988; Pechey G. *Modernity and Chronotopicity in Bakhtin // The Context of Bakhtin*. L., 1998, и в коллективной монографии: *Bakhtin and Cultural Theory*. Manchester, 1989.

<sup>10</sup> Одна глава посвящена футболу, который тоже интерпретируется «по Бахтину».

Понятие «популярная культура» – это прежде всего история об этом, о Майкле Джексоне и Мадонне.

И вдруг оказывается, словесные и внесловесные жанры, восходящие к глубокой древности, живущие тысячи лет, – это то же самое, что песенки Мадонны? И нет разницы между словом, где в принципе нет места ни для какого кривлянья и словом, почти из одного кривлянья состоящего?

Такое смешение некорректно. Фольклор и современное массовое художественное творчество – это фундаментально различные типы творчества, смешение которых недопустимо.

П. Бёрк разделяется с этой проблемой очень легко. В другой книге, намного более поздней, он говорит о том, что изучать народную культуру нужно. Но, оказывается, не всегда. Плохо, когда «история народной культуры отдается на откуп антикварам, фольклористам и антропологам»<sup>11</sup>. Вот так. Фольклористы – это антиквары, почти старьевщики<sup>12</sup>. Вопрос: а почему фольклористика – это плохо? Это, между прочим, наука, и хорошая, нужная. Которая многое сделала для того, чтобы не было путаницы в важных вопросах. Так, художественная литература немислима без работы фантазии, тогда как для фольклора, как показал В.Я. Пропп, о вымысле говорить вообще не приходится. Так, в сказке за каждым поворотом «фантазии» стоит реальность, а именно структуры архаических обществ<sup>13</sup>. И о художественном творчестве в обычном понимании тоже говорить не приходится, это показали еще ранние структуралисты пражской школы (параллельно тоже раннему структурализму Проппа), прежде всего П.Г. Богатырев<sup>14</sup>. Именно поэтому в фольклористике давно уже не принято оценивать «художественное

<sup>11</sup> Бёрк П. Культуральная история. С. 34.

<sup>12</sup> Есть интересный пример теории массовой культуры, где бёрковское сомнение в серьезности работы фольклористов доведено до немислимой крайности. Если у Бёрка фольклористы – «антиквары», то у В.Н. Сырова они вообще все поголовно жулики. Фольклор, которой они изучают – их собственное изобретение, поскольку «нет и никогда не было никакой “народной” культуры» – Сыров В.Н. Массовая культура: мифы и реальность. М., 2010. С. 288.

<sup>13</sup> См.: Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки. М., 2001; Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1996.

<sup>14</sup> Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

совершенство» народных произведений. Тогда как для литературы действует обратный принцип: не оценивать тексты нельзя. Как нельзя не оценивать тексты популярной культуры. Отсюда и вытекает, что не отличать фольклор от литературы нельзя, смешивание категорически недопустимо.

После осуждения «фольклористов-антикваров» П. Бёрк продолжает: «И только в 1960-е годы группа академических историков, преимущественно – но не полностью – англофонных, обратилась к исследованию народной культуры»<sup>15</sup>. Так в недавно написанной книге он оправдывает свою раннюю книгу о народной культуре. Тем самым заявляя, что нежелание считаться с «фольклористами-антикварами» для культуральных исследований является принципиальным. То есть принципиальной является теоретическая путаница.

Т.е., иначе говоря, Бахтин оказался классиком новой «науки» о популярной культуре вследствие грубейшей ошибки, по причине неумения и нежелания внимательно читать его книгу. Получается, что радоваться поклонам в адрес Бахтина, раздаваемым теоретиками популярной культуры, не стоит. Активное цитирование Бахтина здесь небескорыстно. На Бахтина взваливается нагрузка ответственности и за термин «популярная культура», и за все грехи теории. Именем Бахтина теоретики дисциплины *studies of popular culture* просто прикрывают собственную теоретическую беспомощность.

А теперь о совсем неблагоприятных следствиях этой беспомощности.

Самым активным теоретиком, размышляющим о массовой культуре у нас, в России, является В. Куренной. Основы его теории массовой культуры изложены в книге «Философия фильма». Но в книгу вошло не все. Важнейшие опорные моменты всей конструкции наиболее решительно сообщены В. Куренным устно, в сетевом формате. В 2014 г. на сайте популярного форума «Постнаука» была выложена яркая лекция «Функции массовой культуры». Основы теории изложены кратко и монументально. Теория же предельно радикальна, она обо всем, о свободе. Её суть:

---

<sup>15</sup> Бёрк П. Культуральная история. С. 34.

«Массовая культура – это пространство эмансипации культуры»<sup>16</sup>. Полный смысл этих слов будет изложен ниже, пока, забегаая вперед, скажем, что, по В. Куренному, в «высокой» культуре свободы нет, это «пространство манипуляций». В слове Гёте – только одна несвобода, а вот массовая культура – пространство свободы. Массовая культура – это регулярный механизм, производящий «эмансипаторный эффект». Так вот оказывается, что в науке именно «Бахтин выразил эмансипаторный эффект массовой культуры»<sup>17</sup>.

Степень научной некорректности этих слов запредельна. У Бахтина нет ни слова о массовой культуре. «Народная культура» из книги Бахтина о Рабле никакого отношения к современной массовой культуре не имеет. Вычитывать из Бахтина культ Мадонны и голливудского боевика варварски некорректно. Оправдывает В. Куренного отчасти то, что не он сам это придумал. Он взял привязку современной теории массовой культуры к Бахтину из американских учебников и монографий. Но оправдывает очень мало. Мы в России, где книгу Бахтина о Рабле знает почти каждый гуманитарий, и где её можно прочитать без перевода на английский, не соприкасаясь с путаницей значений слова “popular”.

<sup>16</sup> Куренной В. Функции массовой культуры // ПостНаука. 2014. URL://http://youtube.com/watch?v=Jlvulr45xGo&ab-channel=ПостНаука (дата обращения 20.08.2022).

<sup>17</sup> Там же. В связи с «теорией» «эмансипаторной функции» массовой культуры. В. Куренной не открывает здесь ничего нового. Об этом давно сказано Дж. Фиске, которую Шапинская интерпретирует следующим образом: Дж. Фиске рассматривает популярную культуру «не как пространство конформизма, но как зону производства сопротивления» (Шапинская Е.Н. Очерки популярной культуры. М., 2008, 34). Комментарий: с В. Куренным Дж. Фиске объединяет (отметим здесь, что В. Куренной на Фиске не ссылается; его оправдывает то, что Фиске не ссылается на Беньямина, у которого Фиске очевидно заимствует идею «эмансипаторности» масскульты) не только идея массовой культуры как пространства свободы, но и ссылка на Бахтина в качестве решающего аргумента. Центральной в книге Дж. Фиске является глава, повествующая о низовой телесности и карнавальных радостях и представляющая собой изложение книги Бахтина о Рабле (глава “Offensive Bodies and Carnival Pleasures” в кн: Fiske J. Understanding Popular Culture. L., N.Y., 1989. P. 69-102). Это поразительно: и смысловые совпадения, и роль Бахтина. Но и возражение очевидно: теоретическая путаница вокруг главных терминов в “studies of popular culture” настигает и автора теории о массовой культуре как «зоне сопротивления» и мешает принять её, так же, как мешает согласиться с Е.Н. Шапинской в том, что эта теория «подробно разработана» (Шапинская Е.Н. Указ. соч. С. 34). Дж. Фиске ошибается, и его ошибка та же, что и у В. Куренного (подробнее об учении Дж. Фиске ниже).



Но все-таки: неужели в общей теории популярной культуры нет отчетливого понимания того, что традиционное народное творчество нельзя смешивать с тем, что становится популярным в народной среде, попадая туда (и поддерживается там регулярным образом) извне, из СМИ?

Прежде всего, скажем, что теория есть. И понятно, какая. Вся теория популярной культуры – прямой подарок из Бирмингема, от культуральных исследований. Вариант общей теории популярной культуры Дж. Стори<sup>18</sup>, является простым дополнением к учебнику по культуральным исследованиям. Здесь опять точен Г. Блум: «Мне известно, что сейчас в силе своего рода тайный союз между популярной культурой и тем, что называется “культурной критикой”»<sup>19</sup>. Корреляция двух теорий – свидетельство этого «тайного союза». Большие обобщающие труды по теории популярной культуры тоже прямо соотносятся с культуральными исследованиями<sup>20</sup>.

Но при этом: центр теории у исследований популярной культуры свой, обособленный. Важнейшие принципиальные решения были приняты в этом центре самостоятельным образом. Получилось это в процессе решения институциональных проблем.

В 1973 г. в одном из университетов штата Огайо был открыт Департамент популярной культуры. Надо понимать смысл этого события в контексте американской системы образования. Она в своих основаниях очень консервативна. Это следует хотя бы из того, что за прошедшие пятьдесят лет других факультетов и департаментов популярной культуры в Америке не появилось. До сих пор право выдавать дипломы бакалавра и магистра по специальности «Популярная культура» имеет только Университет в Огайо. В

<sup>18</sup> Storey J. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. L., N.Y., 2018. Сама структура теории популярной культуры изоморфна структуре культуральной теории: в книге Дж. Стори о популярной культуре порядок глав – тот же, что в учебниках по культуральным исследованиям.

<sup>19</sup> Блум Г. Указ. соч. С. 50.

<sup>20</sup> *A Companion to Popular Culture* / Ed. by G. Burns. Oxford, Malden, 2016; *Strinati D. An Introduction to Theories of Popular Culture*. L., N.Y., 2004; *Miklitsch R. Roll Over Adorno. Critical Theory, Popular Culture, Audiovisual Media*. Albany, 2006; *Takacs S. Interrogating Popular Culture*. N.Y., L., 2014.

этом контексте становится понятным, что факт появления Департамента популярной культуры – это подвиг. Чей? Одного человека. Р.Б. Брауна. А еще в 1967 г. он создал «Журнал популярной культуры» (“The Journal of Popular Culture”), а затем издательство “Popular Press”, а затем «Библиотеку популярной культуры» и Ассоциацию популярной культуры. И тогда понятно, что Р.Б. Браун не мог не стать не только отцом-основателем академических исследований популярной культуры, но практически единоличным хозяином всей науки.

И тогда понятна ситуация: его слово – и есть теория. Книги с названием «Теория популярной культуры» он не написал, но написал статью о том, на чем должно основываться определение популярной культуры<sup>21</sup>. Эта статья является сегодня чем-то вроде евангелия науки о популярной культуре.

Все попытки определить массовую культуру, отделив её понятие от «высокой» культуры, от фольклора и от популярности как от количественного признака Р.Б. Браун категорически отвергает: «Все уровни культуры [под «уровнями» имеются в виду «низкая», «высокая» культуры и фольклор – В.М.] искажены оптикой снобов [«антикваров» П. Бёрка – В.М.] и предрассудками. Нет жестких линий, отделяющих один уровень от другого»<sup>22</sup>. «Все элементы нашей культуры (или культур) тесно связаны и не являются взаимоисключающими друг друга. Они составляют один длинный континуум»<sup>23</sup>.

После этих слов о «континууме» никакая серьезная работа по уточнению понятий «массовости», «народности», «популярности» невозможна. Новейший академический «хэндбук» по популярной культуре заканчивается заявлением о том, что в будущее наука о популярной культуре может идти, только руководствуясь «центральным концептом» Р.Б. Брауна о

<sup>21</sup> *Browne R.B. Popular Culture: Notes Toward a Definition // Popular Culture Theory and Methodology. A Basic Introduction / Ed. by H.E. Hinds, J. M. Motz. Madison, 2006.*

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 20.

<sup>23</sup> *Ibid.* P. 21.

«континууме»<sup>24</sup>. Проблема определения границ основных понятий этим закрывается. Теория популярной культуры остается верна завету Р.Б. Брауна.

И тогда это оценка. Пока предварительная оценка теоретического уровня новой науки о популярной культуре. Это еще один случай теории о деревьях, которые растут каждое само по себе, не являясь лесом (см. п. 1.1.). Еще раз: смешивать фольклорные произведения с литературными категорически недопустимо. Смешивая все в кучу, мы антиисторично подрезаем архаику под современность. Гибридные случаи есть, но их мало, никакого континуума они не создают. А понять эти гибриды можно только тогда, когда творческие принципы будут разделены, когда фольклор как тип творчества будет понят принципиально, на контрасте с письменной литературой. Точно также надо решать и проблему гибридов «высокого» и «низкого»: это драматический диалектический синтез, а не каша сгустков «континуума». И уж тем более нельзя смешивать слово «популярность» в значении простого количественного признака со словом «народность». Между тем как в теории «континуума» все смешалось<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Marsden M.T. Culture Wars, the Academy and Future Directions for the Study of Popular Culture // A Companion to Popular Culture / Ed. by G. Burns. Oxford, 2016. P. 548.

<sup>25</sup> И совсем плохо получается, если эта путаница принимается в качестве догмы и затем подвергается вторичной концептуализации. Так, М.В. Рахимова вначале принимает в качестве твердого факта отождествление Р.Б. Брауном популярной культуры и фольклора. Затем «тождество» популярной и массовой культур «оправдывается синонимичностью понятий «mass» и «popular»» (Рахимова М.А. Концепт популярной культуры в современной англо-американской культурфилософии: философско-эстетический концепт: автореф. дисс. канд. филос. наук. М., 2009, 10), и тогда британский фольклор XIV оказывается в третьей главе её диссертации «генотипом» массовой культуры США (Там же. С. 21). Но это только прелюдия к «теории» культуры США, для понимания которой исходной принимается следующая аксиома: «Популярная культура рассматривается как эстетический и социокультурный «продукт» Америки» (Там же. С. 11). А затем под этот тезис подводится еще и «исторический контекст», история «становления самой Америки как молодой страны, не имеющей на тот момент традиционной культуры» (Там же. С. 12). Не было по бедности у Америки фольклора, так она для себя и собственных нужд изобрела масскульт. И тогда, во-первых, только масскульт соответствует «американскому характеру», и, во-вторых, только в Америке есть подлинная массовая культура, адаптивная, демократичная, многоголосая, мультикультурная, подлинно плюралистичная. Итогом теории оказывается ода массовой культуре, она же – ода Америке. Такие же оды сочинял и Р.Б. Браун в его последние годы (см.: The Dynamics of Interconnections in Popular Culture(s) / Ed. by R.B. Browne and B. Urish. Newcastle, 2014).

Отсюда следствия. Если П. Бёрк в описании культуры Италии раннего Нового времени был хотя бы отчасти последователен, его «популярность» фактически была фольклором, то в похожей и по замыслу, и по композиции истории «популярной культуры» того же времени в Англии под понятие «популярной культуры» попадают и печатная продукция, и устный фольклор<sup>26</sup>. А в исследовании религиозных представлений XIV-XV вв. миниатюры из монастырских манускриптов приписываются к популярной культуре (и к фольклору) на том только основании, что их было много<sup>27</sup>. Благодаря терминологической вольнице можно произвольно расширять границы массовой культуры во времени и в культурном пространстве. Так, можно начать отсчет истории с 1900 г.<sup>28</sup>. Но, если хочется, то можно и с 1600<sup>29</sup>. А Л. Стерна можно записать в классики масскультуры<sup>30</sup>. А можно в теоретики и практики массовой культуры записать...Данте<sup>31</sup>. Но и это не предел. Кембриджская коллективная монография о функциях популярной культуры в античности<sup>32</sup> ничтоже сумняшеся навязывает древности сегодняшние конфликты «масс» и «элит», грамшианские стратегии «гегемонии» и маркузеанское «сопротивление», осуществляемые, разумеется, в формах «массовой культуры», и т. д. и т. п.<sup>33</sup> Не найдя в древних Афинах положенного по теории масштаба «сопротивления» массовой культуры «гегемонии» элит, но не покидая лабиринта грамшианских-маркузеанских параметров и продолжая в них безнадежно путаться, М. Каневаро вынужден выдвинуть «новаторскую» теорию,

<sup>26</sup> The Ashgate Research Companion to Popular Culture in Early Modern England / Ed. By A. Hadfield. Farnham, 2014.

<sup>27</sup> «By “popular”, I mean that this imagery was widely represented in contemporary media» - Gregory R. Marrying Jesus in Medieval and Early Modern Northern Europe. Popular Culture and Religious Reform. L., N.Y., 2016. P. XI. Уверенное регулярное употребление термина «средневековые медиа» (P. 4) поражает.

<sup>28</sup> Betts R. A History of Popular Culture. N.Y., L., 2004.

<sup>29</sup> Fricke H. Pop-Culture in History // Metalepsis in Popular Culture / Ed. By K. Kukkonen. B., N.Y., 2011.

<sup>30</sup> Kukkonen K. Metalepsis in Popular Culture // Metalepsis in Popular Culture. P. 17.

<sup>31</sup> Mesel P. The Myth of Popular Culture from Dante to Dylan. Oxford, 2010.

<sup>32</sup> Popular Culture in the Ancient World / Ed. by L. Grig. Cambridge, N.Y., 2017.

<sup>33</sup> Grig L. Introduction: Approaching Popular Culture in the Ancient World // Popular Culture in the Ancient World. Cambridge, N.Y., 2017.

утверждающую, что «популярная культура не всегда бывает подрывной»<sup>34</sup>. Зато все сходится у Дж. Робсона, который помещает Аристофана прямо в «сердце» «современных дебатов» об «элитной» и «массовой» культурах<sup>35</sup>. Сегодняшние партийные разборки мы силой, молотком и топором, вбиваем в отдаленнейшее историческое прошлое, туда, где это совершенно неуместно. Это прямой результат новейшей «теории» массовой культуры. При этом все это происходит, разумеется, со ссылкой на карнавал и на Бахтина. Бедный Бахтин!<sup>36</sup>

\* \* \*

Важнейшим метанарративом любой науки является история теории. В науке о популярной культуре метанарратив истории теории является особенно героичным. Каждый сюжет – почти схватка героя-спасителя с драконом во имя спасения страдающей героини. Герой – кто-нибудь из «великих отцов-основателей» культуральной теории. Злобный дракон – Культура с большой буквы. Страдающая в плену героиня – «малая культура». Веками «малая» культура находилась в порабощении у «большой». Сейчас она, наконец, свободна. Это потому что её спасли из подчинения. Спасли «отцы-основатели».

Совершен этот подвиг спасения был не единым актом, этих актов было несколько, из них восемь-десять – главные. История этих спасений – большой метанарратив истории изучения популярной культуры. Спасителей, соответственно, восемь-десять. Имена их мы в основном уже знаем. Первый Великий Спаситель «малой» культуры – В. Беньямин. Сразу вслед за ним – Т

<sup>34</sup> *Canevaro M.* The Popular Culture of the Athenian Institutions: 'Authorized' Popular Culture and 'Unauthorized' Elite Culture in Classical Athens // *Ibid.* P. 64.

<sup>35</sup> *Robson J.* Humouring the Masses: The Theatre Audience and the Highs and Lows of Aristophanic Comedy // *Ibid.* P. 86.

<sup>36</sup> В. Живов в рамках дискуссии в НЛО о гуманитарном знании сетовал на то, что в США (В. Живов многие годы был профессором в Беркли) студенты читают «интеллектуально второсортного» Делёза, а не Бахтина (*Живов В.* Гуманитарные науки: чем мы страдаем и как лечиться? // НЛО. 2010. № 106). Нужна поправка: само чтение не все решает. На Западе много читают Бахтина. Есть целая наука. Но она целиком подчинена экономике производства модерна. В футурошоковой лихорадке вычитываются только футурологические рецепты. Эти же рецепты ищет в текстах Бахтина футурошоковая «бахтинология».

Адорно и Г. Маркузе. Затем – М. Фуко и Ж. Делёз. Все они – философы прежде всего. Затем наступает пора творцов культуральной теории. У истоков – Р. Хоггарт, Р. Уильямс, Э. Томпсон. В центре – могучая фигура С. Холла. Затем – современные теоретики П. Уиллис и Д. Хебдидж<sup>37</sup>.

О В. Беньямине главное мы уже знаем. Можно ли поверить в то, что слепой к реальности, к истории апологет авангарда в действительности был так внимателен и почтителен к искусству масс? Нет. Ко всему, что не есть авангард, он холоден и высокомерен<sup>38</sup>. Такой же сомнительной, как и защита Кафки, является «защита» Беньямином «массового искусства». Практически общепризнанным является тезис, согласно которому Беньямин – мессия и пророк массового искусства, спаситель. Без Беньямина мы бы все массовое искусство презирали, а так любим. Это более чем странная апология и Беньямина, и массового искусства. Беньямин реальное искусство масс глубоко презирал – так же как презирал сами эти массы. Его взгляд на человеческую массу холоден<sup>39</sup>. Таков же взгляд и на искусство масс. Реального искусства, интересного массам, Беньямин не знал и знать не хотел. Из всего многообразия реального массового искусства его интересовало только кино, но и этот его «интерес» весьма специфичен, избирателен. Из всего многообразия киноискусства его интересовали только два явления: документальное кино и Чаплин. Всё реальное массовое кино – не более чем повод для презрительного взгляда сверху. Всё массовое кино – это зрелище,

<sup>37</sup> Ср.: Popular Culture. A Reader / Ed by R. Guins. L., New Delhi, 2005. Теоретическая глава этой антологии открывается текстами Маркса, Беньямина, Адорно. Затем тексты Холла, Уиллиса, Хебдиджа, классиков культуральных исследований и современников. От нашего «синдика» это отличается тем, что в этой американской антологии почему-то нет «французской теории».

<sup>38</sup> Поразительно высокомерна его «защита» Кафки, см. об этом: *Мартынов В.А.* «Критическая» философия культуры: актуальные контексты и «точка сборки».

<sup>39</sup> В конце 1926 г. Беньямин приехал в Москву. Его «Московский дневник» (*Беньямин В.* Московский дневник. М., 2012) с отчетом об этой поездке поразителен. Его взгляд на людей – это взгляд марсианина, который не очень-то уверен, что люди вокруг – живые. Так, масса предметов. Вещей. Взгляд фиксирует только поверхность вещей. Сгустки материальности. Вещественности. Например, в трамвае. Это нормальный взгляд автора «Московского дневника». И не только на массу. Самое поразительное – то, что так же он смотрит на свою возлюбленную Асю Лацис, ради которой он, собственно, и приехал. Она для него тоже вещь. Фиксируются только препятствия желанию употребить эту вещь.

призванное «дразнить желающие участия массы иллюзорными образами и сомнительными спекуляциями»<sup>40</sup>. Интересен только Чаплин. Но почему? Потому, что Беньямин полагал, что фильмы Чаплина – образцовые дадаистские тексты. «Дадаизм пытался достичь с помощью живописи (или литературы) эффекты, которые сегодня публика ищет в кино»<sup>41</sup>. С уточнением: в кино Чаплина. «Дадаисты пытались своими действиями произвести на публику воздействие, которое Чаплин затем достигал естественным способом»<sup>42</sup>. Это про «массовое искусство»? Нет, это обыкновенная апология авангарда. Так, еще один «лайк» Бретону. Ничего похожего на действительную защиту массового искусства в текстах Беньямина нет. О серьезной теории массового искусства у Беньямина говорить не приходится.

И тогда получается, что никакого великого подвига Спасения малой культуры в текстах Беньямина не было. Эта культура Беньямину совершенно неинтересна. Ему интересен авангард, и только авангард. Именно его он защищает и спасает. Видеть в нем защитника масс и творчества масс может только очень специфичный взгляд. Так, конечно, бывает<sup>43</sup>.

О том, что «новый гуманизм» Т. Адорно был прежде всего тоже пропагандой авангарда, говорилось выше (п. 2.1.). О Г. Маркузе тоже. То, что никакого реального интереса к культуре народных масс у Маркузе нет, еще более очевидно, чем в случае Т. Адорно.

Коротко скажем, что попытки приписать роль защитников «низкой» культуры М. Фуко, Ж. Делёзу, Ж. Деррида, Р. Барту еще менее состоятельны, чем попытки сделать героя-спасителя из Г. Маркузе. Авангардистские импликации «французской теории» еще более очевидны, чем

<sup>40</sup> Беньямин В. Девять работ. С. 171.

<sup>41</sup> Там же. С. 183

<sup>42</sup> Там же. С. 182.

<sup>43</sup> «Беньямин зафиксировал... демократический потенциал современной популярной культуры» (*Strinati D. An Introduction to Theories of Popular Culture. P. 78*). То же самое – у Е. Шапинской: «Беньямин высоко ценил демократический потенциал массового искусства» (*Шапинская Е.Н. Очерки популярной культуры. С. 32*). Анализом этот вывод не подтвержден.

авангардистский бэкграунд текстов Маркузе. Так же, как Т. Адорно, вождям «французской теории» интересен нигилизм авангарда, являющийся фундаментальным основанием их построений. Все попытки найти серьезную защиту «низкой» культуры у Фуко, Делёза и Деррида являются софистикой<sup>44</sup>.

Разновидностью авангардистской «защиты» масскульта является «защита» постмодернистская, яркий пример таковой – книга Е.Г. Соколова «Аналитика масскульта». «Ничего угрожающего в массовой культуре нет и быть не может. Она никого не провоцирует на неблагоприятные поступки... Напротив, она их исключает, выискивает, выводит на ясный свет, дабы легче их было нейтрализовать. Разумеется, для этого приходится «играть» – провоцировать, дразнить и выманывать»<sup>45</sup>. Определение массовой культуры как реализации принципа «калейдоскопичности» в работах Р. Беттс – такая же внеисторичная подгонка текстов массовой культуры под постмодернистские стандарты. Акцент в работах К. Кукконен и Г. Фрике на игровом начале массовой культуры – та же подгонка под постмодернистскую моду<sup>46</sup>. Самый монументальный пример такой подгонки – монография А. Макробби «Постмодернизм и популярная культура»<sup>47</sup>. Попытка вписать апологию масскульта как постмодернистского проекта в широкий историко-культурный контекст – монография Г.Ю Литвинцевой<sup>48</sup>.

Все попытки защиты массовой культуры с опорой на «состояние постмодерна» некорректны. Все большие идеологи постмодерна реальную массовую культуру презирали глубочайшим образом. Особенно выразителен здесь Р. Барт. Его ненависть к тому, что интересно массам, настолько велика, что вынуждает его судорожно усложнять эстетическую теорию. Приходится вводить в теорию, помимо обычного представления о восприятии художественного текста, еще одно. Получаются два совершенно разных

<sup>44</sup> Об одной из таких манипулятивных попыток, о призыве к человечеству читать «малую болгарскую прозу» Г. Тиханова речь шла выше (п. 2.1.). Напомним, вся конструкция Тиханова опирается на «теорию» Делёза «малой прозы».

<sup>45</sup> Соколов Е.Г. Аналитика масскульта. СПб., 2001. С. 192.

<sup>46</sup> Betts R. Op. cit. P. XI; Kukkonen K. Op. cit.; Fricke H. Op. cit.

<sup>47</sup> McRobbie A. Postmodernism and Popular Culture. L., N.Y., 1994.

<sup>48</sup> Литвинцева Г.Ю. Массовая культура в проекте модерна и постмодерна. СПб., 2014.



способов восприятия текста. И две стратегии достижения эмоциональной полноты: «наслаждение» и «удовольствие». Наслаждение дает «текст-наслаждение», удовольствие – «текст-удовольствие». «Текст-удовольствие... связан с практикой комфортабельного чтения», он регулируется «языковыми шлюзами, через которые широким потоком в нас вливается стихия идеологии», поэтому подлинен только «текст-наслаждение,... расшатывающий исторические, культурные, психологические устои»<sup>49</sup>. Поэтому постмодернистская языковая игра может состояться только в тексте-наслаждении, массовой литературе она недоступна. Постмодерну маскульт всерьез не нужен.

Интереснее посмотреть внимательно на реальность истории документированной истории апологии маскульта, на точку сборки теории массовой культуры в культуральных исследованиях. Она хорошо известна. Важнейшее событие произошло в 1965 г., в самом начале институциональной истории культуральных исследований. В этом году появилась книга С. Холла и П. Уоннел «Популярное искусство»<sup>50</sup>. С. Холл, знал, что нужно в первую очередь. Нужно высказаться о самом главном. В самом начале истории должно прозвучать Слово Завета. Вот таким Словом Завета и должна была стать эта книга. Это даже не манифест, это нечто большее. Это евангелие новой веры, веры в победу культуры масс. Стюарт Холл намеревался стать самым стойким защитником культуры масс, апостолом новой веры.

А теперь текст. В целом книга «Популярное искусство» является чем-то вроде катехизиса, только без риторики вопрошания. Но структура та же: список главных ответов на главные вопросы, должный служить пособием в практической работе, в образовательной среде прежде всего. Вначале краткая теория, затем последовательный обзор проблем.

<sup>49</sup> Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 471.

<sup>50</sup> Текст книги С. Холла и П. Уоннел бережно (с сохранением нумерации страниц и графики) и торжественно (с новым предисловием Р. Дайера) недавно переиздан, в качестве вечной классики. Цитируем С. Холла и П. Уонел по этому переизданию: Hall S., Whannel P. The Popular Arts. Durham, 2018.

Но композиция проблем не является простым перечнем, в ней есть драматическая коллизия. Главное тематическое поле книги – музыка. На музыкальном материале добываются общие теоретические положения, слова о музыке – цель и смысл всего, поэтому кульминация – в конце. Самые главные слова. Вот они. «Условия производства в поп-музыке настолько напоминают условия конвейера, что было бы неправильно сравнивать эту музыку с народной музыкой или ранним джазом»<sup>51</sup>. Массовая культура в этих словах целиком, без остатка, сводится к индустрии, к производству развлечений – ровно так же, как это было у Хоркхаймера и Адорно в «Диалектике просвещения», в самых, возможно, жестоких и высокомерных словах о массовой культуре: «Триумф инвестированного капитала. Выжечь в сердцах обездоленных претендентов на рабочие места клеймо всемогущества последнего как клеймо их подлинного господина – вот в чем состоит задача всякого фильма»<sup>52</sup>. Таким же «клеймом господина» являются для С. Холла и П. Уоннел все песни «Битлз».

Вот такой итог. Поразительно. После многих лет громких декламаций о том, что надо всерьез повернуться к той культуре, которая является реальной практикой народных масс, к реальным вкусам этой массы; когда эта культура действительно появляется, вселенский вождь поворота к массам предаёт вкус этой массы анафеме и предлагает свергнуть в пропасть всю живую культурную практику этой массы! Может, это случайные слова? Нет, вся книга об этом, она вся готовит читателя к этим словам. Решающее место в книге – описание последнего события в массовой молодежной танцевальной культуре, победы танца «твист». Анализ С. Холла и П. Уоннел изымает из этой истории все, что хоть сколько-то похоже на смысл. Только деньги. Ничего, кроме наглых происков жадных коммерсантов, в этой истории нет. Твист – не более, чем «коммерческое инженерное решение»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> Hall S., Whannel P. The Popular Arts. P. 307. Сравнение с «народной музыкой» и «ранним джазом» заслуживает комментария. «Ранний джаз» до этого определялся как низший вид музыки, намного более низкий, чем новый джаз. Что неверно.

<sup>52</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. С. 154.

<sup>53</sup> Hall S., Whannel P. Op. cit. P. 301.

Завершает «катехизис» краткая справка, как надо относиться к феномену «Битлз». Здесь С. Холл и П. Уоннел пытаются быть осторожными. Но все равно итог тот же. Их «игривость» реально является «занудством», а все это вместе «может быть продано и было продано»<sup>54</sup>.

Если мы уже сравнили высокомерие С. Холла по отношению к массовой культуре с высокомерием Т. Адорно, то тогда они типологически тождественны? Не совсем. Холл все же не нигилист по сути, как Адорно и Маркузе. Он, прежде всего, холеный британский интеллектуал с замашками аристократа, хотя и был выходцем из Ямайки. Бенъямин, Адорно, Маркузе, Фуко прежде всего – идеологи. В книге С. Холла нечто иное. Скорее, это эстетство. С. Холл ищет в массовой культуре фактически элитарность. Это парадоксально, но это так. То, что он любит в современной культуре, это – джаз. Причем не вообще джаз, а «джаз для интеллектуалов», неотделимый от «ауры» интеллектуального потребления этой музыки. Отсюда так много места описаниям именно этой ауры<sup>55</sup>. Это джаз Т. Монка, Ч. Паркера, Д. Гиллеспи, Дж. Колтрейна и М. Дэвиса. Смысл этой музыки описан так: «Этос джаза толерантный и нон-конформистский»<sup>56</sup>.

«Нонконформизм» авангардистского джаза можно поставить под вопрос, но важно сейчас не это. Важно то, что никакого отношения к популярной музыке этот «нонконформистский» джаз не имеет. Попытка спасти дело указанием на корни, на народное происхождение джаза и на его популярность ничего не дает<sup>57</sup>. Укорененным в «почву», в народ джаз перестал быть в середине 1940-х гг., сохранив, конечно, многое. Это, кстати, было сознательной установкой основателей этой музыки: они хотели создать культуру, на которую никто не смог бы посмотреть сверху вниз, культуру, безоговорочно интеллектуально элитную. И они сделали это. «Для черных музыкантов, их поклонников и последователей боп был декларацией

---

<sup>54</sup> Ibid., P. 312.

<sup>55</sup> Ibid. P. 73, 80-82, 89-99.

<sup>56</sup> Ibid. P. 73.

<sup>57</sup> Ibid. P. 72.

независимости»<sup>58</sup>. Проект, задуманный как «декларация независимости», по определению не может быть популярным. Тезис Холла о популярности джаза<sup>59</sup> Т. Монка и Д. Гиллеспи остается недоказанным и является просто неверным. Этот джаз был и остается популярным только в очень узких кругах интеллигенции и профессиональных музыкантов.

И тогда вывод: презентация С. Холлом и П. Уонелл массовой культуры кричаще противоречива: заявляя о намерении дать основание для защиты популярной культуры, она защищает только культуру элитарную. Резюмируя свои замечания о книге С. Холла и П. Уонелл, Д. Дворкин говорит: «Несмотря на все свои усилия, авторы [С. Холл и П. Уонелл – В.М.] отразили стандарты, заданные высокой культурой»<sup>60</sup>. К этому честному признанию два уточнения. Первое: высокомерие не является конститутивным признаком высокой культуры. Высокая культура – это культура подлинной толерантности. Точка зрения С. Холла – это не есть точка зрения высокой культуры, это точка зрения «элитарной» культуры, а это иное (об этом ниже). Второе: взгляд на массовую культуру свысока в книге, желавшей быть её защитой, – это поражение. Д. Дворкин этого не признает. Он вводит множество «оправдывающих» контекстов, а в кульминации заявляет следующее: книга «Популярное искусство» написана «с сочувственной точки зрения и основана на детальном знании многочисленных форм и жанров»<sup>61</sup>. Поправка: ни сочувствия, ни подлинного знания молодежной культуры в книге С. Холла и П. Уонелл нет. О «битлах» и о твисте они написали примерно то же, что писали тогда же о тех же «битлах» и «роллингах» в советских газетах.

И тогда получается вот что: мы поучили ещё одну, вторую дискурсивную тактику, которая дает возможности разворачивать риторику о

<sup>58</sup> Коллиер Дж. Становление джаза. М., 1984. С. 255. «Боп», о котором говорит здесь Дж. Коллиер, был первым историческим вариантом «холодного», интеллектуального джаза. Это и есть музыка Д. Гиллеспи и Т. Монка, о которых пишет С. Холл.

<sup>59</sup> Hall S., Whannel P. Op. cit. P. 75.

<sup>60</sup> Dworkin D. Cultural Marxism in Postwar Britain. P. 120.

<sup>61</sup> Ibid. P. 119.

защите культуры масс, пропагандируя при этом нечто иное. Первая тактика транслирует ценности авангарда и его постмодернистской версии. Оказалось, что есть еще и вторая: взгляд на культуру масс с высоты элитарной культуры и поиск неких гибридов.

\* \* \*

Двумя указанными типами разнообразие типов «защиты» «низкой» культуры не исчерпывается. Есть третий тип. Он близок второму типу, но имеет существенные особенности. Назвать его иначе, чем «псевдофилософской апологией масскультура», не получается. По сути так оно и есть, хотя адепты этого направления, конечно, говорят о своей позиции как о подлинной философии популярного искусства. Важно, что самое фундаментальное размышление на эту тему появилось в России. «Философский подход», как мы увидим, в США чрезвычайно популярен. Но, при этом, обобщенных теоретических монографий там нет. А у нас есть. Более чем интересная ситуация.

Книга называется «Философия фильма», по сути это философский-эстетический-искусствоведческий-культурологический манифест российской конструктивистской философии. Написан он лидером этой культурологии В. Куренным<sup>62</sup>. Эта книга более чем репрезентативна в качестве образцовой модели «третьей тактики» апологии массовой культуры, оставить её без комментария в исследовании реализма в культурологии невозможно.

Итак, «философия фильма». Все очень серьезно. А когда совсем все серьезно, то нужен какой-то сильный ход. В данном случае это выбор методологии. Объект выбора – методология В.Я. Проппа, представленная в его «Морфологии сказки», т.е. радикальный структурализм. Очень сильный ход. И интересно, и немного удивительно сразу, у порога. В.Я. Пропп решительно возражал против переноса его методологии за пределы

---

<sup>62</sup>Куренной В. Философия фильма: упражнения в анализе. М., 2009. К словам о «манифесте» нужна поправка. В п. 1.2. мы говорили о статье В. Куренного 2012 года как о манифесте. Уточнение будет таким: статья 2012 года – теоретический манифест, а книга 2009 года дает образцовую модель практической методологии.

фольклористики<sup>63</sup>, а когда речь о современном кино... Правда, современное кино интересует В. Куренного не во всем объеме, интересно только массовое. Затем выбор ограничивается боевиком, что в рамках системного подхода оправдано, и тогда, может быть, структурализм и окажется возможным, ведь боевик однороден, может его и можно описать строго системно? Но проблема-то как раз в том, что собственно, сама систематизация жанра боевика В. Куренному не очень-то и нужна. А структурализм оказывается нужен для другой цели: чтобы препарировать философию.

Простите, это как? Зачем анализировать философию «по Проппу»? Как это сделать? Очень просто. Вначале заявляется, что для дела необходимо «не сосредотачиваться исключительно на содержании философских выкладок Декарта»<sup>64</sup>, то есть надо выкинуть всю мысль, оставив «повествование», «нарратив». Затем нарратив сводится к структуре, о которой как бы что-то говорить. На самом же деле структура далее редуцируется до её проекции на плоскость, затем проекция редуцируется до схемы, и т.д, и т.п. Потому что только так, при крайне грубой схематизации, можно получить такое, например, поразительное утверждение: оказывается, что «радикально размышляющий субъект» Декарта в конце своего пути приходит к «status quo»<sup>65</sup>, т.е. возвращается к исходной точке, к началу пути.

Поразительный итог «структурного» анализа. В доказательной части речь шла об «изоморфизме структур нарратива» (а реально о схеме проекции структур), а здесь без оговорок на место «структуры» нарратива «размышления» оказывается подставленной уже сама мысль как таковая, то самое «содержание мысли», от которого мы только что «абстрагировались». Сплошь нечистая логика здесь превращается в лавину, пачкающей все на своем пути: Проппа, Декарта, зрителей боевиков и всех нас.

<sup>63</sup> Структурные методы «возможны и плодотворны там, где имеется повторяемость в больших масштабах. Это мы имеем в языке, это мы имеем в фольклоре». При изучении индивидуального интеллектуального творчества следует исходить из уникальности текста, из его «единственности, перед которой мы стоим как перед проявлением непостижимого чуда» (Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М., 1998. С. 229).

<sup>64</sup> Куренной В. Философия фильма: упражнения в анализе. С. 38.

<sup>65</sup> Там же. С. 48.

И мысль Декарта, и «индивидуальное поведение» субъекта его мысли являются сверхсложными структурами. Они хранят в себе в виде следов все его попытки как ухода в пропасть сомнения, так и отчаянные попытки сопротивления сомнению, а затем принятие сомнения как ценности. Именно поэтому так неожиданно в трактате, называемом «Рассуждение о методе», так много биографических отступлений. Все они рассказывают об этой борьбе. Грубо говоря, структура сомнения Декарта состоит из десятков, сотен «зигзагов». Итог пути через лес сомнений – не возвращение к началу, а «та привычка и способность» находить новые истины, «какими я, думаю, обладаю теперь»<sup>66</sup>. Где В. Куренной нашел у Декарта “status quo”? Как тут не вспомнить многочисленные просьбы Декарта не верить никаким интерпретаторам его мысли, а верить «и считать моими только то, что я сам обнаружил»<sup>67</sup>? Полный вид итоговой формулы, как известно: “Cogito (dubito) ergo sum”. Сомнение – не враждебная сила, а константное условие подлинного существования. Человечность не существует вне сомнения. Потому и возврат к status quo невозможен, что невозможен выход из сомнения. Для того и нужен был Декарт, чтобы мы лучше поняли, что человечество существует постольку, поскольку умеет сомневаться. То есть нет у Декарта эпической битвы с Врагом-Сомнением, заканчивающейся викторией, нет выхода из сомнения, нет и возврата к Порядку, к status quo.

Вопрос: а зачем так уж необходимо было насиловать философию Декарта и добывать из него «структуру» возврата к Порядку? Затем, что в первой половине размышления В. Куренного о «философии» боевика было «показано», что к возврату к Порядку сводится именно структура боевика в первую очередь.

Ответ: такое описание структура боевика, во-первых, вульгарно примитивно, во-вторых, неверно. Неверно прежде всего потому, что не подтверждается анализом текстов. Количество и качество искажений текстов

<sup>66</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Т. 1. М., 1989. С. 292.

<sup>67</sup> Там же. С. 291.

фильмов в книге В. Куренного за пределами. Даже в пределах одного только анализа боевика «Коммандос», каковой образует ось всей концепции и книги, их множество. Привести их здесь все невозможно, подробно они описаны и прокомментированы в статье о «практиках необязательных спекуляций»<sup>68</sup>, представим здесь только выводы. В. Куренной – идеолог в первую очередь и идеолог во вторую. Отсюда полное безразличие к тексту, к событиям и к героям. С фильмами как таковыми автору «Философии фильма» возиться неинтересно, поэтому в очерке «Картезианский боевик» нет ни одного анализа, опирающегося на текст, на события и на поступки героев. Те «структуры», которые В. Куренной навязывает боевику, никак не представлены ни в его сюжете, ни в художественном мире как целом, ни во взаимоотношениях действующих лиц, они семиотически нерелевантны в текстах всех «картезианских боевиков». Возврата к Порядку как фундаментальной структуры в боевике нет точно так же, как его нет в философии Декарта. Нет и «изоморфизма» структур боевика и «модели индивидуального поведения радикально размышляющего субъекта»<sup>69</sup>.

Вопрос: а зачем все это нужно? Зачем непременно необходимо любой ценой найти этот «изоморфизм»? Для того, чтобы доказать, что сложнейшим образом устроенную философию можно эффективно усваивать, интеллектуально не напрягаясь, совсем. Нужно утонуть в кресле кинозала, расслабиться, жевать кукурузу, мудрость философии снизойдет сама собой, благодаря именно потреблению кукурузы и ярких картинок.

Здесь начинает что-то проясняться. Вспоминается Беньямин и его апология «расслабленности» на фоне категорического запрета на интеллектуальную работу (п. 2.1.), затем Дж. Фиске и А. Макробби, их апология потребления, затем слова самого В. Куренного об «эмансипаторных функциях массовой культуры». Тогда главное становится понятным. Творчество, зашитое в структуру потребления, в окологкультурные практики

<sup>68</sup> Мартынов В.А. Метод и время. Статья третья. О методологических канонах и «практиках необязательных спекуляций».

<sup>69</sup> Куренной В. Философия фильма. С. 38.



современного капитализма – это же важнейшее положение сегодняшних культуральных исследований! Тогда вся «философия фильма» – предельная радикализация теории Фиске. Там в акте потребления обретается свобода, а здесь все гораздо сильнее и ярче, итогом потребления оказывается еще и свобода философского размышления, в котором свободы намного больше! Но тогда и наша констатация: «философия фильма» В. Куренного – грубая подгонка под догмы cultural studies. Да, с моментами шика. Но прежде всего – подгонка.

Но хуже другое. Высокомерие. Мера его здесь велика. Оно есть и у С. Холла, во «второй тактике» «защиты» массовой культуры. Но в «философской» защите его больше. По сути ведь В. Куренной просто любит боевики. Вот любит, и все. Но говорить об этом прямо стесняется. Оставить свою страсть голой, не прикрыв её «потемкинской деревней», он не может. Надо непременно чем-то прикрыть. Чем? Конечно, философией. Это такая многофункциональная «потемкинская деревня». И свой статус гарантированно поднимет, и напрягаться особо не надо: хорошему профессионалу всегда можно что-то придумать. А главное: очень уж хорошо философия повышает статус массового текста. Каждый, кто смотрит голливудский боевик, на самом деле переживает философское преображение. После Куренного оказывается, что любой поход в «киношку» – это круче, чем Канта почитать. Но не оказывается ли, что степень высокомерия (и тогда насилия) по отношению к массовому тексту оказывается еще большей, чему В. Беньямина и С. Холла? Ведь для того, чтобы встретиться с массовым текстом всерьез, В. Куренному нужно вначале одеть его в элитный смокинг высокой философии, а это значит, что встречаться с ним в его реальном бытии, в уличной повседневности, он не хочет. Сам по себе, как таковой, массовый текст не нужен, на него опять посмотрели сверху с презрением. С тем же презрением, с которым на него смотрели интеллектуалы и сто лет назад, и двести.

Еще раз вспомним слова К.Э. Разлогова о том, что «первые культурологи» обнаружили, что «культуру английского рабочего класса следует рассматривать не как “недокультуру”, а как другую культуру». Сделаем здесь сильный акцент. Вот это важно: насилие, заключающееся в высокомерии, во взгляде сверху. Бывает взгляд на людей сверху, и тогда люди оказываются «недолюдьми». А бывает взгляд сверху на культуру, и тогда она оказывается «недокультурой», вещью, лишенной права голоса. И это насилие. Тяжкий грех, который надо преодолевать. Преодолевается этот грех тяжело, очень тяжело. Можно произнести много громких слов о его преодолении, но при этом все равно смотреть сверху. В книге С. Холла и П. Уонелл «Популярное искусство», которая должна была стать и была в культуральных исследованиях библией гуманности по отношению к «низшим» культурам, это именно так. Реально грех высокомерия там не преодолен. И тогда слова К. Разлогова о «британских культурологах», которые взяли, и преодолели махом все старые грехи, повисают в воздухе как легкие, пустые. Не решается так легко эта проблема.

Но сама проблема найдена. *Грех высокомерия*. И тогда проясняется путь к словам о той границе, за которой можно увидеть свет в конце тоннеля. Границу эту мы называем сегодня словом «толерантность». Слово это испортилось в последнее время. Оно фактически стало синонимом «политкорректности», а это плохо. У Локка оно было рядом со словами «человечность», «доброта», затем рядом с «плюрализмом», и рядом с ними слову «толерантность» лучше. Вот с этой поправкой пусть будет принцип толерантности и плюрализма. И тогда можно сформулировать сверхзадачу всей науки о массовой культуре. Её ‘massage’ тогда таков: «высокая» культура должна найти в себе силы для того, чтобы в коммуникации с «низкой» культурой отказаться от высокомерного взгляда сверху на «малого брата» как на объект для поучений и выйти к возможности разговора всерьез, на равных. Выйти к подлинному диалогу. То же самое должна сделать наука

о массовой культуре, она должна отказаться от командирских предписаний и обрести подлинный плюрализм.

Вот после всего этого последний вопрос к рассуждениям г. Куренного: где здесь хот малейший след плюрализма? Ни малейшего. Во-первых, сама массовая культура не получила права собственного голоса, её еще до начала разговора одели в смокинг, в котором можно только молчать и говорить то, что подсказывают. Во-вторых, тут же появляются немыслимо высокомерные поучения «высокой» культуре<sup>70</sup>. Ничего даже близкого к подлинному плюрализму здесь нет. Вся «теория» В. Куренного – полный провал, полная катастрофа в решении той задачи, которую мы описали. С тропинки к плюрализму, о которой было заявлено отцами-основателями, наука о массовой культуре в рассуждениях Г. Куренного свернула к вульгарному догматизму и деспотизму времен не только до-вольтеровских, но к гораздо более ранним.

И это поражение не одного только В. Куренного. Он не одинок. Его способ «защиты» массовой культуры замечателен своей монументальностью, все остальное на фоне «философии боевика» выглядит скромно (именно поэтому анализ боевика по В. Куренному репрезентативен). Но сам способ объективации текста массовой культуры через навязывание ему философской схемы более чем популярен.

Вот пример, статья М. Пиглиуччи «Существует только одна парадигма, управляющая всем: сциентизм и теория большого взрыва»<sup>71</sup>. Полагаю, сразу понятно, о чем она. «Теория большого взрыва» – название популярного сериала. А статья помещает сериал в контекст большой философии. Очевидно, что рамочный подход – именно тот, методологию которого мы подробно рассмотрели, вчитавшись в книгу В. Куренного. Отсюда не следует, что в статье М. Пиглиуччи будут все те же грехи, что и у В.

---

<sup>70</sup> О филиппиках В. Куренного в адрес «высокого» кино см. подробно в статье о «практиках необязательных спекуляций».

<sup>71</sup> *Pigliucci M. The One Paradigm to Rule them All: Scientism and the Big Bang Theory // The Big Bang Theory and Philosophy. Hoboken, 2012.*

Куренного. Нет, аналитика может быть разной. Но рамка – та же. Это значит, что непременно будут присутствовать две особенности. Первая: ненужность анализа текста как целостности. Вторая: высокомерие по отношению к тексту, убежденность в том, что без философской оптики сам по себе текст неинтересен и не нужен.

Работ таких сегодня – многие сотни.

Статью М. Пиглиуччи мы выбрали первой по очень простой причине: первым философским текстом, который принимается в качестве контекста в статье о скептицизме оказывается «Рассуждение о методе» Р. Декарта. Т.е. тот же, что у В. Куренного. А статья еще до прочтения оказывается одним из кейсов в таком же ряду философских вариаций по мотивам массового текста, она находится в коллективной монографии «Теория большого взрыва и философия»<sup>72</sup>. Книг с похожим названием сегодня многие десятки. Трудно сказать, кто первый придумал шаблон для всего «жанра», идею, потому что книги с похожими названиями издают разные издательства. Важна роль В. Ирвинга. В серии “Blackwell Philosophy” издательства “Wiley” им издаются яркие книги с вариациями на тему: «поп-культура и философия». В книге про «Теорию большого взрыва», помимо статьи М. Пиглиуччи, отметим (не как лучшие, а как типичные) статьи Д. Ковальски<sup>73</sup>, Дж. Поч<sup>74</sup>, А. Макониса<sup>75</sup>, М.Д. Уайта и М.Д. Фишер<sup>76</sup>. В статье Д. Ковальски обсуждаются перипетии моральной философии с оглядкой на Аристотеля, статьи такого рода есть во многих книгах «философской» серии. Статья о языковых играх по Витгенштейну не могла не появиться в сборнике о «большом взрыве», как и статья о крайностях сциентизма. Статья о «тайной гендерной теории»

<sup>72</sup> The Big Bang Theory and Philosophy. Rock, Paper, Scissor, Aristotle, Lock. / Ed. By D. A. Kowalski. Hoboken, 2012.

<sup>73</sup> Kowalski D. “You’re a Sucky, Sucky Friend”: Seeking Aristotelian Friendship in the Big Bang Theory // Big Bang Theory and Philosophy.

<sup>74</sup> Potzsch J. Wittgenshtein and Language Game in the Big Bang Theory // Big Bang Theory and Philosophy.

<sup>75</sup> Mackonis A. “I’m Afraid you Couldn’t Be More Wrong!” // Big Bang Theory and Philosophy.

<sup>76</sup> White M.D., Fisher M.L. Deconstructing the Women of The Big Bang Theory: So Mach More than Girlfriends // Big Bang Theory and Philosophy.

сериала тоже ожидаема. А статья А. Макониса типична, это что-то вроде упражнения в аналитической философии, где конструируются логические парадоксы с участием героев сериала; такие «упражнения» присутствуют во многих сборниках.

Назовем еще несколько ярких работ из сборников другого издательства. Статья Д.М. Джонстона о ницшеанских параллелях психоделики<sup>77</sup>, ожидаемая параллель психоделики с буддизмом П. Гасса<sup>78</sup>, статья о «Бытии и времени» Хайдеггера как комментарий к психоделике<sup>79</sup>, статья о том, как философию Кассирера можно пережить (и усвоить?) во время прослушивания двухминутного гитарного соло<sup>80</sup>, философию Декарта (ну конечно же!) из композиции одного рок-альбома<sup>81</sup>, а философию Канта услышать в тембре голоса Р. Планта<sup>82</sup>. И совсем оригинально: Гегель! Он может помочь в зловещем шуме «металлического» рока обрести гармонию<sup>83</sup>. Как говорит В. Ирвинг, «помощь массовой культуры позволяет прорваться сквозь паутину Канта»<sup>84</sup>.

Чтобы не утонуть в подробностях, укажем несколько ярких и системно значимых монографий: “*Quentin Tarantino and Philosophy*”<sup>85</sup>, “*iPod And Philosophy*”<sup>86</sup>, “*Anime and Philosophy*”<sup>87</sup>. О футболе две монографии, понятно,

<sup>77</sup> Johnston D.M. The Electric Nietzsche Deadhead Test: The birth of Tragedy and the Psychedelic Experience // *Grateful Dead and Philosophy. Getting Nigh Minded about Love and High* / Ed. by S. Gimbel. Chicago, 2007.

<sup>78</sup> Gass P. Buddhism through the Eyes of the Dead // *Grateful Dead and Philosophy*. Chicago, 2007.

<sup>79</sup> Duckles I., Rubenstein E.M. Death don't Have No Mercy: On the Metaphysics of Loss and Why We Should Be Grateful for Dead // *Grateful Dead and Philosophy*. Chicago, 2007.

<sup>80</sup> Auxier R.E. Magic Page and Mythic Plant // *Led Zeppelin and Philosophy: All Will Be Revealed* / Ed. by S. Calef. Chicago, 2009.

<sup>81</sup> Calef S. Presence // *Led Zeppelin and Philosophy*.

<sup>82</sup> Stone J. Boogie with Kant // *Led Zeppelin and Philosophy*.

<sup>83</sup> Macan E. Bring the Balance Back // *Led Zeppelin and Philosophy*.

<sup>84</sup> Irving V. Preface // *South Park and Philosophy: Bigger, Longer and More Penetrating*. Chicago, 2007. P. 2.

<sup>85</sup> *Quentin Tarantino and Philosophy: How to Philosophize with Pair of Pliers*. Chicago, 2007.

<sup>86</sup> *iPod and Philosophy: iCon of an ePoch* / Ed. by D.E. Wittkower. Chicago, 2008.

<sup>87</sup> *Anime and Philosophy. Wide Eyed Wonder* / Ed. by J. Steiff. Chicago, 2010. А также: *Woody Allen and Philosophy: You Mean My Whole Fallacy is Wrong?* / Ed. by M.T. Conrad. Chicago, 2004; *Superheroes and Philosophy: Truth, Justice and the Socratic Way* / Ed. by T. Morris. Chicago, 2005; *Harley Davidson and Philosophy: Full-Throttle Aristotle*. Chicago, 2006; *The Game of Thrones and Philosophy: You Think or Die* / Ed. by I. Silverman. Chicago, 2016;

почему: «Football and the Philosophy»<sup>88</sup> – об американском футболе; «Soccer and Philosophy»<sup>89</sup> – о европейском. Только издательством “Open Court” опубликовано более пятидесяти выпусков серии «Популярная культура и философия». Это многие сотни статей. Это индустрия. Есть своя «классика»<sup>90</sup>. Особняком (но рядом) стоят кейсы С. Жижека. Они дают методические указания интеллектуалам, как можно ходить в кино, не только оставаясь интеллектуалом, но именно повышая свой интеллектуальный капитал<sup>91</sup>. Каждый поход в кино оборачивается повышением этого капитала. Конечно, это востребовано. Иначе степень популярности Жижека не объяснить, а она велика, он именно медийная суперзвезда. Еще один классик, участвующий в проекте «поп-культура и философия» – Ф. Джеймисон<sup>92</sup>.

\* \* \*

Четвертую тактику аналитики популярности условно можно назвать «социологической». Сразу начнем с примера. Он более чем репрезентативен. Это книга крупнейшего социолога США Г. Гэнса<sup>93</sup> 1974 г. «Популярная культура и высокая культура»<sup>94</sup>. Это классика академической науки о популярной культуре. В этом качестве книга Г. Гэнса подробно анализируется А.В. Костиной. Её интерпретация делает акцент на комбинаторике определений «массовая»/«народная»/«элитарная» в концепции Гэнса<sup>95</sup>. Но оригинальной значимой теорией Г. Гэнса является

---

World of Warcraft and Philosophy: Wrath of the Philosopher King. / Ed. by L. Cuddy. Chicago, 2009 и т.д.

<sup>88</sup> Football and the Philosophy: Going Deep / Ed. by M.W. Austin. Bowling Green, 2009.

<sup>89</sup> Soccer and Philosophy: Beautiful Thoughts on the Beautiful Game / Ed. by T. Richards. Chicago, 2010.

<sup>90</sup> Несколько «классических» сборников переведены на русский язык: «Властелин колец» как философия. Екатеринбург, 2005; «Матрица» как философия. Екатеринбург, 2007; «Симпсоны» как философия. Екатеринбург, 2005.

<sup>91</sup> Помимо книги «Киногид извращенца», которую мы уже цитировали, отметим обширную статью о том, как в сериале «Прослушка» материализовался гегелевский «мировой дух» (Жижек С. Столкновение цивилизаций в одной отдельно взятой стране («Прослушка») // Логос. 2013. № 3).

<sup>92</sup> Джеймисон Ф. Реализм и утопия в сериале «Прослушка» // Логос, 2013. № 3.

<sup>93</sup> Г. Гэнс некоторое время возглавлял Американскую социологическую ассоциацию.

<sup>94</sup> Gans H.J. Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste. N.Y., 2008 (впервые издана в 1974 г.).

<sup>95</sup> Костина А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. С. 79.

классификация «вкусов», понимаемых в качестве публичных пристрастий, «вкусовых культур», по стратам. Всего «вкусов» пять. «Высокая культура, над-средняя культура, под-средняя культура, низкая культура и квази-фолк-низкая культура»<sup>96</sup>. Все разнообразие вкусов объясняется имущественным неравенством.

Центральной в книге является вторая (из трех) часть «Сравнительный анализ высокой и популярной культуры», которая представляет собой демонстрацию работы основной схемы. Вначале «вкусовые культуры» определяются, а затем в параграфе о молодежных и этнических субкультурах показывается, как она работает. В конце есть оговорка про индивидуальные исключения, а в целом схема объявляется регулярной.

А теперь критика. Сразу пример. В кульминации у Г. Гэнса речь заходит о музыкальных вкусах молодежи. И, конечно, там тоже стратификация. Над-средние любят политический фол-рок, под-средние любят лирику с «любовными страданиями». «Боб Дилан популярен в “высокой” вкусовой среде,... Дженис Джоплин в “низкой”»<sup>97</sup>. Всерьез комментировать это невозможно. К реальности этот «анализ» никакого отношения не имеет. В подлинной реальности Д. Джоплин еще более «элитарна», чем Б. Дилан. Но ошибка не в частных оценках, а в логике. Поскольку эстетический анализ требует много ресурсов, обойдусь тем, что почти очевидно: всю ту же музыку слушали и в СССР. При этом вот что интересно: слушали примерно так же, как и Америке. Очень многообразно и разнообразно. Но не хаотично, вкусы тоже были структурированы, причем похожим образом на то, как это было и на Западе, в количественных характеристиках групп степень корреляции более чем велика<sup>98</sup>. Но при этом никакой классовой/имущественной составляющей в этих предпочтениях не было. В классовом отношении студенчество СССР было однородным: все

---

<sup>96</sup> Gans H.J. Popular Culture and High Culture. P. 95.

<sup>97</sup> Ibid., P. 124.

<sup>98</sup> У автора этой диссертации есть опыт анкетирования вкусов студенческой молодежи середины 1970-х годов.

жили на стипендию в сорок рублей (или без стипендии) и жили одинаково. А вкусы складывались еще в школе, где незначимость классовой стратификации еще очевиднее: в советском школьном классе классовой борьбы не было. Схема распределения вкусов по имущественному положению тривиальна, элементарна и она не работает.

В чем ошибка Г. Гэнса? В чрезмерной вере во всемогущество социологических схем, это тот самый социологический редукционизм, который обсуждался в п. 2.2. А с таким сложным материалом, как музыка или литература, одной социологией обойтись нельзя. Для того, чтобы делать обобщающие суждения о мире искусства, нельзя обойтись без соприкосновения с бытием текстов, нельзя не попытаться притронуться к смыслам этих текстов. Этого у Г. Гэнса нет, отсюда и пустота выводов.

Из осуждения социологического редукционизма не вытекает необходимость отказа от социологии литературы и искусства. Отнюдь. Есть сюжеты, конфликты литературно-художественной жизни, где социологический схематизм может быть эффективным. Но делать заключения о жизни искусства в целом, не погружившись в тесты, нельзя<sup>99</sup>.

Выразительное доказательство этого последнего тезиса можно найти в самом фундаментальном из всех российских исследований массовой культуры, в монографии А.В. Костиной «Массовая культура как феномен постиндустриального общества». То, что там много типологической аналитики, опирающейся на социологию, не есть недостаток. Недостатком является то, что, как и у Г. Гэнса, в исследовании А.В. Костиной нет попытки показать, как схемы живут в целом текстов. Как и в первых трех типах репрезентации текстов массовой культуры, голос текстов этой культуры остался неслышанным, встречи с ними на равных в диалоге не произошло. А при этом есть попытка дать общую оценку смысла всей массовой культуры в целом. Без опоры на тексты есть опасность, что итог окажется некой

---

<sup>99</sup> Не выходит за пределы пространства социологической логики в целом интересная антология исследований массовой культуры, собранная В. Зверевой (Массовая культура: современные западные исследования / Ред. В. Зверева. М., 2005).



неживой абстракцией. Так и происходит. В кульминации монографии слова о смысле бытия массовой культуры как целого таковы: в массовой культуре «осуществляется реактивация древнейшего архетипического символа целостности»<sup>100</sup>. Это очень абстрактно и очень неверно.

Правда, возможна поправка: подход А.В. Костиной к массовой культуре закономерен, он задан указанными выше дискурсивными тактиками «защиты» массовой культуры. Он как бы дважды задан. Во-первых, он твердо опирается на социологизм Г. Гэнса; во-вторых, в нем есть контуры первой тактики, «авангардистской». Итог аналитики массовой культуры «постиндустриального общества» в монографии А.В. Костиной становится ожидаемым за много десятков страниц до появления самого этого итога. Контекст своих размышлений автор монографии не скрывает: это учение М. Элиаде о времени. Да, Элиаде прежде всего – большой ученый, много сделавший для понимания природы архаических обществ<sup>101</sup>. Но при этом он был еще и писателем, деятельным участником литературного процесса. А еще он был идеологом, и очень активным. И понятно, как это связано с литературой. Понятно, участником какого процесса Элиаде был. И его романы, и его идеология – это часть истории европейского авангарда. Его проект великого возвращения человечества к своему доисторическому прошлому<sup>102</sup> – это в том числе и авангардистский проект, органично вписывающийся в историю авангарда. И тогда попытка А.В. Костиной понять суть массового искусства в категориях Элиаде оказывается похожей на «случай Бенъямина», на первую тактику в нашей классификации.

Но все же главным фактором, предопределившим итог исследования А.В. Костиной, является выбор социологического редукционизма в качестве метода. Отсюда ненужность встречи с текстами, отсюда схематизм итога.

---

<sup>100</sup> Костина А. В. Указ. соч. С. 330.

<sup>101</sup> См.: Горохов А.А. Феноменология религии Мирчи Элиаде. СПб., 2011.

<sup>102</sup> Ярче всего проект «великого возвращения» изложен в книге «Миф о вечном возвращении»: Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб., 1998. См. также: Элиаде М. Космос и история: Избранные работы. М., 1987.

Отказ от встречи с текстом – главная особенность огромного массива исследований. Таково подавляющее большинство культуральных исследований «популярной культуры». Назовем только несколько самых ярких.

Коллективная монография «Опера в эпоху медиа»<sup>103</sup> могла бы издаваться вместе с трактатом В. Беньямина о «технической воспроизводимости» искусства как его прямое продолжение. Потому что уж если где аура и живет, так это в оперном театре. И вот теперь она последовательно деконструирована. Но поспешный социологизм ослабляет аргументацию. Та же спешка в монографии об опере как перформансе<sup>104</sup>. «Сериализация»<sup>105</sup> – это актуально и поэтому интересно. Но социологизм гонит к тривиальности. И т.д. и т.п.: п.<sup>106</sup>.

А теперь о грустном. О пределах и социологизма, и тривиальности. То, что к этим пределам культурология вышла именно в России, с одной стороны, ожидаемо, с другой, – грустно. И совсем уже печально, что о готовности выйти к этим пределам и, более того, идти дальше и сокрушить все, что можно, заявил не кто-нибудь, а многолетний официальный руководитель российской культурологии К.Э. Разлогов. Причем в самом начале этого своего руководства.

Прежде всего следует отметить, что апология массовой культуры в работах К.Э. Разлогова – это именно социологизм (что удивительно для искусствоведа по образованию и по профессии), поскольку ключевым термином теории является понятие «индустриальное общество». «Феномен массовой культуры относится... к зрелому буржуазному обществу, а также к тому его этапу, который в западной литературе принято называть

<sup>103</sup> Opera in the Media Age. / Ed. by P. Fryer. Jefferson, 2014.

<sup>104</sup> Larsen H. Performing Legitimacy: Studies in High Culture and Public Sphere. N.Y., 2016.

<sup>105</sup> Serialization in Popular Culture / Ed. by R. Allen and T. van der Berg. N.Y., L., 2014.

<sup>106</sup> Crothers L. Globalization and American Popular Culture. N.Y., L., 2018.; Popular Culture and The Civic Imagination: Case Studies of Creative Social Change / Ed. by H. Jenkins. N.Y., 2020; Jenkins H. The Wow Climax: Tracing the Emotional Impact of Popular Culture. N.Y., 2007; Storey J. From Popular Culture to Everyday Life. L., N.Y., 2014.

постиндустриальным»<sup>107</sup>. Выводов два. Первый ожидаемый: в России воцарение массовой культуры неосуществимо<sup>108</sup>. В первом приближении эта констатация не выглядит пугающей: а, может, и хорошо? Только не для К.Э. Разлогова. Потому что его готовность утвердить господство массовой культуры и, соответственно, похоронить Культуру велика, очень велика. Возможно, как никогда и нигде. Об обвинениях Культуры насилии в этой диссертации говорилось уже много. Упражнялись в этих обвинениях многие. Но такого не заявлял никто: оказывается, культивирование Культуры с большой буквы «приводит к общему развалу»<sup>109</sup>. А, поскольку речь идет о вполне определенном «развале», о трудной жизни в 1992-1994-х гг., то получается, что в разгуле бандитизма, в «бандитском Петербурге», оказывается, виновата была классическая культура и те, кто призывали к её защите и к «духовному возрождению России». Поразительные обвинения. А, учитывая тот факт, что к крестовому походу на Культуру призывал многолетний руководитель российской культурологии, потрясающие.

Оборотной стороной филиппик в адрес Культуры является следующий тезис: «Именно массовая культура вводит в действие базовые рекреативно-компенсаторные и социально-адаптационные механизмы, обеспечивающие психическое здоровье нации»<sup>110</sup>. Вот так, ни больше, ни меньше. Оказывается, здоровье нации может дать только массовая культура. А, учитывая тот факт, что вершиной массовой культуры К.Э. Разлогов считал кино Голливуда (с. 24), и то, что в России массовой культуры, то есть именно Голливуда, критично не хватает, итоговая картина складывается в жуткий кошмар: лишенные психического здоровья русские в бреду видят сны о том, что когда-нибудь придет Голливуд их спасет. Это покруче, чем апология боевиков, В. Куренной все же из нехватки голливудского кино психическое нездоровье «населения» не выводил. Ну и степень фальши этой картины

<sup>107</sup> Разлогов К.Э. По ту сторону наслаждения // Дар или проклятье? Мозаика массовой культуры. М., 1994. С. 23.

<sup>108</sup> Там же. С. 23.

<sup>109</sup> Там же. С. 33.

<sup>110</sup> Там же. С. 33.

запредельна: сказано и написано это в 1994 г., когда голливудская продукция селевым потоком смыла в России вообще все, когда собственное кино умерло почти совсем. Многие тогда смотрели по два-три-четыре голливудских фильма в день, т.е. в пять-десять раз больше, чем в Америке. Т.е. в подлинной реальности количество «голливуда» на душу населения в России середины 90-х было в разы больше, чем в США. При такой нагрузке масскульта на душу каждого мы, по Разлогову, должны были к середине 90-х погрузиться в сплошное счастье, все поголовно. А было ровно наоборот. Вывод: голый вульгарный социологизм для решения сложных историко-культурных задач непродуктивен. Размашистым и театрально эффектным он быть может<sup>111</sup>, мудрым и тактичным – нет.

Пятую тактику аналитики масскульта образуют кейсы «про репрезентации». Их много, очень.

В принципе это может быть интересно. Но только в том случае, если принципиально ставится вопрос о большей или меньшей степени адекватности репрезентаций. Но в конструктивизме постановка вопроса об адекватности невозможна. Поэтому элементарность итога неизбежна. Это общее правило работает во всех частных случаях. Вот исследование массовых образов исторического знания Дж. де Грота<sup>112</sup>. Тема более чем интересна. Но отсутствие вопроса об адекватности ослабляет значимость подхода к теме. Особенно очевидна поверхностность аналитики в ситуации подходов к провокативным темам: секс, стриптиз<sup>113</sup>, насилие<sup>114</sup>. Пугать просто.

<sup>111</sup> Еще один пример – упоминавшаяся в начале этого параграфа теория массовой культуры В.Н. Сырова, её главный тезис таков: «“Массовая” культура существовала и существует с момента возникновения цивилизаций как таковых» (*Сыров В.Н. Массовая культура: мифы и реальность. С. 299*).

<sup>112</sup> *Groot J. Consuming History. Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture. L., N.Y., 2009.*

<sup>113</sup> *Roach C. Stripping, Sex and Popular Culture. Oxford, N.Y., 2007.*

<sup>114</sup> *Kavadlo J. American Popular Culture in the Era of Terror: Falling Skies, Dark Knight Rising and Collapsing Cultures. Santa Barbara, 2015.*

Да, интересное есть. Значимы отдельные наблюдения. Но отказ от попыток серьезной встречи с текстом предопределяет итог всего корпуса этих исследований: аналитики, итогом которой был бы подлинный плюрализм в понимании массовой культуры, в работах «про репрезентации» нет.

И тогда вывод: за шестьдесят лет своего развития наука о «популярной культуре» не смогла создать плюралистический дискурс о массовой культуре.

\* \* \*

А тогда какой может быть реалистическая теория популярной, массовой культуры? Прежде всего она должна быть реалистичной. В этом все дело. А это трудно. В буквальном смысле слова «трудно», т.е. требует много труда. Самое сложное и в жизни, и в интеллектуальной работе, – быть реалистом, не скатываясь при этом в вульгарный социологизм, в формализм и в позитивизм. Мыслить сложно – тяжелая работа.

Но прецеденты есть. Самая героическая попытка построения внятной современной философской модели не-вульгарного реализма в эстетике была предпринята в 1950-1960-е годы Э.В. Ильенковым. В этой модели радикальнейший материализм был продуман в перспективе категории идеального. В общем плане это было сформулировано в работах 1960-х годов, итоговый очерк – в опубликованной посмертно статье-монографии «Проблема идеала в философии»<sup>115</sup>. Из внятной постановки вопроса о природе идеального следствия для эстетики и философии культуры получаются сразу же и немедленно. «Тайна красоты заключается именно в свободном формировании предметного мира»<sup>116</sup>. Это самое краткое из всех ильенковских определений прекрасного-эстетического-художественного. И самое раннее. Но уже в нем все самое важное сказано. Так, понятно, почему реалистическое понимание эстетики несовместимо с конструктивизмом.

<sup>115</sup> Ильенков Э.В. Проблема идеала в философии // Ильенков Э.В. Идеал: Собр. соч. Т. 3. М., 2020.

<sup>116</sup> Ильенков Э.В. О «специфике» искусства // Ильенков Э.В. Идеал: Собр. соч. Т. 3. С. 16.

Свобода, в ней все дело. Слов о свободе в современном знании много, но свободы в человеческом понимании нет, поскольку основой всего является отказ от «субъектоцентризма», наиболее решительно осуществленный Фуко. Реальным содержанием свободы в современном знании является свобода коллективная, и тогда это свобода огурца на грядке, свобода подчинения личной воли человека правильному курсу правильной секты. У Ильенкова иначе, хотя он и был верующим в Партию коммунистов. Коммунист Ильенков истово верит именно в личную свободу каждого. Поэтому формирование предметного мира может быть свободным.

Из определения прекрасного и постулирования твердой связи художественных практик с категорией прекрасного вытекают следствия для теории «массовой культуры». Специальных слов об этой проблеме у Ильенкова нет, но реалистическое понимание проблемы прекрасного решает и эту задачу. Сразу вслед за определением красоты следуют такие слова: «Развитое эстетическое чувство отталкивает продукты произвольного, то есть некультурного, неразвитого, воображения, так же как и продукты действий по абстрактно-общей, механически заученной схеме, по штампу, по внешней формальной аналогии, ибо подлинной свободы нет ни там, ни здесь»<sup>117</sup>. И это ответ, это решение проблемы элитного/массового. Разве ильенковская критика произведений, мечущихся между полюсами дихотомии «произвол / штамп» не об этом? Ровно об этом.

Культ «элитарного» искусства по сути является авангардистским. И Мережковский, грозивший «грядущему хаму»<sup>118</sup>, и Ортега-и-Гассет, предупреждавший о «восстании масс»<sup>119</sup>, и Т.С. Элиот<sup>120</sup> были авангардистами. А видение авангардом искусства является, по Ильенкову, пошлым и деревянным. Слова Ильенкова о «некультурном, неразвитом воображении» именно об этом, они быют именно в авангард, потому что он

<sup>117</sup> Ильенков Э.В. О «специфике» искусства. С. 16.

<sup>118</sup> Мережковский Д.С. Грядущий Хам // Полярная звезда. 1905. № 3 (30 дек.).

<sup>119</sup> Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М., 2016.

<sup>120</sup> Элиот Т.С. К определению понятия культуры: Заметки. Л., 1968.

«произволен», он не хочет участвовать в работе «формирования предметного мира».

А на основе культа авангарда сформировалась вся та координатная сетка, сквозь оптику которой мы вот уже сто лет смотрим на проблему «массовой культуры», дихотомия «элитарное / массовое». Фальшь авангарда предопределяет фальшь системы координат. Поэтому фальшив и второй полюс этой дихотомии, понятие «массовой культуры». В пику элитарности массовость сама по себе тоже становится предметом культа, и это культ серийности, технологичности, штампа. В пределе это ведет к теории «сопротивление в потреблении». С точки Дж. Фиске покупка гамбургера в «Макдональдсе» интереснее «Фауста» Гёте<sup>121</sup>, поскольку само потребление продуктов капиталистического конвейера – активное производство смыслов<sup>122</sup>. Потому что именно «популярная культура – пространство сопротивления»<sup>123</sup>. Отсюда следует, что современная наука должна изучать тактики потребления популярных эрзацев, потому что именно эти тактики «справляются, избегают или сопротивляются» давлению реакционной власти<sup>124</sup>. Потому что в конечном счете «сопротивление встроено в сам акт потребления»<sup>125</sup>. То есть чем больше мы съедим гамбургеров во время просмотра боевика в кинозале, тем больше мы революционны. А, видимо, если научиться вообще не переставать жевать, то можно сделаться героем-революционером и философом одновременно. При этом отметим, что рассуждения и Дж. Фиске, и К. Баркера на каждом шагу сопровождаются выпадами в адрес «элитных теорий», что само по себе красноречиво говорит о том, что вся «наука» о популярной культуре является структурным дополнением к авангардистской апологии «элитного» искусства. Пустышка, являющаяся дополнением пустышки.

<sup>121</sup> Fiske J. *Understanding Popular Culture* (ch. “Commodities and Culture”, pp. 23-48).

<sup>122</sup> Barker Ch., Jane E. *Cultural Studies: Theory and Practice*. Op. cit. P. 60.

<sup>123</sup> Fiske J. Op. cit. P. 20.

<sup>124</sup> Fiske J. Op. cit. P. 20.

<sup>125</sup> Barker Ch., Jane E. Op. cit. P. 60.

Поэтому слова Ильенкова 1960-го года о «продуктах действий по абстрактно-общей, механически заученной схеме, по штампу» оказываются самой точной и самой современной теорией, поскольку бьют именно в культ штампа, они оказываются точным ответом на вызовы и культуральных исследований, и «исследований популярной культуры». В полную противоположность заявлениям В. Куренного и Е. Соколова, Дж. Фиске и А. Макробби<sup>126</sup>, Е. Шапинской и Б. Степанова<sup>127</sup> о том, что именно массовое искусство является подлинным «пространством свободы», Ильенков твердо утверждает, что свободы здесь нет. И показывает, почему это так.

Поэтому, несмотря на то, что специальных работ об этом у Ильенкова нет, его идеи – надежный ориентир в лабиринтах теории «массовой культуры». Хотя, конечно, жаль, что Ильенков ничего не написал о масскульте. Но дело ведь не только в Ильенкове. Он был не один. Ильенков был в центре споров о «деятельностном подходе» в философии<sup>128</sup>, всей эпохи «бури и натиска» в «советской» философской «оттепели», при этом важно, что сама эпоха была. Был факт высокого уровня философской культуры в

---

<sup>126</sup> Анжела Макробби – выпускница CCCS, ученица С. Холла, сегодня, возможно, «лицо» британских cultural studies. Она же – лидер идеологов «свободы в потреблении». Пределом этой теории, величественными монументами, воспевающим капиталистическое потребление, являются её последние книги: *McRobbie A. Be Creative: Making a Living in the New Culture Industries*. Cambridge, 2016; *McRobbie A., Strutt D., Bandinelli C. Fashion as Creative Economy*. Cambridge, 2023. Принципиальной критики «эмансипаторной» теории в cultural studies нет, хотя оппозиция есть. Это, прежде всего, Дж. Макгиган, назвавший редукцию свободы к креативности «культурным популизмом» (*McGuigan J. Cultural Populism*. L., N.Y., 1992; см. также: *McGuigan J. Neoliberal Culture*. L., 2016). К критике Макгигана присоединяется лидер австралийской культурологии Г. Тёрнер, в его оценке мера политического протеста в практиках «креативности» ничтожна: «Не думаю, что вы можете заигрывать с коммерциализацией, не будучи преобразенным ею» (заключительные слова главы «Культурный популизм» книги *Turner G. What's Become of Cultural Studies?*). Среди тех, кто подключался к поддержке идеи «сопротивления» в креативных практиках, такие лидеры cultural studies, как П. Уиллис и Д. Хебдидж.

<sup>127</sup> Степанов Б. «Осевое время» культурных исследований: дискуссия о культурном популизме // *Laboratorium*, 2017, № 9 (3). Работа Степанова выполнена в коллективе, руководимым В. Куренного и в русле тех же идей. Его опора на понятие «эмансипаторные функции массовой культуры» это удостоверяет.

<sup>128</sup> Говоря о «деятельностном подходе», Ильенкова вспоминают не всегда, и уж точно никогда не ставят его в центр этих поисков. Но недавно об этом высказался В.А. Лекторский: «Деятельность и деятельностный подход стал одной из центральных проблем для нового движения в советской философии, начиная с 60-х годов прошлого века. Я связываю это прежде всего с работами Э. В. Ильенкова» – *Лекторский А.В. Деятельностный подход вчера и сегодня // Стиль мышления: Проблема исторического единства научного знания*. М., 2011. С. 19.



СССР 1960-х. Поэтому не могло не появиться чего-то интересного и о массовой культуре.

Это и произошло. В академическом формате важные слова о массовой культуре были сказаны Г.К. Ашиным<sup>129</sup>, В.Л. Глазычевым<sup>130</sup>, Б.А. Грушиным<sup>131</sup>, Е.Н. Карцевой<sup>132</sup>, К.Э. Разлоговым<sup>133</sup>, В.П. Шестаковым<sup>134</sup>, В.Ю. Боровым и А.В. Коваленко<sup>135</sup>.

Общим минусом всех этих работ было то, что в них ничего не говорилось о массовой культуре в СССР. Это соответствовало официальной точке зрения, согласно которой массовая культура – это свойство исключительно буржуазного общества. И у Г.К. Ашина, и у В.П. Шестакова эта заявлено уже в заголовках («Идеологическая борьба в современном мире и буржуазная “массовая культура”»; «Критика буржуазной “массовой культуры”»), из которых следует, что массовая культура может быть только буржуазной<sup>136</sup>. Особенно ярко эта идея представлена в книге А.В. Кукаркина «Буржуазная массовая культура»<sup>137</sup>.

Среди философских исследований проблемы «массовое/элитарное» в культуре особняком стоят работы Ю.Н. Давыдова. Многократно цитировавшийся в этой диссертации философ и здесь сделал многое. Как уже было выше отмечено, Ю.Н. Давыдов, во-первых, всегда стремился думать о

<sup>129</sup> Ашин Г.К. Миф об элите и «массовом обществе». М., 1966; Ашин Г.К. Ложная дилемма буржуазной культурологии (Элитарная и «массовая» культуры) // Вопросы философии. 1983. № 7; Ашин Г.К. Вторжение без оружия. М., 1985.

<sup>130</sup> Глазычев В.Л. Проблема «массовой культуры» // Вопросы философии. 1970. № 12.

<sup>131</sup> Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт преодоления и проблемы исследования. М., 1987.

<sup>132</sup> Карцева Е.Н. «Массовая культура» в США и проблема личности. М., 1974; Карцева Е.Н. Кич или торжество пошлости. М., 1977.

<sup>133</sup> Разлогов К.Э. Феномен массовой культуры // Культура, традиции, образование: Ежегодник. М., 1990. Вып. 1.

<sup>134</sup> Шестаков В.П. Мифология XX в. Критика теории и практики буржуазной «массовой культуры». М., 1988; Шестаков В.П. Теория и практика массовой культуры // История эстетической мысли: В 6 т. Т 5: Буржуазная эстетика XX в. М., 1990.

<sup>135</sup> Боров В.Ю., Коваленко А.В. Культура и массовая коммуникация. М., 1986.

<sup>136</sup> Ср.: массовая культура – «форпост буржуазной идеологии» (Николюкин А.Н. Антикультура: массовая литература США. М. 1973. С. 3).

<sup>137</sup> Кукаркин А.В. Буржуазная массовая культура. Теории. Идеи. Разновидности. Образцы. М., 1985.

смыслах; и, во-вторых, думать о целом. Это ровно то самое, чего принципиально нет в studies of popular culture. А в советской науке было.

Некоторые книги Ю.Н. Давыдова рвутся к ответам на самые главные вопросы уже в самом названии. Таковы, например, «Эстетика нигилизма» (1975 г.) и «Философия свободы и метафизика своеволия» (1989 г.). Такова и ранняя (1966 г.) работа «Искусство и элита». Её итог: само понятие элитарного искусства является ложным, оно является следствием искусственного отделения эстетики от гуманизма, тогда как в реальности человеческой деятельности они образуют единство. И тогда подлинное «высокое» искусство не отделено от повседневного бытия масс, оно не является элитарным<sup>138</sup>. «Прямой и непосредственный контакт искусства с непосредственной народной жизнью – изначальное условие существования искусства»<sup>139</sup>, что было известно еще в эпоху романтизма, в частности Фихте, говорившему, что искусство «делает трансцендентальную точку зрения обычной».

Это хорошие слова. Их недостаток в том, что они остались слишком общими. Эта логика должна была быть погружена в тексты. Понятно, что это уже не совсем дело философов, а в большей степени филологов и искусствоведов. А там проблемы. Была установка сверху на войну с «буржуазным масскультом». Именно такие воинственные исследования и доминировали.

Но, несмотря на руководящие установки, практические гуманитарии смогли сделать многое. Самое интересное совершалось не в книгах с кричащими заголовками<sup>140</sup>, а в исследованиях на традиционные академические темы. Так, интересные размышления, актуальные и сегодня, можно найти в работах известного исследователя англо-американской

<sup>138</sup> Давыдов Ю.Н. Искусство и элита // Давыдов Ю.Н. Труд и искусство: избранные сочинения. М., 2008. С.383-384.

<sup>139</sup> Давыдов Ю.Н. Искусство и элита. С. 127.

<sup>140</sup> Одно из самых эффектных названий – у К.Э. Разлогова, ср.: Разлогов К.Э. Конвейер грез и психологическая война: кино и обществ.-полит. борьба на Западе. М., 1986. Оговорка: и в «эффектных» работах были интересные материалы, как, например, в книге А.Н. Николюкина про массовую литературу как «антикультуру».

литературы Д. Урнова<sup>141</sup>. Важны академические коллективные монографии ИМЛИ<sup>142</sup>.

Проблема в том, что после 1991 г. эта работа была искусственно прервана. До конкретики и деталей, которые могли бы сложиться в теорию, она не была доведена. Но самое главное было сказано: «диалектика связи». В реальном подлинном бытии Культуры – диалектика взаимосвязи «низкого» и «высокого». В реальности разрыва здесь нет, как нет и насилия, есть диалектическое единство «низкого» и «высокого» начал в общем деле продолжения жизни на Земле.

Это может показаться близким тому, что у Р.Б. Брауна: «континуум» вариантов связи. Нет, это другое. Браун устраняется от того, чтобы в этих вариантах искать логику и драму. А есть и то, и другое. Есть противоречие, есть борьба, но, если исходные интенции были подлинными, то живая жизнь разрешит противоречия в диалектическом синтезе. Определение популярной культуры как котинуального поля гибридов высокого/низкого/народного хотело бы быть плюралистичным, но не стало. Безразличие и нелюбопытство не есть плюрализм. Плюрализм добывается сложнее.

Важных моментов в определении Культуры как диалектического единства высокого/низкого два: первый – то, что связь есть. Второй – то, что связь эта является сложной, она реализует себя не в митинговых декларациях, а опосредованно.

Возможно, самые точные слова о подлинной диалектике «высокого» и «низкого» сказаны в давнишней (1962 г.) статье выдающегося теоретика и литературного критика И.Б. Роднянской<sup>143</sup>. Небольшой критический текст читается сегодня и как эстетический трактат, и как учебник теории «массовой культуры».

<sup>141</sup> Урнов Д.М. Литература и движение времени: Из опыта английской и американской литератур XX в. М., 1978.

<sup>142</sup> Массовая литература и кризис буржуазной культуры Запада. М., 1974; Литература США в 70-е годы XX века. М., 1983; Лики массовой литературы США. М., 1991.

<sup>143</sup> В этой связи нельзя еще раз не упомянуть Ю.Н. Давыдова. Он был единомышленником и сотоварищем И.Б. Роднянской. Об их совместной книге «Социология контркультуры» см. ниже, п. 3.2.

Вначале полюса. Но не «массовости», противостоящей «элитарности». Для серьезной эстетики нет этого противостояния. Есть фундаментальная проблема художественности и есть её имитации. Вначале феноменология эмоционального опыта: в беллетристике это «приятно-условное сочувствие, смешанное с игровым любопытством», в большом искусстве это «настоящие радость, боль, стыд – нет, даже больше, чем настоящие: очищенные от эгоистической заинтересованности, совершенно бескорыстные и оставляющие место для работы разума»<sup>144</sup>. Беллетристику нельзя называть просто лживым искусством. «Беллетристика не есть искусство говорить ложь, но это искусство заменять заботу о правдивости заботой, мягко говоря, об успехе»<sup>145</sup>. «Художник» же «изучает, разделяет, воплощает общественное настроение, заражается им, наконец способствует формированию его – но не угождает ему»<sup>146</sup>. А это уже определение<sup>147</sup>. И, пожалуй, лучшее определение существа дела. Это то, что четко чувствуется даже там, где трудно увидеть «общественное умонастроение», в музыке (о том, как работает этот критерий в понимании популярной музыки, см. п. 3.2.).

А дальше диалектика связей, взаимопереходов. «Великие художники вдыхали жизнь в самые окостеневшие и истрепанные беллетристические

<sup>144</sup> Роднянская И.Б. Движение литературы. Т. 1. М., 2006. С. 392.

<sup>145</sup> Там же. С. 402. Полагаю, что это самые точные слова по существу дела. Именно забота об успехе вместо поиска правды. Все главное в этих словах сказано. Последующие шестьдесят лет «исследований популярной культуры» ничего не прибавили к этим словам, наоборот, вся работа свелась к замыливанию этой простой истины. Вопрос к Е.Г. Соколову: неужто действительно массовая культура все-все «выводит на ясный свет»? (см. выше, сноска 45). Т.е. критики Канта можно больше не читать? Всю меру подлинной критичности осуществляют две-три серии любой мыльной оперы? Но тогда зачем сегодняшним наукам о культуре цепляться за «критическую теорию»? Зачем продираться сквозь лабиринты «негативной диалектики» Адорно и «радикального подозрения» Фуко, если просмотр боевика реализует всю меру необходимого критицизма, если уже сам боевик все-все «выводит на ясный свет»? Нет, правда в том, что ни критицизма («ясного света»), ни плюрализма в массовом «творчестве» («беллетристике», по И.Б. Роднянской) нет.

<sup>146</sup> Там же. С. 402.

<sup>147</sup> Более позднее определение массовой культуры А.М. Зверевым похоже на определение И.Б. Роднянской: «Массовая культура удовлетворяет готовое ожидание потребителя, ... «высокая» – так или иначе разрушает бытующий стереотип» (Зверев А.М. Что такое «массовая литература»? // Лики массовой литературы США. М., 1991. С. 19).

схемы». «Если художник при этом остается верен своему замыслу», его связь с массовым искусством «обогащает его чувство формы»<sup>148</sup>.

Это хорошие слова прежде всего потому, что они близки самому простому: «Когда б вы знали, из какого сора Растут стихи». Совсем-совсем простые и абсолютно точные. Это и есть главное, суть. Нет никакого великого противостояние «высокой» и «низкой» культур. Есть диалектика связи, различия, перетекания одного в другое и перекличек. По-романтически, есть прорастание трансцендентного из толщи повседневного.

Вопрос: Серебряный век – это какая культура? Массовая или элитная? Скорее всего, элитная. Но А. Блок читал стихи и в ресторанах. И тогда это что?

А теперь о подлинно сложном и о том, как о сложном можно сложно думать. Допускаю, нижеприведенный текст является, во-первых, мировым рекордом способности сложно мыслить связь «элитного» и «массового»; во-вторых, честным описанием реальной сложности этих связей, диалектики «высокого» и «низкого».

«Северянин повелевал концертными залами и делал, по цеховой терминологии артистов сцены, полные сборы с аншлагом. Он распевал свои стихи на два-три популярных мотива из французских опер, и это не впадало в пошлость и не оскорбляло слуха. Его неразвитость, безвкусица и пошлые словоновшества в соединении с его завидно чистой, свободно лившейся поэтической дикцией создали особый, странный жанр, представляющий, под покровом банальности, запоздалый приход тургеневщины в поэзию»<sup>149</sup>.  
Еще раз те же вопросы: поэзия Северянина – это «массовое искусство»? Или это искусство для «элиты»? Интересно было бы послушать того, кто попытался бы распутать клубок оценок Пастернака («неразвитость» и «безвкусица» – но и «завидная чистота», «тургеневщина»! А что такое «тургеневщина»? Это «массовое» или «элитарное»? При этом вряд ли

<sup>148</sup> Роднянская И.Б. Указ. соч. С. 403.

<sup>149</sup> Пастернак Б. Об искусстве. «Охранная грамота» и заметки о художественном творчестве. М., 1990. С. 228.

можно сомневаться в том, что любой первокурсник департамента культуральных исследований взялся бы за это дело с легкостью.

\* \* \*

А теперь о сложностях в их истории. Прежде всего, фиксируем историчность проблемы противостояния «высокой» и «низкой» культур. Указание на значимость проблемы происходит в определенный момент времени. Многие века человечество во взгляде «снизу» на искусство не нуждалось. В традиционалистской риторической культуре оснований для возможности такого взгляда не было. Возможность такого взгляда появляется в той же точке, в которой появляется возможность критики «высокой» культуры. Происходит это в романтизме, пусть с оговоркой: в раннем романтизме, предромантизме и т.п. Определенно можно утверждать, что до 1750 г. ни о чем подобном говорить не приходится. Явочным порядком, вне теоретической рефлексии, до неё, давление на «высокую» культуру начинается в 1762 г., в год публикации «Песен Оссиана» Дж. Макферсона. Но совсем уж все всерьез начинается тогда, когда появляется теория. Это происходит в заметках, которые Гердер начинает делать для себя, начиная с конца 1760-х годов; это очень драматичный момент, и слова, появившиеся в этой точке, удивительны. «Знайте же: чем более диким, то есть чем более живым, чем более свободным в своей деятельности является народ,... тем более дикими, то есть живыми, свободными, чувственными, лирическими и исполненными действия, должны быть и песни его»<sup>150</sup>. Это ситуация и эпистемологического разрыва, и структурного сдвига. Классику впервые ставят к классной доске и заставляют оправдываться, стоя рядом с явлением, которое еще вчера воспринималось воплощением дикого безумного варварства. Для элиты это было возмутительным скандалом.

Но сравнение народной песни с одой Горация – это только первый шаг на пути Сомнения. Все становится гораздо драматичнее, когда классика встает в ряд для сравнения с масскультом. Массовая культура – это не то же,

---

<sup>150</sup> Гердер И.Г. Избранные сочинения. М., Л., 1959. С. 27-28.

что фольклор. В фольклоре нет и не может быть по определению насилия. Потому что фольклорный текст не может быть рупором пропаганды интересов одного человека или группы. Фольклор общенароден. В России вплоть до Петра элиты слушали и пели те же самые песни, что чернососные крестьяне и городские нищие. Объявление равноценными классического текста и текста массовой культуры – нечто очень сложное. Это типологически особая ситуация. В первом приближении кажется, что это ситуация намного более поздняя, ряд теорий и утверждают это. Но в реальной истории было вот что: первый скандал, связанный с резким перемещением «низкого» массового текста в регистр «высокой» культуры происходит ровно тогда же, когда происходят первые скандалы, связанные с повышением статуса фольклора. Это скандал вокруг Шекспира. И главный идеолог этого скандала все тот же: И.Г. Гердер. Именно он первый в статье «Шекспир» обосновал необходимость присвоения драмам автора «Гамлета» статуса вечной классики. И это был именно скандал. Потому что Шекспир в восприятии элит (французских, немецких) был явлением именно массовой культуры, исключительно массовой. Меру скандала можно почувствовать по тому, как попытки возвышения Шекспира воспринимались во Франции, по комментариям Вольтера, по словам Вольтера о Шекспире как о литературе, годной только для того, чтобы забавлять хамов, но непригодной для публики со вкусом, и о том, что для такой литературы нужно поставить барьер<sup>151</sup>.

Но ведь тогда победа Шекспира и Гердера – и есть ответ на все вопросы. Все обвинения, которые посылаются в адрес «высокой» культуры, не обоснованы, все слова о «вечных мертвых канонах классических текстов», фальшивы. Нет никаких «вечных мертвых канонов», есть постоянная динамика и чехарда перемещений. Так, конец XVIII в. – великая эпоха трансформаций «канона»<sup>152</sup>. Почти все, что стало «вечным» к середине XIX

<sup>151</sup> *Вольтер*. Эстетика. Статьи. Письма. М., 1974. С. 302, 330, 331.

<sup>152</sup> В этой точке понятно, в чем отличие защиты классики в данной диссертации от апологии «вечных канонов» на вершине американского литературоведения, у Г. Блума. У Г. Блума не все хорошо с историзмом и историей. В самом начале его книги сообщается об «эстетическом первенстве» Шекспира, «подтвержденным всеобщим судом четырех

в., за сто лет о того полагалось чем-то «низким», варварским. Это и Шекспир, и Данте, и Рабле, и Сервантес. На вкус Вольтера это именно варварская, низовая литература. За двадцать-тридцать лет между 1760-м и 1790-м г. это становится «вечной» классикой. Соответственно, «вершины» старого «канона» обрушиваются вниз, прежде всего это касается древнеримской литературы, прежде всего Вергилия, который от трансформаций канонов «пострадал» больше всего<sup>153</sup>. Как можно, зная эту живую историю литературы, говорить о «мертвых вечных канонах»?

Иначе говоря, нет вечной войны, непримиримого противостояния «высокой» классики и «низкой» культуры, а есть живое взаимодействие, которое должно быть описано и давно уже понято как живая диалектика связи «высокого» и «низкого».

Главное положение в диалектической теории связи «высокого» и «низкого» таково: классика является дискурсивным пространством, фундаментально открытым для «низкого» слова, для слова площади и улицы. Правило, сформулированное в терминах теории литературы, верно и для Культуры в целом. Основополагающая теория вопроса о противостоянии и связи «высокой» и «низкой» культур – в книге М.М. Бахтина «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья»<sup>154</sup>. Только она, разумеется, никакие остракизмы «высокой» культуры не предлагает. Вычитывать подобное у Бахтина – грубейшее искажение его мысли. Эта мысль – еще одна апология Культуры, только очень умная. А его книга о том, что «низкое» – это нечто, находящееся в неразрывной связи с «высоким» и составляющее вместе с ним одно целое. Одну структуру. Эта структура и есть – Культура, её способность к творчеству. Основные процессы в этом

---

столетий» (Блум Г. Указ. соч. С. 35). Возникает вопрос: а знает ли Г. Блум о «суде» над Шекспиром у Вольтера и вообще о мнениях о Шекспире за пределами Англии? Это только один пример. Совсем все сложно с интерпретацией Г. Блумом Данте. Она воинственно антиисторична. И т.д. и т.п. Озабоченность Г. Блума утратой красоты и эстетики принять можно, самодовольство – нет.

<sup>153</sup> Аверинцев С.С. Две тысячи лет с Вергилием // Аверинцев. Поэты. М., 1996.

<sup>154</sup> Бахтин М.М. Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.



целом – перетекания «высокого» в «низкое» и наоборот. Творчество Ф. Рабле – классический пример того, как самое «высокое» существует в непрерывном обнаружении внутри себя самого-самого «низкого», низжайшего. «Высокое» пародируется «низким», меняется с ним местами, но при этом ни в коем случае не отменяется.

Второе правило было фактически уже сформулировано: классический «канон» открыт для «низких» текстов, т.е. «канон» не является закрытым, идет непрерывный процесс обновления «канона» текстами самого разного происхождения, в том числе и текстами принципиально «низовыми».

С другой стороны, «низкая» культура, взятая сама по себе, открыта «высокой», непрерывно смотрит на неё как в зеркало, она непрерывно воспроизводит структуру «Культуры с большой буквы» внутри себя. То есть как только появляется «внизу» более или менее оформившееся культурное целое, сразу же начинают работу процессы «окультуривания»: во-первых, устанавливаются свои собственные культурные стандарты; во-вторых, выстраивается иерархия по вертикали, т.е. в «низкой» культуре обособляется материк «низкой-высокой» культуры, отдельно от «низкой-низкой»; в-третьих, эта «низкая-высокая» культура начинает активно обогащаться за счет «высокой-высокой» культуры и её же обогащать. Слово большой классики всегда подсвечено «снизу». «Контркритицизм» (см. п. 2.2.) классического слова, собственно, это и означает. Примеры так устроенного слова – Сервантес, Шекспир, Фильдинг, Стерн. И т.д., и т.п. Свободной от этого перетекания «высокой» классики не бывает. Если кто-то иначе читает Бальзака, Диккенса, Фолкнера, Гоголя, Достоевского и Толстого, он плохо читает. О Гоголе и Достоевском главное сказал еще девяносто лет назад Бахтин, о Толстом – те, кто шел за Бахтиным<sup>155</sup>.

А вот сверхсовременный пример. И очень масштабный. Лучший сериал последних двадцати лет «Теория большого взрыва». Поначалу могло

<sup>155</sup> О Толстом см.: *Купреянова Е.Н.* Эстетика Л.Н. Толстого. М., Л., 1966. Яркий очерк истории «контркритичного» слова классики: *Бочаров С.Г.* Характеры и обстоятельства // Теория литературы. Основные проблемы в историческом изложении. Кн. 1. М., 1962.

показаться, что это просто уличный стеб. Но сезон-два, и постепенно стало заметно, как сквозь стеб проступает структурная регулярность низкого с высоким. Она же смысловая. Это добрый старый здравый смысл, его бесконечная способность к выживанию. Его привязанность к карнавалу. А потом замечаешь еще. Да это же психологизм, и почти виртуозный! И очень регулярный. Центростремительный. Устремленный к пониманию. И тут вдруг понимаешь... Господи, да это же гуманизм. Он и есть. Прорастающий в самых невероятных обстоятельствах. Гуманизм почти старинный, готовый к дидактике. И чем дальше, тем больше. А все заканчивается и просто проповедью о пользе брака как любви и любви как понимания (проповедью, разумеется, карнавализованной, по Бахтину). В конце триумф и куча свадеб, как в сказке. Умное веселье устремляется вверх, а в итоге из самых «низов» вырастает высокое искусство, классика. Ничего удивительного, поэты давно об этом все сказали. «Из сора...»<sup>156</sup>.

Разве не оттуда же, не с самого низа вырос «Тихий Дон»? Еще более сильный случай – «Похождения Швейка». Творчество Я. Гашека выросло из газетной шелухи. Причем шелухи самой низкопробной, находящейся за гранью добра и зла и самой элементарной порядочности. А закончилось созданием одного из самых высоких памятников высокой культуры. И кто скажет, с какой точки началось преобразование низкого в высокое? Совершенно очевидно, что что-то от будущей высоты было уже и в газетной шелухе, хотя бы потому, что в «Швейке» есть прямые реминисценции из газетного прошлого Гашека.

---

<sup>156</sup> Очень показательна рецензия В. Куренного на сериал про «большой взрыв» (Куренной В. Унылая субстанция и доставляющие лузлы. «Теория большого взрыва» и культура исследовательского университета // Логос. 2013. № 3). Открыто обрушиться на сверхпопулярный сериал мэтр, конечно, не захотел. Но ничего, кроме полного неприятия, за душой у него нет. Отсюда полная пустота комментария. Попытки уныло-высокомерного стеба, намеки и недоговоренности. Сказать по существу абсолютно нечего. Ну вот как-то так... Не хотят слушать создатели хорошего искусства деканов культурологии. Не хотят производить «правильную массовую культуру». Все так и норовят «из сора» да сразу вверх.

А что такое слово Зоценко? А Лескова? Жаль, конечно, что в Америке Лескова, скорее всего, не читают. Но могли бы и Ш. Андерсона повнимательнее почитать, там почти то же самое. А еще Фолкнера, Сэлинджера.

Еще пример. То, что мы называем простым словом «мультфильм». Как нечто совсем простое. Кстати, американское слово в этом смысле еще более радикально «простое». “Cartoons”. «Картоны». Американское слово обнажает происхождение мультфильмов – из комикса, совсем «вульгарного» жанра. Самые ранние «мультики» и были таковыми. Но что произошло через двадцать-тридцать лет развития? «Винни-Пух» Ф. Хитрука – это «высокая» культура или «низкая»? Ну а еще через десять лет появляется «Сказка сказок» Ю. Норштейна. Вопрос: на что это больше всего похоже? На самый «высокий» из всех «высоких» фильмов, на «Зеркало» А. Тарковского. Но и это – «мультик». А что делать с «Шинелью» Норштейна, тоже «мультиком»?

Вот так. Оставленное на свободу, на вольное развитие, самый «вульгарный», самый «низовой» жанр изнутри себя вырабатывает свою собственную классику, устроенную точно так же, как «высокая» классика литературы.

И это закон. И это последний твердый ответ на те обвинения, которые предъявлены в рамках «политического процесса» над Культурой, продолжающегося от Бенямина до новейших «хэндбуков» по культуральным исследованиям. Напомним решающую хлесткую формулу В. Подороги, с которой начинался наш анализ этого «суда» и вся наша «защита» Культуры: «“Высокая” культура... разрушается и не выдерживает прессинга со стороны “низкой”». Эта формула насквозь фальшива, и объяснимо это незнанием массовой культуры и непониманием её подлинной живой жизни. Никакого «разрушения» высокой культуры нет. Есть просто нормальный процесс культурного творчества, включающий в себя непрерывное обновление и «круговорот» высокого и низкого. Независимая, замкнутая сама на себя вселенная «низкой» культуры – миф, недоразумение. Основное

занятие «низкой» культуры – творчество. Разумеется, рискованное, «на грани фола», то есть сложное, с большими провалами. Но все равно это творчество. И в пределе – творчество «высокого». Непрерывно из самой себя «низкая» культура создает сгустки и архипелаги «высокого». Так было, и так будет. В следующем параграфе – очерк об одном из самых ярких примеров работы этого закона.

\* \* \*

Вывод п. 3.1.: методы защиты массовой культуры от «насилия» «высокой» культуры, реализованные в конструктивистской культурологии, пока не привели к созданию подлинно плюралистичной теории о соотношении «высокого» и «низкого» в культуре. Опыт реалистичного описания диалектики «высокого» и «низкого» в Культуре остается актуальным.

### **3.2. От реалистичной идеи Культуры к идее реалистичной культурологии<sup>157</sup>**

«Идея Культуры» – таково название двух книг, обобщающих фундаментальный опыт интерпретации культуры. Книга Т. Иглтона<sup>158</sup> обобщает опыт западной конструктивистской культурологии, монография В. Межуева<sup>159</sup> – советский и постсоветский гуманистический опыт философии культуры.

Чем в координатах этих двух «идей культуры» является концепция этой диссертации?

О главном в модели Т. Иглтона фактически все уже сказано, все главное следует из того, что она – обобщение конструктивистской культурологии. С уточнением: функционером «бирмингемского проекта» он не был, с сегодняшней дисциплиной *cultural studies* у него отношения

<sup>157</sup> Материалы параграфа представлены в статье: *Мартынов В.А.* Опыт культурологии // Вопросы культурологии. 2015. № 3.

<sup>158</sup> *Иглтон Т.* Идея культуры. М., 2012 (первое английское издание вышло в 2000 г.).

<sup>159</sup> *Межуев В.М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры. М., 2006.

сложные. Тогда в чем особенность его позиции? Если коротко, он более твердый и последовательный марксист. Он марксист в первую очередь. И во вторую. А уже потом – культуролог-конструктивист.

И тогда главное понятно. Итог размышлений Т. Иглтона о культуре – еще больший акцент на политическом. Отсюда и следствие: никакой своей собственной идеи у культуры нет. Ни одно явление культуры не может обладать собственным смыслом, само стремление к смыслообразованию оказывается бессмысленным, равно как и поиски смыслов. «У истоков смысла лежит определенная сила, но только симптоматическое толкование культуры раскроет её следы. Поскольку смыслы всегда оказываются в плену у силы, которая их раскалывает, искажает, сдвигает, любая чистая герменевтика или теория интерпретации обречены на идеализм»<sup>160</sup>. Идея культуры, по Иглтону, в том, что она – симптом. Симптомом является вся конструкция культуры, симптомами являются все её узлы, все тексты. Смыслы никогда не бывают значимы сами по себе, они всегда «в плену у силы».

Человеческий голос тоже может толковаться только симптоматично? Очевидно так, иного быть не может, поскольку голос – тоже культура. И любой голос – это предельно серьезная весть о смыслах. И тогда слово снова Бахтину. В контексте сектантского фанатизма современного марксизма «Поэтика Достоевского» особенно выразительна. Так, становится понятным, что «Поэтика» была самым сильным протестом против тьмы тоталитарной Утопии, и что возможность этого протеста в середине 1920-х – и подвиг, и пророчество. Бахтин как будто знал, что пройдет и пятьдесят, и сто лет, и желание поплескаться в волнах красного террора будет появляться снова и снова. Этому и противостоит голос Бахтина, его главный завет: каждый голос должен быть услышан. Не как симптом, а как живая весть о себе, о своем видении всеобщей правды. Любая попытка «толковать» «одиноким голос человека» как симптом бесчеловечна, преступна. Готовность к

---

<sup>160</sup> Иглтон Т. Идея культуры.. С. 157.

«симптоматическим толкованиям» – это интеллигентская формулировка готовности к Большому Насилию.

Но переубедить Т. Иглтона мы не сможем. Слушать кого-либо, очевидно, он не станет. Поэтому послушаем его. «Культура порождает нужда, а не смысл»<sup>161</sup>. Т.е. жертвенности не существует. Есть только корысть. Т.е. движение руки матери, помогающей ребенку, никогда не станет помощью, это целиком только насилие. А единственный осмысленный выбор, который человек может сделать, это выбор правильной партии, а, поскольку реально выбирать мы не можем, то этот единственный выбор надо делать по совету Т. Иглтона. Но каким образом осмысленным оказывается выбор самого Т. Иглтона? Снова и снова и марксизм, и неомарксизм, и фрейдизм, и неофрейдизм попадают в ту же яму, в «парадокс лжеца», единственно честный выход из которого озвучен Л. Альтюссером: потому что я так хочу, потому что моя секта имеет право на любое насилие над всеми остальными.

Вся эта логика может жить только в разряженном воздухе чистых абстракций. Выведение её на территорию простых вещей обрушивает её полностью. Рука матери помогает. И этот факт лишает иглтоновскую-неомарксистскую-неофрейдистскую «идею культуры» всяких претензий на значимость. А то, что человеческие поступки сопровождаются давлением социальной среды, насилием, которое действительно «будоражит и сбивает с толку», «порождает внутри осадок» «чистой бессмыслицы», реалистическая теория культуры давно знает. Это было известно еще Достоевскому, это было блестяще, непревзойденным образом показано Бахтиным<sup>162</sup>, как и то, что, несмотря на всю тяжесть давления, в поступке всегда есть возможность

<sup>161</sup> Там же. С. 158.

<sup>162</sup> Удивительно, но, похоже, Т. Иглтону не известно, что «Поэтика Достоевского» написана именно об этом, о многообразии режимов давления на слово, об «осадке» и «бессмыслице». И о режимах преодоления насилия, о возможности выхода к свободному поступку. Похоже, что Т. Иглтон внимательно «Поэтику Достоевского» не читал. Потому что, если бы читал, то знал бы, что на все эти эскапады ответ давно есть. И сказал бы что-то кроме лозунгов. Обходится общими словами-лозунгами спустя сто лет после того, как была дана внятная теория слова как социального поступка – более чем странно.

выбора между Желанием и Жертвой, и выбор самопожертвования оказывается единственно значимым первоэлементом социальной деятельности. Даже и труда, на который тут же справедливо ссылается Т. Иглтон, не было бы без усилия волевого контроля над поступком, без выхода к неэлементарности, т.е. без самопожертвования.

Да, Т. Иглтон имеет право на уверенный тон победителя, на Западе «симптоматическое толкование культуры» победило. Но самоуверенность опасна. Так ли уж она оправдана? Победа пока состоялась только лишь на верхних этажах социального здания. Победа состоялась всего лишь только в науке, да и то не во всей, а только в гуманитаристике. А западное общество в целом живет как и жило, по старинке, пользуясь практиками Культуры не по Марксу и Фрейдю, а как всегда. Что-то происходит, но на периферии. В центре все так же, как всегда. Мамы нянчатся с детишками, не зная о том, что каждое их действие является насилием, и только насилием, что в каждое действие сводимо, по Иглтону, к «чистой бессмыслице»; дети смотрят мультики про Золушку и Русалочку. Конструктивистская культурология пока еще не предприняла серьезных попыток объяснить обществу смысл своего учения. И тогда все благодушие Т. Иглтона, вся его уверенность держится на недоговоренности, т.е. на обмане.

Любовь Т. Иглтона, К. Платта, Г. Тиханова к манифестам понятна. Это та же любовь, что и у Маркса. Но пристрастие Маркса к манифестам закончилась плохо. Не для Маркса, разумеется, а для одной большой страны. Было бы гораздо лучше, если бы Маркс в 1846 г. не манифесты писал<sup>163</sup>, а пытался бы додумывать смыслы того, что пишет.

В картине триумфа (как полагает Т. Иглтону) идеи культуры по Уильямсу-Холлу-Иглтону не хватает одного очень важного элемента. Не хватает реальности. Реальной значимости. Очень хотелось бы, чтобы в книге об итогах долгого пути были показаны реально значимые результаты. Они

---

<sup>163</sup> О некоторых сюжетах предыстории «Манифеста коммунистической партии» и о его неявной аксиоматике см.: *Мартынов В.А.* Антропо-психологический критерий эпистемологической эффективности.

очень не очевидны. Да, все верно, побед у конструктивистской идеи культуры много. Да, сорок лет назад эта идея победила в западной культурологии. Да, двадцать лет назад победила в масштабах всего западного гуманитарного знания. Школа *cultural studies* дала теорию культуры, отвечающую за целое, постколониализм обеспечил методологию. Главный метод постколониального анализа культуры – деконструкция репрезентаций – оказался главным и универсальным методом, благодаря которому современная западная наука оказалась хорошо отлаженной машиной, настроенной на ликвидацию Культуры. Весь период в целом – отладка, проверка механизмов и их использование. Машина заработала, набрала ход и успешно продолжает свое дело. Но это победа внутрицеховая. Всерьез пока не все так просто. Одного только факта хорошей работы машины мало. Нужна значимость фундаментальных итогов. А они вовсе не очевидны. Последнее возражению Т. Иглтону заключается в указании на то, что, кроме слова, есть еще дело. Было бы лучше, если бы в книге с таким пафосным названием было и дело.

Понятно, какие нужны итоги. Рядом с общим нужна конкретика. Если уж обещана новая теория культуры, то итогом должна стать новая история культуры. Новые интерпретации важнейших событий, процессов. Хотелось бы, чтобы был назван хоть один серьезный исторически значимый подвиг конструктивистской культурологии. Что может победившая культурология предъявить по гамбургскому счету? Единственная книга, на которую как на шедевр указывают все апологеты конструктивизма, это книга Б. Андерсона (родного брата П. Андерсона, соратника С. Холла и многолетнего редактора журнала “*New Left Review*”) «Воображаемые сообщества»<sup>164</sup>. Нет, не убедительно. Эта книга выглядит так сияющее безупречно только потому, что до неё не добралась пока еще серьезная критика.

Но итоги есть. На один очень важный итог стоит посмотреть пристально.

---

<sup>164</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2003.



\* \* \*

30 января 1969 г. на крышу здания на лондонской улице Сэвил-роу вышли четыре музыканта с очень длинными волосами. И сразу начали петь и играть на гитарах. «Местные клерки и секретарши в мини-юбках повыскакивали и офисов и наводнили крыши соседних домов. Высыпавшая на улицу толпа перекрыла движение», – «разверзлись врата ада»<sup>165</sup>. Это было единственное публичное выступление рок-группы “The Beatles”, «самой сказочной за всю историю шоу-бизнеса», за последние четыре года их карьеры. Музыканты по-настоящему загорелись. Особенно «в порывах бывшего неистовства» выкладывался Джон Леннон, «словно какой-нибудь рок-Паганини»<sup>166</sup>.

Вопрос: почему все так драматично? Зачем был нужен этот «ад»? Эти вопросы – часть главного вопроса: почему так все сложно, почему это выступление оказалось единственным за четыре года?

Контекст таков: 29 августа 1965 г. Леннон и его друзья из рок-группы “The Beatles” сделали публичное заявление о том, что прекращают концертную деятельность. К этому времени они были самыми популярными шоуменами планеты. Их концерты были счастьем для миллионов поклонников. А еще это счастье для огромной армии персонала, зарабатывающего на этих концертах. «Битлы» отказались от всего этого, и в последующие годы остались верны своему слову. Они никогда больше не появились на сцене. Единственным их публичным выступлением на протяжении последующих пяти лет и было появление на крыше студии в 1969 г. Коммерчески их отказ от концертов был, возможно, самым неудачным проектом в истории современной культуры. Они и их команда потеряли сотни миллионов долларов. А для поклонников эта была травма. А все вместе это – одно из крупнейших событий истории культуры последних шестидесяти лет. Тогда еще раз: зачем? Зачем этим великанам шоу-бизнеса

---

<sup>165</sup> *Голдман А.* Джон Леннон. М., 2000. С. 304.

<sup>166</sup> Там же. С. 305.

нужно было отказываться от, собственно, самого главного, от “show”, которое, как известно, “must go on”, т.е. должно всегда продолжаться?

Серьезный ответ надо искать в текстах, в музыке, в смыслах. Леннон на крыше спел свою песню “O! Darling!” Что можно сказать об этом как о целом, об образе? Можно ли попытаться описать смысл его песни? Полностью невозможно. Но что-то сказать можно.

«Дорогая, поверь мне». Подобное говорилось и пелось миллионы раз. Все слова давно уже «стерлись», перестали восприниматься всерьез. Зачем тогда про это говорить и петь? Потому что Леннон возвращает призыву «поверь!» полноту серьезности. За счет чего? То, что он делает, – это исповедь. Причем всерьез. Здесь и сейчас. Интонация требовательна и надрывна. В голосе – нечто истовое и неистовое. С неистовой серьезностью он предъявляет свое требование миру, свою веру в необходимость веры. Неприятие категорически не допускается. Но так обращаться к миру трудно. Бэкграунд такой требовательности – понимание невозможности веры. Отсюда трагический надрыв. Образ в целом трагичен. С иронией, выходом наружу, но и возвратом к тревоге. Что здесь нового? Серьезность. Лирический герой действительно хочет что-то всерьез сказать. К любимой лирический герой обращается, как пророк к Богу.

Для поп-культуры это нечто немислимое, и это решительный выход за её пределы.

Это и есть ответ на главный вопрос: зачем было прекращать «шоу»? Потому что исповедоваться на стадионе стыдно. Если песня – исповедь всерьез и пророчество, то на сцене она что-то теряет. Она становится пошлостью.

Извечный вопрос: где начинается и заканчивается поп-культура? Особенно любят об этом спорить рокеры. Обычно все споры заканчиваются снова и снова фиксацией главного критерия, вопроса о деньгах. Наука тоже не знает других критериев: если текст культуры хорошо продается, то это поп-культура, шоу-бизнес, вся наука “studies of popular culture” об этом.

Помним, С. Холл определил смысл битловской музыки как «триумф инвестированного капитала». Поэтому совсем небедный Леннон – поп-певец, шоумен. И тогда Холл прав, тогда вся серьезность – ширма торговли.

Этой логики мало. Ответ двести лет назад был дан в известных словах: «Не продается вдохновение, но можно рукопись продать». И это ответ. Его суть такова: даже при наличии гонорара за текст может оказаться так, что вдохновение оказалось не купленным. Похоже, что Дж. Леннон считал так же.

И это и есть критерий. Возражения, разумеется, будут. Ведь в любой поп-песенке тоже есть слова про любовь! Да, есть. Но дело не в словах, а в интонации. И в музыке. Решающее различие таково: лирический герой популярной песни никогда не забывает, что он занимается развлечением. Что главное – это сохранение коммуникативной ситуации, в которой клиент пребывает в хорошем настроении, и чтобы песенка этому настроению не мешала. Не мешать кайфу клиента – вот императив «попсы». Музыкальная поп-культура вышла из ресторана и никогда об этом не забывает. И тогда она никогда не забывает о том, что, слушая песенку, клиент может жевать котлету. И тогда обязательное условие – не мешать этому жеванию. Поп-музыка всегда такова. Она всегда сохраняет ритм ровным, лёгонькие примочки звонкими. И ни в коем случае она не «грузит». А Леннон именно «грузит».

Заявленное отличие формулируется, кажется, приблизительно. Но оно работает. Разница всегда ощутима. Либо мы «грузим», либо развлекаем<sup>167</sup>. В регулярных случаях она отчетлива. Либо мы любые слова встраиваем в рамку равномерного обволакивающих томных «примочек», либо мы

---

<sup>167</sup> Изложенная таким образом неявная аксиоматика образа в поп-музыке очень недалеко от того, как определяла образ в поп-культуре еще в начале 1960-х И.Б. Роднянская (см. п. 3.1.). Очень жаль, что автор этой диссертации не знал об этой статье вплоть до её недавнего переиздания. Но факт совпадения логик важен. Корреляция почти полная. Это не может быть случайным. Это свидетельство подлинности эстетического опыта и опыта его теоретизации.

примочки подчиняем рамке разговора всерьез, о самом главном, о жизни, о смысле и тогда «грузим».

При этом потом оказывается, что музыка, устроенная как тормозящее нас требовательное вопрошание о смысле жизни, может неплохо продаваться. Но ответ Пушкина мы уже знаем: лишь бы в точке «вдохновенья» забота о «продаже» не подавляла вопрошание. Момент «развлечения» тоже присутствует и у Пушкина, и у Леннона. Но надо, чтобы он не подавлял «вопрошание» и «смирение», способность смиренно открыться бытию (см. п. 2.2). И тогда подлинность «вдохновенья» спасена.

Так, из различия между «развлечением» и «вопрошанием», объясняется история битловского демарша 1965 г., крупнейшего события в культуре последних шестидесяти лет, в рок-музыке.

Творчество группы “The Beatles” отчетливо делится на три периода, из которых проще всего выделяется первый, когда в 1963-64 гг. было записано четыре первых студийных альбома. В песнях из этих альбомов можно увидеть черты поздних «битлов», в том числе и чрезмерную серьезность. Но все же в самом начале они пытались прежде всего «дарить радость», т.е. удовольствие. Угловатость и талант осложняли исходную установку, но все же не ломали формат популярной песни. А вот в альбоме “Help!” (1965 г.) этот формат затрещал по швам. «Смыслы всерьез» обрушиваются волнами с первого такта: то надрывное вопрошание, то обвинения всему миру в целом, то столь же надрывная исповедальность. “You’ve Got to Hide Your Love Away” – гремучая смесь обвинений, вопрошаний, требований, размышлений и самого настоящего, подлинного стона боли. “Yesterday” – предел доверительности, открытости здесь-и-сейчас.

Вот поэтому и пришлось уйти в студию. Всерьез исповедоваться можно только один раз, душа в душу. Делать это в сотый раз на стадионе для десятков тысяч – неприлично. Думаю, в этом все дело. Серьезность интонации, которую выбрали для себя эти четверо вчерашних уличных

подростков, стоит дорого. Отказом от лишних миллионов за это и пришлось заплатить.

Но это был только первый шаг. Если началась всерьез работа со смыслами, то она начинает вести за собой все дальше и дальше. Смыслы непременно начинают сами склеиваться в большие массивы, а затем эти массивы разрастаются и складываются в «большое целое». В «большой нарратив». Поразительна скорость, с которой «битлы» проходят этот путь. Всего два года. Так летом 1967 г. появляется симфоническая сюита-поэма «Клуб одиноких сердец сержанта Пеппера». И здесь они были уже не одни. Безудержно, обвалью к «большому нарративу» устремляются все лучшие силы в рок-музыке.

Здесь отступление, контексты. Представить дело так, как будто Леннон и Маккартни увели рок-культуру за собой, было бы не совсем верно. Отчасти так. Но вела и жизнь «сама по себе». “The Beatles” – вершина музыки. А музыка – это неотъемлемая часть всей молодежной культуры 1960-х годов. Это кульминация и вершина. Но это вершина айсберга.

В двух словах описать даже главное из того, что произошло, невозможно. Скажем предельно лапидарно: молодежь впервые в истории захотела определить свою-собственную позицию в этом мире. Это очень непросто, это мучительный и противоречивый процесс. Но попытка совершить именно этот шаг была. А там, где есть позиция, она не может не попытаться быть выраженной. Мучительно ищется свой голос. Вот этим голосом и стала рок-культура. П. Маккартни говорил, что он стал «голосом нового поколения». Это не совсем верно, но отчасти это именно так. Неверно потому, что объем притязаний этого утверждения и завышен, и занижен одновременно. Завышен понятно, почему: он был не один. Занижен потому, что это был голос не одного поколения, а многих. А еще потому, что это был голос Культуры с большой буквы.

Высшая точка в истории контркультуры – фестиваль в Вудстоке. Пятьсот тысяч человек, жившие вместе три дня. Известно, что за эти три дня

в этой гигантской массе людей не произошло ничего плохого. Не было ни насилия, ни воровства. Среди огромной массы полумиллиона людей, склеенной в одно целое! Одного этого факта достаточно, чтобы ради него появились и контркультура, и рок-культура, и т.п. Один этот факт оправдывает контркультуру. Возможно, впервые в человеческой истории оказалось, что люди могут жить вместе вот так, гигантской склеившейся массой, живущей без злобы и жестокости. Это чудо, сопоставимое с библейскими чудесами. Это великий символ осуществимости человеческого братства. Об этом надо также хорошо помнить.

Почему такое оказалось возможным? Потому что смысл контркультуры в том, что она стала итогом одного из крупнейших духовных движений последних двух веков. Истоки и причины этого движения проследить трудно. Но сам факт налицо: огромная человеческая масса, миллионы людей, молодежи прежде всего, оказалась захваченной порывом жить «поверх барьеров», стремлением к подлинному бытию, к чему-то большему, чем Успех. Еще одно явление в наш мир романтически окрашенного трансцендентализма<sup>168</sup>, еще одно вторжение в повседневность идеала общечеловеческого братства. Этот идеал проговаривает себя во всем лучшем, что сотворено в культуре 1960-х, прежде всего в рок-музыке.

Еще одно имя этого идеала – гуманизм. И тогда совершенно определено: то, что получилось у «контркультурщиков», – это Культура с большой буквы. Отсюда, из этой же мечты о человеческом братстве, и неизбежность идеала «большого нарратива» в рок-культуре. В пределе –

<sup>168</sup> Связь с романтикой настолько очевидна, что не заметить её нельзя. Отсюда появление исследований происхождения рок-музыки из «духа романтизма». «Исследование происхождения рока показывает, что романтизм остается популярным вероисповеданием» – *Pattison R. The Triumph of Vulgarity. Rock Music in the Mirror of Romanticism. N.Y., Oxford, 1987.* См. также коллективную монографию: *Rock and Romanticism. Post-Punk, Goth, and Metal s Dark Romanticism / Ed. by J. Rovira. Cham, 2018.* Книги достаточно поверхностные, но сам факт их появления важен как знак поисков. Книга Паттисона – одно из лучших событий в науке о популярной культуре. См. также: *Кудряшов С.В. Контркультура как радикальная трансформация романтического мифа: автореф. дисс. канд. культурологии. СПб., 2013.* Ср. также мнение И. Кристола, что историю контркультуры следует отсчитывать с раннего христианства – *Кристал И. Контркультура // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. 2. Вып. 3 (4).*

героического нарратива. Внешне это выглядит как поиск Большой формы в музыке. Начинается гонка за большими жанрами. Каждый норовит сочинить симфоническую поэму, ораторию, оперу, симфонию. И, что самое потрясающее, это получается. Получается действительно великая музыка, одновременно с этим создается аудитория, которая живет этим. На несколько лет музыка Большой формы становится голосом очень значительной части поколения. Значительная часть постхипповской аудитории «чувствовала», что арт-рок-группы «говорили с ними и за них»<sup>169</sup>.

Поисками Большой Формы были захвачены многие десятки групп, тысячи музыкантов, вчерашних уличных хулиганов. Наверху те, у кого получилось многое, очень многое. “Jethro Tull”. “King Crimson”, “Yes”, “Genesis”, “Blood, Sweat and Tears”, “ELP”, “ELO”, “Creedence”, “Queen”, “Deep Purple”, “Led Zeppelin”, “Grand Funk Railroad”. Музыкант, воспитанный на классической музыке, Э.Л. Уэббер создает хард-рок-оперу «Иисус Христос суперзвезда», на главную роль приглашает пионера хард-рок-вокала Я. Гиллана. Уэббер не ошибся с выбором.

Эпоха Великой Гонки за Большой Формой – время с 1968 г. по 1975-й. Кульминация – 1972 год. Количество шедевров запредельно. Лучшие создания самых великих: групп “Led Zeppelin”, “Deep Purple”, “Slade”. Но триумфаторами года оказываются победители в Великой Гонке за Большой Формой: “Yes”, “Genesis”, “King Crimson”, “JethroTull”. Это невероятно сложная музыка. Музыка группы “Yes” в её высших достижениях – четырехголосное развитие с несколькими лейтмотивами; голоса, переплетающиеся в сложнейшем полифоническом контрапункте. И это – рок.

1973 год был столь же значительным. Это год выхода симфонической рок-поэмы “Dark Side of the Moon”. «Обратная сторона луны». Её создатели – группа “Pink Floyd” – стали триумфатором всей истории Большой Формы. Именно этот альбом стал итогом, синтезом поисков. А затем он оказался

---

<sup>169</sup> Macan E. *Rocking the Classics: English Progressive Rock and the Counterculture*. N.Y., Oxford, 1997. P. 175.

самым популярным из всех «больших проектов». Это более чем популярная музыка. На протяжении тридцати лет этот альбом входил в число самых продаваемых альбомов планеты. Это сотни миллионов поклонников по всей планете. Это более чем массовая культура. Это нечто самое-самое массовое. И одновременно это – «высокая» классика.

Затем энтузиазм снижается. Последний год истории Большой Формы – 1975-й. Начинают упрощать свою музыку все участники движения. И это очень хорошо объяснимо. Это как раз и доказывает, что поиск Большой Формы не был формальным экспериментом. Это был итог духовных поисков «шестидесятников», результат работы лидеров поколения над «большим гуманистическим нарративом». Главная задача была решена. Хотя бы один шаг на пути к всечеловеческому братству получилось сделать. А параллельно случилось вот что: элиты были вынуждены закончить войну во Вьетнаме. Допускаю, что социальные историки посмеются над утверждением, что «хиппи лохматые» выиграли у администрации США битву за мир. Но думать так можно. В известном документальном фильме Д. Лифа и Дж. Шайнфилда «США против Джона Леннона» фактически это и утверждается. С этим тезисом спорить можно, но есть факт, с которым не поспоришь: Леннон вывел на улицы с протестом миллионы человек. В 1970-1972 гг. миллионные манифестации в Нью-Йорке и других городах Америки проходили под лозунгом Леннона «Дайте миру шанс». Это строки Леннона. Часто впереди демонстрантов шел сам Леннон.

Уже только одного этого факта достаточно для того, чтобы Т. Иглтону стало стыдно за ложь слов о том, что «смыслы в плену у силы». Но это еще не все.

Еще один итог рок-революции и её поисков «большого смысла». Именно к 1975 г. Америка смогла в основном оставить позади практики расовой сегрегации. А в 1965 г. они еще правили бал. И тогда получается вот что: в преодолении расизма и практик расовой сегрегации Америка сделала огромный и решающий шаг в течение двадцати лет, с 1955 г. по 1975 г. И



тогда как можно не заметить очевидное: полную параллельность этого процесса с процессом становления и взлета контркультуры? Ведь здесь те же самые рубежи: 1955 и 1975. И кульминация та же: 1969 г., год Вудстока и самых массовых протестов против расизма.

И по существу связь более чем понятна: в музыке молодежи, в рок-музыке, впервые произошло органичное слияние черной и белой культур. То, что никогда не получалось у взрослых, дети сделали как бы «невзначай», явочным порядком. И это и есть то, что изменило Америку! Еще в 1960 г. черное и белое в музыке было разделено. Музыку темнокожих людей слушали, любили, но разделение белого и черного сохранялось, записи видеоряда «корневого» блюза 1960-1965 гг. более чем красноречивы: в элитном зале среди тысячи зрителей ни одного черного человека<sup>170</sup>, а на сцене из двадцати артистов ни одного белого! Белое и черное полностью противоположны, полярно противопоставлены друг другу. А рок все это смешал в коктейль! Для «роллингов» было принципиально то, что они иногда пели в обнимку с Мадди Уотерсом. Это был первый серьезный коктейль черной и белой культуры. И это была победа, эта была великая культура, к которой причастны оказались десятки, сотни миллионов. Рок – это блюз прежде всего. И тогда это белая, но внутренне черная музыка, несущая в себе голос темнокожих людей. К концу 1960-х годов вся белая молодежь была уже наполовину внутренне черной! И это и есть тот фундамент, на котором протесты темнокожих людей стали возможными и эффективными. Это та реальность, которая сделала открытый наглый расизм невозможным. История «бури и натиска» контркультуры полностью параллельна с историей победы над расизмом в США, и это не случайно, это одна и та же история<sup>171</sup>!

<sup>170</sup> И причина отсутствия черных в концертных залах не только в их бедности и в цене на билет. Даже достигнув успеха, черный музыкант «не мог пригласить друзей и родных большинство залов, где он выступал. Во время гастролей музыкант-негр питался в кварталах для цветных и ночевал в частных комнатах, а не в гостиницах» (*Коллиер Дж.* Указ. соч. С. 241).

<sup>171</sup> Работ, где что-то говорится о связи рок-музыки с борьбой за расовое равноправие, много. Но дальше общих слов логика не идет. В специальной итоговой книге о связи

Вот ради того, чтобы все это произошло, и стоило затевать все, что было начато. И контркультура обрела окончательно оправдание себя, и рок-культура, и т.д., и т.п. А для теории важно вот что: все слова о гибели и ненужности Культуры с большой буквы оказались блефом. Таким же блефом, как слова о конце истории. История не закончила свой ход, она всегда находит возможность для того, чтобы случилось что-то новое и подлинно серьезное. А там, где все всерьез, там непременно заявляет о себе Культура. Порыв молодежи 1960-х к подлинному бытию привел к небывалой активности в повседневной культуре миллионов масс, а это, в свою очередь, привело к «буре и натиску» Культуры с большой буквы. Шедевры массовой молодежной культуры начала 1970-х годов – это памятники самой настоящей «высокой» Культуры. А затем Культура что-то меняет к лучшему в этом мире.

И это – реальность. Это факт. И это и есть тот факт, который в первую очередь должен был понять «британской наукой», «открывшей» миру массовую культуру «простого народа». Но именно эта британская наука оказалась здесь полностью слепой и глухой. Она попыталась «поругать», вмешаться в происходящее более чем активно, попыталась дать и пытается сейчас «подлинно научную» интерпретацию новой культуры, но итог всех этих попыток нулевой.

\* \* \*

---

афроамериканской музыки и проблемы расы (*Roy W.G. Reds, Whites and Blues: Social Movements, Folk Music and Race in the United States. Princeton, 2010*) материала много, но выводы ограничиваются поверхностными ожидаемыми констатациями. Это нельзя не связать с методологическими установками, в который вульгарный социологизм опирается на культ политического в культуральных исследованиях: «Общественные движения делают культуру» (*Ibid.* P. 234). Намного смелее и интереснее глава о расовых проблемах в книге Г. Альтшулера о том, как рок изменил Америку. Но материал ограничен предысторией рока, событиями 1950-х., рассказами о том, как темнокожие музыканты боролись с прямой агрессивной дискриминацией. Отсюда общие слова в выводах: «Подвергаясь давлению и противодействию, рок-н-ролл был весьма заметной и спорной ареной борьбы за расовую идентичность и культурные и экономические возможности в Соединенных Штатах» (*Altschuller G.C. All Shook Up: How Rock' n' Roll Changed America. Oxford, 2003. P. 35*).

На протяжении всей истории рок-музыки конструктивистская культурология пыталась и пытается сейчас описывать происходящее в терминах, с одной стороны, «правильной» революционной теории, с другой, в терминах теории «популярной культуры».

Началось все, как мы помним, в 1965 г. с книги С. Холла и П. Уонелл «Популярная культура», где феномен “The Beatles” был вообще отрезан от культуры и представлен результатом технических манипуляций, т.е. как положено, по Адорно. Уже в 1966 г. было очевидно, что это ошибка. Ну, ничего страшного, бывает, люди часто ошибаются. Можно признать ошибку и поменять оптику. Но нет, выбранный курс был продолжен, несмотря на явную ошибочность. И оставить молодежную культуру в покое тоже было нельзя ни в коем случае. Движение «новых левых» было еще на подъеме, нужно было гнать молодежь на баррикады. Т.е. нужно было подтягивать протесты к стандартам революционной теории. Что С. Холл и делал.

В 1968 г. С. Холл выпустил небольшой очерк о движении хиппи. Следы интереса к участникам этого движения, знание материала в нем присутствуют, но главное в статье не это. Хиппи оказываются поводом для того, чтобы сообщить, чем «подлинное» социальное революционное движение отличается от имитаций. Центральная часть очень небольшого текста посвящена изложению теории «четырех принципов» «правильных» революционных движений. Очевидно, что движение хиппи под тот стандарт не подходит. Хиппи – про другое. Это пример движения, которое, «хотя и противоречит сложившейся системе ценностей, в первую очередь является органичным дополнением к этой системе»<sup>172</sup>, оно «адаптировано» к системе. Ведь в каждом обществе есть периферия, аккумулирующая отклонения, «свои разрешенные игрушки». Такой «игрушкой» и является все движение

<sup>172</sup> Hall S. The Hippies: An American ‘Moment’. Birmingham, 1968. P. 4. Cp.:

«Революционная контркультурная организация выступает в роли двойника или зеркала мейнстрима» – Десмонд Д., МакДонах П., О’Донноху С. Контркультура и потребительское общество // Массовая культура: современные западные исследования. М., 2005, с. 285. Похожим образом о контркультуре высказывались такие мэтры, как З. Бауман, Ж. Бодрийяр, У. Эко.

хиппи. Хиппи как таковые – лишь повод поговорить о «подлинной» революционности.

Поскольку все всерьез, исследования молодежной культуры стали налаженной индустрией: регулярные дебаты, работа аспирантов, фундаментальные исследования лидеров. Все вместе отражается в академических коллективных монографиях, которые и стали появляться время от времени. Первая появилась в 1976 г. и стала фактически учебником и методичкой для многочисленных исследований молодежных культур в университетах всего мира. Название: «Сопrotивление через ритуалы»<sup>173</sup>.

В других центрах тоже стали появляться монографии, посвященные молодежной культуре, идущие и методологически, и идеологически за книгой о «сопротивлении через ритуалы». Так, в Университете Гриффита (Брисбен) вышла коллективная монография «Рок и популярная музыка»<sup>174</sup>, структура которой соответствовала стратегии С. Холла и Бирмингемского центра. Главное: рок и политика. Второй вектор: рок-музыка как культурная индустрия. Центральной в сборнике является программная статья редактора журнала “Cultural Studies” Л. Гроссберга «Рок в рамке: рок и новый консерватизм»<sup>175</sup>. Та же структура (“Cultural Politics” / “Pop Culture and Mass Media”) в более поздней калифорнийской монографии «Вообрази нацию»<sup>176</sup>. Те же векторы в европейском академическом сборнике «Глобальные шестидесятые»<sup>177</sup>.

Не менее важными рубежами в исследовании контркультуры стали авторские монографии сотрудников С. Холла в Центре культуральных

<sup>173</sup> Resistance Through Rituals: Youth Subculture in post-war Britain / Ed. by S. Hall, T. Jefferson. L., 1990 (парадное переиздание с новыми предисловиями к каждой статье).

<sup>174</sup> Rock and Popular Music: Politics, Policies, Institutions / Ed. by T. Bennett. L., N.Y., 1990.

<sup>175</sup> Grossberg L. The Framing of Rock: Rock and the New Conservatism // Rock and Popular Music: Politics, Policies, Institutions. L., N.Y., 1990.

<sup>176</sup> Imagine Nation: The American Counterculture of the 1960s and '70s. L., N.Y., 2002. В названии – каламбур, соединяющий в одно целое песню Леннона “Imagine” и название популярной книги Б. Андерсона о понятии «нация» (“Imagining Communities”).

<sup>177</sup> The Global Sixties in Sound and Vision: Media, Counterculture, Revolt. N.Y., 2014.

исследований: Д. Хебдиджа о фасонах одежды как о формах протеста<sup>178</sup> и П. Уиллиса о байкерах и хиппи<sup>179</sup>. Обе книги стали классическими в науке о контркультуре. Остановимся на второй, по двум причинам. Первая: в ней предельно четко представлены подходы культуральных исследований к контркультуре. Вторая: в книге П. Уиллиса есть особенность: в ней много голосов живых людей, реальных байкеров и хиппи. Это делает книгу П. Уиллиса особенно живой и, в силу этого, неоднозначной. Но вначале о главном, о регулярной методологии и об общей концепции контркультуры Бирмингемского центра. Смотрим на выводы о движении хиппи как о целом и на итоговую оценку. «Не сомневаясь в силе и подлинности стиля хиппи,... мы не можем связать интересы хиппи с интересами левого движения. Во многих важных отношениях культура хиппи была трагически ограничена именно неспособностью пробиться к политическому радикализму, единственному основанию, на котором она могла бы выжить. Многие важные элементы культуры хиппи оставались несовместимыми с прогрессивной политической перспективой. Главным противоречием движения хиппи является сочетание в нем несомненно радикального стиля с политическими взглядами, которые далеки от радикальных»<sup>180</sup>. Это невозможно всерьез комментировать. Вульгарный деревянный марксизм, пройденный в СССР в 1920-е годы. То, что хиппи не записались в движение новых левых, полагается несомненным и достаточным основанием для того, чтобы всех их осудить. Присущее С. Холлу высокомерие по отношению к живой молодежной культуре оказывается высокомерием и П. Уиллиса.

Но на самом-то деле П. Уиллис не равен С. Холлу. Вот что читаем в другом месте. Музыку хиппи нельзя списать в утиль как «несубстанциональный продукт циничных коммерческих манипуляций»<sup>181</sup>.

<sup>178</sup> *Hebdige D.* Subculture: The Meaning of Style. L., N.Y., 1979. См. на русском: Хебдидж Д. Главы из книги «Субкультура: значение стиля» // Теория моды. Зима 2008 – 2009. № 10. С. 128 – 175.

<sup>179</sup> *Willis P.E.* Profane Culture. Princeton, Oxford, 2014 (парадное издание с новым предисловием; первое издание вышло в 1978 г. в изд-ве “Routledge”).

<sup>180</sup> *Ibid.* P. 166.

<sup>181</sup> *Ibid.* P. 218.

Эта оценка – не что иное, как крамола в рядах школы. С. Холл, как мы помним, даже музыку «битлов» целиком сводил к «несубстанциональному» «продукту манипуляций». А П. Уиллис огромный массив «продукции» объявляет бытийно значимым. И это многое меняет. Музыка важна. Это бесконечно далеко от Холла. И это спасает книгу Уиллиса как целое.

Но это не спасает всю школу. Потому что подлинно серьезного преодоления того высокомерия по отношению к молодежному творчеству, заданного Холлом в 1965 г., в трудах Бирмингемского центра культуральных исследований в целом нет. Сектантский догматизм общей оценки П. Уиллисом движения хиппи является общим для всех культуральных исследований молодежной культуры. Так, вводная статья к сборнику «Сопrotивления через ритуалы»<sup>182</sup>, являющаяся фактически небольшой монографией, о молодежи не говорит ничего, из эквилибристики терминами неомарксистской теории она так и не выбирается. Тот же радикализм в статьях Дж. Кларка<sup>183</sup>, Г. Мёрдока и Р. Маккрона<sup>184</sup>, в статьях исследований, выполненных в других центрах в русле идей и методологии CCCS<sup>185</sup>.

Работы и С. Холла, и всего Бирмингемского центра никогда не выходили за пределы принципов, изложенных в сборнике «Сопrotивление через ритуалы» и ярко заявленных П. Уиллисом и Д. Хебдиджем в их первых монографиях. Так, то приближение к живому опыту восприятия музыки, которое выглядит глубоким и живым при первом знакомстве с позднейшей книгой Центра о практике современного потребления музыки<sup>186</sup>, кажущееся. Внимание к живому опыту проживания музыки должно быть в книге о том, как люди её слушают, но этого в книге С. Холла и коллег нет.

<sup>182</sup> Clarke J., Hall S., Jefferson T., Roberts B. Subcultures, Cultures and Class // Resistance Through Rituals.

<sup>183</sup> Clarke J. The Skinheads and the Magical Recovery of Community // Ibid.

<sup>184</sup> Murdock G., McCron R. Consciousness of Class and Consciousness of Generation // Ibid.

<sup>185</sup> Grossberg L. The Framing of Rock: Rock and the New Conservatism // Rock and Popular Music; Rossinov D. "The Revolution Is about Our Lives": The New Left's Counterculture// Imagine Nation; Onkey L. Voodoo Child: J. Hendrix and Politics of Race in the Sixties // Ibid.

<sup>186</sup> Du Gay P., Hall S., Janes L., Mackay H., Negus K. The Story of the Sony Walkman. L., New Delhi, 1997.

Тот пассионарный творческий взрыв, который произошел в конце 1960-х – начале 1970-х, который очевиден сотням миллионов поклонников, остался не виден для бирмингемской культурологии. Она вообще ничего об этом не знает. Наука, которая была задумана для того, чтобы видеть творчество масс, и объявляла о готовности видеть каждое малейшее явление культурного творчества масс и описывать его под микроскопом, не смогла увидеть тот галактических масштабов массив этого творчества, каким была рок-культура эпохи Большой Формы. И, понятно, почему. Потому что реальная культура масс повела себя не так, как хотелось бы её воспитателям. Им хотелось, чтобы она покорно слушалась и покорно шла за руководимой ими политикой, и ни в коем случае не пачкалась о Культуру с большой буквы, держалась от неё подальше. А в реальности произошло все ровно наоборот.

Здесь отдельный сюжет. Особенно яркий в силу удивительных совпадений. Рамочный контекст задан тем фактом, что история культуральных исследований развивалась поразительно синхронно с историей рок культуры. Начало предыстории – 1956 г. Рубеж – 1960-й. Институциональное оформление школы в середине 1960-х совпадает с началом расцвета рок-музыки. Ну а затем и вовсе невероятное: сюжет, где и место совпадает. Центр культуральных исследований возник именно в Бирмингеме в том числе потому, что это – самый индустриально специализированный большой город Англии, это город передового промышленного рабочего класса. Центр возникает с целью показать всему миру важность изучения повседневной культурной жизни этого самого рабочего класса. И именно в Бирмингеме, именно в те же годы (1965-68), подростки как раз из рабочих кварталов создают совершенно новую музыку. Музыку с самого «низа», как будто прямо из цеха металлоизделий, т.е. более чем подлинно пролетарскую. Что за музыка? Непростая. Странная. Скрипящая, ноющая-воющая. Это почти адорновская антимузыка, нечто совсем ужасное и, казалось бы, бесконечно далекое от работы над Большой

Формой, от арт-рока. Это то, что позже будет названо «металлом». Изобретатель, Тони Айомми, – прессовщик на металлургическом заводе. Он-то и придумал металлическую музыку с характерным металлически лязгающим звучанием гитары.

И тогда вопрос к экспертам CCCS: как можно было это не заметить? Первое: этой музыки много, очень много, она за десять лет завоевала весь мир, стала одним из самых регулярных форматов поп-культуры с десятками миллионов поклонников. Сегодня изобретатели «металла», бывшие подростки рабочих кварталов – самые знаменитые бирмингемцы планеты. Второе: она подлинно рабочая, без натяжек, из самого горячего заводского цеха<sup>187</sup>. Третье: она создавалась в двух шагах от Центра, который создавался как раз для того, чтобы лучше видеть культуру рабочих. Но С. Холл с компанией этого так и не заметили, не написали об удивительном явлении ни одной строчки. Вопрос: почему? Ответ: как всегда, все пошло не по плану руководства. Дело в том, что первый альбом коллектива “Black Sabbath” – тоже событие в становлении Большой Формы, это симфо-рок-сюита. Больше всего в этой музыке слышен шум металла. Но еще и блюз. Но не только. Общая композиция альбома – все та же сонатная форма с симфоническим развитием. Уже это поразительно. Но и это еще не все: отчетливо слышны в этой музыке и вариации «в стиле Баха». Рабочие мальчики сразу устремились к Культуре с большой буквы, к самой-самой большой. Зачем это нужно было парню из металлического цеха? Затем, что именно поэтому его музыка 68-го года оказалась столь долговечной и слушается сейчас как классика. Потому что в ней есть подлинный драматизм, а без Большой Формы он не достижим. И тогда: металлическая музыка – тоже продукт Культуры с большой буквы. Хотя место её рождения – не консерватория, а металлический цех.

---

<sup>187</sup> Важно еще и то, что Т. Айомми в металлургическом цехе стал инвалидом, пресс ему обрезал кончики пальцев. Железные наперстки, которые он носит всю жизнь – знаки вечной живой связи музыканта с металлургическим цехом. Он и сейчас остается отчасти пролетарием.



Символические совпадения и контрасты этой истории драматизируют закономерность: даже когда предмет велик, даже тогда, когда он совсем рядом, культуральные исследования оказываются слепыми и глухими. И это провал. Это в точности ситуация для басни. Это оно самое: «слона-то я и не приметил».

Культуральные исследования обязаны были создать умную теорию молодежной культуры и молодежной музыки. Прежде всего, потому что это культура тех самых рабочих окраин, которые поэтизировали отцы-основатели культуральных исследований Томпсон, Уильямс и Хоггарт. Во-вторых, это культура подлинно массовая, то есть опять же идеальный привилегированный объект анализа. В-третьих, это культура протеста. Задумывая проект культуральных исследований, ни Томпсон, ни Уильямс и мечтать не могли, что появится просто идеальное воплощение того, о чем они мечтали. А это появилось очень скоро, одновременно с рождением культуральных исследований как дисциплины. Появилась и пережила бурное развитие целая культура. Не сказать об этом ничего было нельзя. Молчание о факте рождения большого историко-культурного сюжета в заводском цеху – полное поражение всего проекта конструктивистской культурологии.

Несколько слов о состоянии науки о контркультуре в целом. Есть основания полагать, что культуральные исследования не только сами не смогли увидеть реальность, но и помешали другим. В общем плане это понятно. К 1980 г. полностью подконтрольной культуральным исследованиям была вся сфера исследований популярной культуры. Творчество молодежи, казалось, попадало под эту рубрику полностью, возможностей выбиться из-под влияния культуральных исследований у академического знания о рок-культуре было мало. Это и произошло в истории изучения рок-культуры и контркультуры в целом. Исследований о контркультуре много, подавляющее большинство из них осуществлено с

оглядкой на методологию и идеологию С. Холла<sup>188</sup>. Академические «компаньоны» и «хэндбуки» тоже составлены по инструкциям из Бирмингема<sup>189</sup>.

Работ, сочетающих аналитическую строгость с опорой на широкий круг контекстов, мало, но они есть<sup>190</sup>.

Особняком находятся исследования музыковедов<sup>191</sup>. Они меньше зависимы от культуральных исследований, но пониманию рок-культуры это мало помогает. Ту диалектику взаимопревращений больших и малых форм, которая является объектом анализа в этом параграфе, описать в формальных стилевых параметрах невозможно. Подлинной истории Большой Формы в них нет.

Это нужно было сказать, чтобы было понятно, почему история Большой Формы еще не написана. Главные слова о причинах этого – в книге Э. Макана об английской «прогрессивной музыке». Причина отсутствия серьезной теории рок-музыки, по Э. Макану, – нигилизм науки о «популярной культуре», её неспособность видеть гуманистическую перспективу контркультуры. Выход – в опоре на гуманизм. «Контркультура была в основном духовным/религиозным/гуманистическим, а не

---

<sup>188</sup> Brode D. *From Walt to Woodstock: How Disney Created the Counterculture*. Austin, 2004; Altschuler G. *All Shook Up: How Rock'n'Roll Changed America*. Oxford, N.Y., 2005; Auslander Ph. *Performing Glam Rock: Gender and Theatricality in Popular Music*. Ann Arbor, 2006; Faulk B.J. *British Rock Modernism, 1967-1977: Story of Music Hall in Rock*. Farnham, 2010. Пример ситуации, когда «правильная» методология приводит в итоге к беспомощному пересказу газетных заголовков – «исследование» процессов на постсоветском пространстве: *Rocking the State: Rock Music and Politics in Eastern Europe and Russia* / Ed. by S.P. Ramet. L., N.Y., 2019. Особенно беспомощна главная статья сборника: Ramet S., Zamascikow S., Bird R. *The Soviet Rock Scene* // *Rocking the State: Rock Music and Politics in Eastern Europe and Russia*. Замечателен «анализ» творчества А. Башлачева в разделе о «сибирском роке» (т.е. раздел о «сибирском роке» начинается с относительно подробного описания г. Череповца).

<sup>189</sup> *Cambridge Companion to Pop and Rock* / Ed. by S. Frith, W. Straw, J. Street. Cambridge, N.Y., 2004; *The Bloomsbury Handbook of Rock Music Research* / Ed. by A. Moore, P. Carr. N.Y., L., Oxford, 2020.

<sup>190</sup> Wald E. *How the Beatles Destroyed Rock'n'Roll: An Alternative History of American Popular Music*. Oxford, 2009.

<sup>191</sup> Covach J., Flory A. *What's That Sound? An Introduction to Rock and Its History*. N.Y., L., 2018; Pearson D. *Rebel Music in the Triumphant Empire. Punk Rock in the 1990s United States*. Oxford, 2021.

политическим движением»<sup>192</sup>. К сожалению, довести эту здравую идею до полной картины истории Большой Формы у Э. Макана не получилось. Формализм традиционного музыкознания – серьезное препятствие. Твердо понятые границы стилей и жанров не годятся для разговора о целом, о «духовном». И уж совсем никак нельзя ограничивать разговор о целом барьерами национальных традиций. Как можно пытаться понять психоделику ранних “Pink Floyd” в отрыве от источника, от калифорнийской психоделики, а затем от экспериментов “Velvet Underground” в Нью-Йорке? Ограничение темы английским материалом здесь становится непреодолимым препятствием. История одной из линий симфо-рока у Э. Макана получилась, а история поисков серьезной музыки – нет.

На фоне проблем культурологов-антропологов-филологов в понимании контркультуры выигрышно начинают выглядеть подходы к молодежному творчеству со стороны, на этот раз из цеха историков. Речь о Т. Роззаке. Именно он и придумал слово «контркультура», которое смогло прижиться даже и у бирмингемцев, хотя между Т. Роззаком и Холлом мира не было и не могло быть. Ведь что удумал Т. Роззак, ведь он заявил о значимости «жизненной позиции»<sup>193</sup>, да еще и о его революционной значимости<sup>194</sup>! Это ж надо было такое придумать! Сказать вслух об этом в ситуации, когда этот вопрос был уже «решен окончательно» самой передовой революционной теорией, когда «окончательно» решен вопрос о смыслах, которые, как известно, «в плену у силы». Это был возмутительный бунт, это был подрыв всех основ, поэтому после появления концепции контркультуры Роззака нападки на аполитичность молодежи со стороны культуральных исследований только увеличилась.

Но Т. Роззак устоял. В целом это выдающееся событие. Можно сказать, что он сказал самое главное. Это не значит, что его концепция безупречна. В

<sup>192</sup> *Macan E.* Rocking the Classics: English Progressive Rock and the Counterculture. P. 175.

<sup>193</sup> «Должна существовать жизненная позиция, цель которой не просто собрать силы против преступлений существующего строя, но трансформировать у людей само чувство реальности» (*Рошак Т.* Истоки контркультуры. М., 2014, С. 352).

<sup>194</sup> Возможен «политический результат без политических средств» (Там же. С. 353).

порядке критики скажем, что в его модели есть проблема, чем-то напоминающая холловскую. Он плохо знает музыку. Вся его аргументация покоится на литературных и публицистических текстах и высказываниях. А вот о музыке он не сказал почти ничего. А, когда он иногда комментирует музыку, то просто удивляет. Так, творчество группы “The Doors” он называет интервенцией «фальшиво-дионисийского безумия»<sup>195</sup>. Вообще-то это лучшее, что было в Америке в 1967-1969-е годы. Это большая музыка. Подлинная. Но дело не в итоговой оценке. Дело в том, что творчество Дж. Моррисона надо увидеть прежде всего именно как музыкальный феномен. Т.е. надо услышать. А Т. Роззак, похоже, к моменту фиксации этой оценки музыку «The Doors» даже и не слушал. Он выносит суждения на основании газетной заметки. По крайней мере, никаких других оснований для своей оценки он не приводит. А единственным основанием может быть анализ целого, словесно-музыкального образа. Его нет. А оценка есть.

Все-таки главное контркультура создала в области музыки. Не зная этой музыки, судить эпоху хиппи нельзя. Но это проблема. Помним слова Бернастайна о том, как трудно говорить о музыке. И его же слова о том, что нужно видеть в музыке смысл. Это сверхтрудная работа. Роззак не сумел найти слов о музыке. Это большой минус его концепции. Хотя все же теория Роззака основную свою значимость сохраняет даже и с этой поправкой.

Здесь сразу можно сказать о российских подходах, поскольку все главные связаны с Роззаком, с критикой «теории контркультуры» или с её апологией. Яркая апология представлена М. Султановой<sup>196</sup>. Определение контркультуры как «провозвестницы духовно-этической революции»<sup>197</sup> интересно. Это близко и к Т. Роззаку, и к Э. Макану. Но М. Султанова могла бы быть хоть чуть-чуть критичной по отношению к Роззаку. И еще: оригинальность Роззака в понимании того, что такое подлинная

---

<sup>195</sup> Рошак Т. Указ. соч. С. 133.

<sup>196</sup> Султанова М. Философия контркультуры Теодора Роззака (очерк философской публицистики). М., 2009.

<sup>197</sup> Там же. С. 59.

революционность, лучше бы было подчеркнуть отчетливее. И уж точно ни в коем случае не отождествлять понятие революции Роззака с маркузеанским. А в книге А. Султановой такое отождествление встречается<sup>198</sup>. Нет, понимание Маркузе революции соответствует как раз пониманию С. Холла. Это по сути прямо противоположно учению Т. Роззака. То, что Роззак часто цитирует Маркузе, не означает, что его логика тождественна логике Маркузе.

Первые работы А. Султановой были написаны еще в 1980-е, когда появилась и книга о контркультуре Ю.Н. Давыдова и И.Б. Роднянской<sup>199</sup>. Концепция А. Султановой – апология Т. Роззака, концепция Ю.Н. Давыдова и И.Б. Роднянской – жесткая критика.

И тогда сразу критика самой позиции Давыдова-Роднянской как о целом. Отношение Ю.Н. Давыдова к молодежной культуре – тот момент его философии, с которым нельзя согласиться. Здесь он ошибся. Источник этой ошибки, кстати, тот же самый, что и ошибки и Роззака, и Холла, – невнимание к музыке. Нельзя судить контркультуру, не сказав ничего о её музыкальном творчестве. Все остальные виды творчества для молодежи 1960-х были чем-то вторичным. Это не очень хорошо, но это так. Все, что контркультура хотела сказать о жизни, она выразила в музыке. Говоря о контркультуре, надо говорить о музыке и во-первых, и во-вторых, и в-третьих. А Ю.Н. Давыдов и И.Б. Роднянская говорят о тех философах и социологах, которые контркультуру защищали, о Роззаке прежде всего. Что-то о музыке Давыдов и Роднянская говорят, но основным источником их построений является не музыка, а материал сугубо вторичный по отношению к главному.

Поэтому ответ Ю.Н. Давыдову и И.Б. Роднянской будет таков: да, контркультуру в целом инфантильной можно назвать. Но она умела быть и мужественной всерьез. Можно указать множество текстов, где это более чем ощутимо. Это музыкальные тексты. Этих текстов Ю.Н. Давыдов и И.Б. Роднянская не знают. Это существенно поправляет значимость их теории.

---

<sup>198</sup> Там же. С. 82.

<sup>199</sup> Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б. Социология контркультуры.

Да, в контркультуре 1960-1970-х было много мусора. Очень много. Мегатонны мусора. Но при этом в центре была одухотвореннейшая музыка, лучшее из того, что вообще было в культуре второй половины прошлого века. И это все меняет. Несколько шедевров в центре искупают телегу грехов. А шедевров было много, не пять, не десять, а многие сотни. Без внятного суждения именно о шедеврах все слова о контркультуре будут словами не по существу. Обидно за Ю.Н. Давыдова. Зря он взялся судить о проблеме, понять которую у него возможности не было; судить контркультуру, услышать голос которой он не мог.

В конце краткого разговора о Роззаке следует сказать о том, что именно полемика о допустимости понимания молодежного протеста как контркультуры особенно отчетливо высветила поражение бирмигенцев в понимании социальной и творческой активности молодежи. Факт таков: полемика вокруг контркультуры и самого понятия только началась в начале 1970-х. Она продолжалась, иногда разгораясь с новой силой<sup>200</sup>. Так вот: по мере развития полемики в ней все меньшим и меньшим был интерес к мнениям культуральных исследований. В спорах конца 1980-х - 1990-х гг. мнение С. Холла о молодежи всерьез уже было неинтересно. А. Султанова, подробно анализируя полемику 1980-1990-х гг., о мнениях С. Холла не упоминает ни разу. Это сильный знак. Это восклицательный знак в конце тезиса о том, что вся теория массовой молодежной культуры, созданная конструктивисткой культурологией, была мертвой. Была и остается. Попытка

---

<sup>200</sup> Полемика была в первую очередь научной, но иногда и широкой общественной. Она особенно важна. В ней отметились такие известные идеологи, как Д. Белл, Р. Нисбет, Г. Кан. Размышлениями о контркультуре отмечился в том числе и З. Бжежинский (см.: Мулярчик А.С. Противоречивый облик десятилетия. О тенденциях духовной жизни США в 70-е годы // Американская художественная культура в социально-политическом контексте 70-х годов XX в. М., 1982; Мельвиль А.Ю. Культура, контркультура и неоконсерватизм // Там же). Особенно интересна эволюция взглядов крупнейшего консерватора США, одного из создателей неоконсерватизма И. Кристола. От резких нападок на контркультуру в начале 1970-х (*Kristol I. On the Democratic Idea in America*. N.Y., 1972) до почти одобрения в 1994 г. (самое сильное место в статье И. Кристола – слова о том, что «дух дышит, где хочет», в связи с контркультурой – Кристол И. Контркультура, с. 30. Фактически это признание одухотворенности рок-культуры, понятно, в её высших проявлениях).

Бирмингемского центра создать теорию, описывающую молодежные субкультуры, оказалась полным провалом всей конструктивистской культурологии. Все попытки теоретиков культуральных исследований наскоро склеить что-то наукообразное о современной молодежной культуре – это поражение. Поражение, обнажающее шаткость всей конструктивистской культурологии. Идея «симптоматического» понимания культуры несостоятельна. «Симптоматическая» критика Культуры математически ничтожна.

Еще раз слово В. Подороге: «Если в предшествующие эпохи высокая культура атаковала как власть, так и здравый смысл, расширяя возможности воображения, «видения мира», даже претендовала на истину, то сегодня она, уступая требованиям полезности, комфорта и наслаждения, больше не в силах делать что-либо подобное»<sup>201</sup>.

Это хорошая формула конструктивистского понимания Культуры. Хорошая прежде всего потому, что поддается принципу попперовской фальсификации, и тогда, если можно найти ситуацию, когда внутри «низкой» популярной культуры обнаружатся процессы, которые толкают её к противостоянию «полезности, комфорту и наслаждению», то задача преодоления конструктивистской теории культуры будет решена. И она решена. Указание на контркультуру – твердое решение этой задачи. Оказалось, что противостояние «полезности, комфорту и наслаждению» оказывается вектором,двигающим вперед в том числе и «низкую», массовую культуру. И тогда противостояние высокого и низкого в реальной жизни оказывается диалектикой их сложной связи. Хорошее низкое непременно тянется к высокому, воссоздает его изнутри самой себя. А хорошее высокое открыто диалогу с низким.

Э. Тоффлер приводит мнение авторитетного социолога и теоретика современного искусства Дж. Макхейла о полной неадекватности классики ритму современности. Современные произведения искусства – это

---

<sup>201</sup> Подорога В. Культура и реальность. С. 321.

произведения, не несущие в себе «уникальной истины»<sup>202</sup>. Это соответствует общей позиции конструктивистской культурологии. Мы читали об этом у К. Платта, Г. Тиханова, О. Тимофеевой. Дж. Макхейл указывал на это еще в 1960-е годы. Отсюда главное свойство современных текстов: они не обладают непреходящей ценностью. И тогда это произведения «разового употребления». «Быстрые изменения условий человеческого существования требуют соответствующего им потока сменяющихся друг друга символических образов и сиюминутных впечатлений»<sup>203</sup>. Сегодняшний мир – это мир «одноразовых образов».

Это было написано в середине 1960-х годов. Эпоха Контркультуры с большой буквы еще только начиналась. Прошло полвека. История доказала, что все конструктивистские страхи и футурологические пугалки были простой суетливой ошибкой. Произведения Контркультуры с большой буквы живут непрерывной жизнью все эти десятилетия. Сменилось несколько поколений, и каждое из них находит в “Yesterday” и “Dark Side of the Moon” что-то своё. И главное: слушают. Слушают снова и снова. Слушают голос молодежной Культуры эпохи Большого Нарратива 1960-х годов.

Классика умеет менять свои каноны. Но сам принцип образования канонов и их функционирования остался нерушимой константой. С Храмом Культуры все в порядке. История контркультуры доказала более чем наглядным образом простой факт: Культура с большой буквы соразмерна человеку и человечеству. На другом языке: она имманентна бытию человека и человечества. Там, где «культура с маленькой буквы» не является лабораторным экспериментом «интеллектуалов», а где она сама вырастает из живого бытия человеческой массы, она сама собой непременно образом из себя воссоздает «Культуру с большой буквы».

\*

\*

\*

<sup>202</sup> Тоффлер Э. Шок будущего. С. 198.

<sup>203</sup> Там же.



Вернувшись к Т. Иглтону, можно вполне сказать, что, как и в случае с Марксом (см. п. 2.2.), он не прав. О контркультуре он в своем манифесте он не мог не высказаться. Высказался. Вот его слова. «В XX в.... было три периода расцвета: в русском авангарде, в Веймаре и в контркультуре 1960-х, каждый из которых прекращался всякий раз, когда терпели поражение стоявшие за ним политические силы»<sup>204</sup>. «Потерпевшей поражение политической силой» в случае контркультурой, вероятно, являются «новые левые»? Т.е. жалкая кучка леваков – это подлинный фундамент контркультуры, движения, захватившего сотни миллионов? Это все?

Это все. Все, что сказано о контркультуре в книге об итогах теории культуры XX в. О крупнейшей интервенции Культуры в социальный мир в масштабах века. Высокомерные беглые слова. Фактически это то же самое, за что высокомерно поучает хиппи П. Уиллис. Смысл контркультуры только в её радикализме. А её «поражение» «определяется единственным фактором – судьбой более широкого политического движения»<sup>205</sup>. Т.е., если бы хиппи взяли пистолеты и стали бегать с ними по кампусу в Беркли, они бы сразу стали спасены на века? И все? Так просто? Была бы победа? А так поражение? Без пистолетов вся контркультура стала ничтожно значимой? Все песни, все симфонии?

Такая степень высокомерия – полный провал. На этот раз уже Т. Иглтона. Тяжкий грех нелюбопытства.

Есть момент, в котором позиция Т. Иглтона является очевидной ошибкой, математически точно доказуемой. Он определенно утверждает, что контркультура закончилась в 1969 г.<sup>206</sup> Это прямая неправда. Контркультура и рок-культура никогда не прекращали своей работы. Рок-культура менялась, переживала трудности, но прямая традиция никогда не прерывалась. Прежде всего это выражается в продолжении традиции рок-музицирования. Которая была, есть, и долго еще будет. Желающие поплясать на могиле рок-музыки

<sup>204</sup> Иглтон Т. Идея культуры. С. 129.

<sup>205</sup> Там же.

<sup>206</sup> Там же. С. 186.

не переводятся и регулярно объявляют об очередном празднике похорон. Рок-музыка всегда весело смеялась над плакальщиками и продолжала свое дело. С тех пор, как появилось желание у вчерашних уличных подростков сказать что-то всерьез о жизни под гитару, так оно и не переводится. И механизмы преемственности работают ровно так же, как они работают в «высокой» классике. Очередная волна битломании гаснет, но через поколение снова возрождается, и снова и снова прорисовываются черты возврата к «корням». Это было и в раннем пост-панке, и в гранже, и в брит-попе. И снова и снова появляется желание поэкспериментировать с Большой Формой. Не так монументально, как в 1970 г. Но оно есть. И это полностью перечеркивает ту поправку, которую Т. Иглтон дает в конце книги: мол, «контркультура, оторванная от своей политической основы, перешла в постмодернизм»<sup>207</sup>. Нет, это тоже прямая ложь, простое незнание существа дела по причине нелюбопытства. Постмодернизм не совместим с истовой серьезностью, с пафосом. А желание что-то сказать всерьез, воля к Большому Нарративу как были, так и остаются действующими принципами образа в рок-композиции. Как Леннон «грузил» в “O, Darling!”, так продолжают «грузить» и сегодняшние мальчишки (и девочки, Россия замечательна именно этим, полным гендерным равенством в рок-музыке).

Еще раз соберем в узел весь драматизм ситуации. Контркультура появилась как нельзя вовремя. История её зарождения и утверждения в точности совпадает с историей cultural studies. И тогда её появление было вызовом именно культуральным исследованиям. Потому что она была более чем подлинной, более чем фундаментально массовой. Это самая что ни на есть культура масс. Культура, родившаяся в самом низу, в рабочих кварталах. И здесь драматизм вызова становится запредельным. Потому что это рабочие кварталы вначале Ливерпуля, а затем и Бирмингема, столицы конструктивистской культурологии. Это сильнейший вызов. Конструктивистская культурология и была задумана, чтобы быть тем

---

<sup>207</sup> Там же.

«ухом», которое услышит подлинный живой голос рабочей массы. И она была обязана слышать этот голос и понять его смысл. Итог – поражение, полная неспособность понять смысл произошедшего. Резиньяция Т. Иглтона о том, что «контркультура потерпела поражение» – простая ложь. В реальности произошло полностью противоположное: контркультура победила. Ею создано то, что оказалось лучшим в послевоенной культуре, то единственное, чем можно жить, чем люди живут и сегодня. Но, поскольку все пошло не по плану (как всегда у коммунистов), то ни С. Холл, ни Т. Иглтон так ничего о контркультуре и не узнали. Потому что культура, выросшая из рабочих кварталов (то самое: «Когда б вы знали, из какого сора...»), оказалась Культурой. И вот эта внеплановая Культура не нужна. И тогда надо её закопать, сжечь (еще один, на этот раз виртуальный, Освенцим), объявить о её «поражении». Но это поражение не контркультуры, а конструктивистской культурологии.

А это значит, что, несмотря на все проклятья и громогласные заявления о том, что «храм Культуры снесен и лежит в пыли», эстафета культурного творчества продолжается. Культура с большой буквы жива, как была жива сто лет назад и тысячу. А еще история контркультуры твердо доказала, что Культура неразрывно связана с духовностью, с гуманизмом. Духовная работа, то есть работа над приведением в порядок мира внутри себя и снаружи – неотъемлемый момент культурного творчества.

Это и есть новая-старая идея культуры как Культуры с большой буквы.

Да, мир пропитан конфликтами. Не участвовать в них нельзя. Но участие в политическом действии будет эффективно только тогда, когда оно понято и осуществлено как нечто сугубо вторичное по отношению к выбору Культуры. Первична Культура, и только она. Сама по себе Культура – территория согласия, а не поле конфликтов.

Понимание этого есть в книге В. Межуева. Это важно. Самый общий посыл его размышлений нельзя не приветствовать. Понятно, почему. Концепция В. Межуева является обобщением серьезной работы. В

перспективе это «деятельностный подход» Э. Ильенкова, Ю. Давыдова, Г. Батищева, В.А. Лекторского. Затем это деятельностные модели культуры Н. Злобина, Э. Маркаряна, системный подход к понятию деятельности М.С. Кагана. Это подлинный опыт. Поэтому в книге В. Межуева много верного. Во-первых, определение культуры В. Межуевым является хорошей попыткой синтеза всего многообразия вариантов деятельностного подхода к культуре. «Культура предстает... как *система*... создаваемых в процессе деятельности *человеческих отношений*, связывающих людей в пространстве и времени»<sup>208</sup>. Во-вторых, важен и нужен акцент на гуманизме. А он есть. «Быть культурным – это значит по-человечески относиться к природе, к другим людям и к самому себе»<sup>209</sup>.

Но сегодняшние контексты требуют большей конкретики и определенности. Есть вероятность того, что хорошие правильные слова, не договоренные до конкретики, могут стать причиной сползания туда же, где находится Т. Иглтон. Итогом размышлений В. Межуева о гуманном понимании культуры является акцент на демократии и на «гражданском обществе» и «правовом государстве». Автор этой диссертации не против гражданского общества. Но вариантов понимания гражданского общества и демократии несколько. Нужно прежде всего отделить философское и гуманистическое понятия гражданского общества от его сегодняшнего использования доминирующими политическими институтами. А этого в книге В. Межуева нет, а есть требование ко всем «цивилизациям» «достичь индивидуальной свободы» и сформировать «гражданское общество и правовое государство». Не означает ли призыв В. Межуева к равнению на нормы гражданского общества необходимость присоединения к доминирующему тренду в понимании «правового государства»? Без уточнений это так и можно понять. И тогда культура оказывается переподчиненной политике.

---

<sup>208</sup> Межуев В.М. Идея культуры. С. 305.

<sup>209</sup> Там же. С. 306.

Но акцентировать критическую позицию по отношению к книге В. Межуева не хотелось бы. Агрессивного отрицания объединяющей роли культуры в его книге нет. Это главное.

В противоположность конструктивистской культурологии еще раз скажем: Культура – территория согласия. Идея культуры именно в этом.

Это и есть ответ. В таком важном месте он должен быть простым. На этой формулировке можно остановиться. Но у такой формулировки идеи культуры есть важные следствия. Прежде всего для культурологии. И тогда вопрос таков: если идея культуры – в согласии, то какова тогда идея культурологии?

\* \* \*

Ответ и прост, и сложен: в последовательном утверждении идеи Культуры.

И тогда появляются интересные возможности. Возможности новых путей там, где на сегодня есть тупик.

Вспомним итоги больших теоретических дискуссий 2006-2011 годов.

Предположению, что «культурология еще находится на допарадигмальном уровне»<sup>210</sup> был противопоставлен принципиальный для позиции А.С. Запесоцкого тезис, что культурология – именно сложившаяся парадигма<sup>211</sup>.

Но в перспективе социологии науки ситуация более прозрачна. Очевидно, что институциональной полноты культурология не обрела. Это факт. Отсюда и проблемы культурологии с позиционированием себя в обществе<sup>212</sup>.

<sup>210</sup> Лукьянов В.Г. [Выступление в рамках «круглого стола» «Культурология как дисциплинарная загадка»] // Вопросы культурологии. 2011. № 1. С. 128.

<sup>211</sup> Запесоцкий А.С. Становление культурологии как отрасли научного знания (философско-методологический анализ) // Вопросы культурологии. 2012. № 2. С. 6.

<sup>212</sup> «Аргументация сторонников преподавания культурологии не явилась достаточно убедительной как для Министерства образования Российской Федерации, так и для значительной части региональных руководителей и ректорского корпуса» – Агошков А.В., Москаленко К.А. О проблемах современной российской науки о культуре // Вопросы культурологии. 2012. № 10. С. 7).

Остается существенно не проясненной проблема положения культурологии среди прочих дисциплин гуманитарного цикла. Это проблема территорий ответственности и границ. Она и является решающей для перспектив институционализации культурологического знания.

Какое-то время мы были склонны к «завышению». В основном отмалчивались, но, если уж решались на «кадастровую кодификацию», то делали это иногда так, что дух захватывало. В.М. Строгеецкий: необходимо убеждать власти в том, «что именно культурология, а не философия и не политология дадут им правильные советы»<sup>213</sup>. Культурология тогда оказывалась сверхнаукой, наподобие теологии в университетах XIII в. А её предметом – состояние общества в целом, гуманитарное знание как целое. «Культурология помогает другим дисциплинам самоопределиться»; «мы пытаемся собрать гуманитарное знание на определенном пространстве. И этим пространством сейчас является культурология» (Реплики Д.П. Бака, Ю.Л. Воротникова в Белых Столбах в 2009 г.<sup>214</sup>). Ср. также: культурология «ассоциируется с системой политкультурного гуманитарного знания, позволяющего преодолеть узкую специализацию различных гуманитарных дисциплин и выстроить “ядро”» нового гуманитарного образования<sup>215</sup>. И еще: «Концепт культуры стал парадигмальным основанием нового гуманитарного знания»<sup>216</sup>.

Расширение предметной области культурологии не могло не натолкнуться на противодействие, на сужение предметной области, вплоть

<sup>213</sup> *Строгеецкий В.М.* Культурология – наука как изучаемая, так и преподаваемая // Вопросы культурологии. 2011. № 6. С. 102. См. также: *Орлова Э.А.* Социально-научные исследования и культурная антропология // *Личность. Культура. Общество.* 2004. Т. 6. Вып. 2; *Культурология* / Под ред. Г.В. Драча. М., 2003; *Флиер А.Я.* Культурология для культурологов. М., 2000 и др.

<sup>214</sup> *Филология – искусствоведение – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. конф. 2-4 апреля 2009 г., Белые Столбы. М., 2009.*

<sup>215</sup> *Мосолова Л.М., Пигров К.С., Тхагопсоев Х.Г., Уваров М.С.* и др. *Философско-культурологические основания и структура содержания современного гуманитарного образования. Учебное пособие.* СПб., 2008. С. 219

<sup>216</sup> *Плебанек О.В.* *О.В. Культура: по ту сторону наук о природе и наук о духе // Современная культурология: научная школа профессора Л.М. Мосоловой: Учебное пособие.* СПб., 2013. С. 71.

до запрета на предмет. На конференции РИК 2009 г. это особенно энергично проговорил С.Д. Серебряный, директор ИВГИ РГУ: ситуация, когда культурология пытается твердо противостоять философии, – заведомо проигрышная для культурологии<sup>217</sup>. «Претензии культурологии на статус «главной» или «единой» науки о культуре следует признать необоснованными»<sup>218</sup>. Философия объективно обладает на порядок большей степенью общественного доверия, победить в этом противостоянии невозможно, поэтому акцент на предметной области для культурологии обернулся запретом на предмет.

Поэтому закономерным и неизбежным был акцент на ином, на методе и на «подходе». Акцент на междисциплинарности – основание для поисков консенсуса в сообществе культурологов. Этот акцент определял тональность таких итоговых форумов, как конференции РИК Белых Столбах<sup>219</sup>. Как выразилась О.Н. Астафьева, культурология хороша «междисциплинарностью», и, стало быть, «демократичностью». В терминах Н.Г. Полтавцевой, «культурология хороша возможностью к большой культурной игре». С этим в основном были солидарны участники этих форумов Азеева И.В., Бак Д.П., Богатырева Е.А., Быховская И.М., Демьянков В.З., Дуков Е.В., Вислова А.В., Вихорева Т.Г., Волкова Е.И., Воротников Ю.Л., Гавришина О.В., Голованевская М.К., Григорьев А.А., Жидков В.С.,

<sup>217</sup> Филология – искусствознание – культурология. С. 144-147.

<sup>218</sup> Резник Ю.М. Культурология в системе наук о культуре: новая дисциплина или междисциплинарный проект? // Фундаментальные проблемы культурологии: Т. 1: Теория культуры. СПб., 2008. С. 22.

<sup>219</sup> Всего их было пять: первая состоялась 3-5 апреля 2008 г. (См.: Этнология – антропология – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. М., 2009), вторая – 2-4 апреля 2009 (Филология – искусствознание – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. М., 2009), третья – 1-3 апреля 2010 г. (Социология и культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. М.: 2010), четвертая – 7-9 апреля 2011 г. (Философия и культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. М., 2012), пятая – 5-7 апреля 2012 г. (История – история культуры – историческая культурология – cultural history: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. 5-7 апреля 2012 г.. М., 2013).

Иоскевич Я.Б., Кантор В.К., Кондаков И.В., Лебедев А.В., Люсый А.П., Меньшикова Е.Р., Надъярных М.Ф., Николаева Е.В., Рабинович В.Л., Разлогов К.Э., Резник Ю.М., Рунова Е.А., Рылеева А.Н., Севан О.Г., Тлостанова М.В., Шишко О.В., Штейнер Е.С., Якимович А.К..

Особенно выразительно акцент на междисциплинарности сформулирован Л.К. Мосоловой, которая полагает возможным говорить о «междисциплинарной методологии», о «междисциплинарной эпистеме» и, затем, о «метадисциплинарности» культурологии. «Наблюдается желание ученых действовать взаимодополнительно, стремление к системной целостности в постижении объектов познания», поэтому «культурология является метадисциплиной, обобщающей и синтезирующей итоговые данные множества наук»<sup>220</sup>. У А.С. Запесоцкого акцент на методе приводит к возможности говорить о специфично культурологической «междисциплинарной методологии»<sup>221</sup>.

Комплекс специальных культурологических методов Ю.М. Резник объединяет в понятие «подхода», «культурологического ракурса». С этой поправкой можно говорить о культурологии как об «итоге междисциплинарной интеграции теоретического знания о культуре. [...] Вопрос о будущем культурологии необходимо увязывать со следующим этапом междисциплинарного синтеза», с «рождением новой метадисциплинарной науки о культуре, обществе, личности»<sup>222</sup>. «Культурологизм» - «сопричастность всего со всем», порождающая «соучастность всему, особую форму научного единения»<sup>223</sup>.

Еще раз: акцент на междисциплинарности был правильным выбором. Но сегодня возможны поправки. Отказ культурологов от поиска своего предмета был задан контекстом первого десятилетия миллениума.

<sup>220</sup> Мосолова Л.К. Культурология в современной России // Вопросы культурологии. 2016, № 12. С. 15, 14.

<sup>221</sup> Запесоцкий А.С. Становление культурологии как отрасли научного знания. С. 6.

<sup>222</sup> Резник Ю.М. Указ. соч. С. 30.

<sup>223</sup> Фортунатова В.А. Культурологизм как свойство современного научного знания // Фундаментальные проблемы культурологии. Т.1: Теория культуры. СПб., 2008.С. 80.



Планетарное гуманитарное знание тогда представлялось иначе. Тех отчетливых контуров, которые мы видим сейчас, тогда не было видно. А сейчас многое изменилось. Вновь можно поставить вопрос о собственном уникальном предмете культурологии, поскольку «без обретения собственного предмета культурология обречена»<sup>224</sup>.

А уникальный предмет культурологии очевиден. Еще недавно он был не уникальным, но сегодня стал таковым. В масштабах мирового знания оказался без защиты важнейший предмет: Культура с большой буквы. В системе сегодняшнего гуманитарного знания Культура оказалась никому не нужным беспризорником. Она в опасности и нуждается в защите.

Тогда вопрос: кто возьмет на себя задачу защиты Культуры? Из неких общих соображений можно было бы подумать, что и сегодня защита Культуры – не дело культурологии. Что есть старшие «братья», точнее, «сестры», филология и философия, которые делали эту работу раньше и выполняют и сейчас. Но дело в том, что и философия, и филология уходят от этой работы, фактически ушли. Культура с большой буквы определенно оказывается без защиты.

Отсюда ответ на вопрос о предмете. Предмет реалистической культурологии – Культура.

Это сильный тезис, он требует комментария.

Вначале о философии. Главное здесь на самом деле уже сказано. Внутри философии за охрану культурного наследия отвечала прежде всего эстетика. Именно она, опираясь на категорию «прекрасное», утверждала значимость классики. А что сегодня? Сегодняшняя эстетика фактически превратилась из оплота защиты Культуры в проект по её ликвидации. В лице эстетики философия отказалась от защиты Культуры.

Туда же, к футурологии, дрейфует и литературоведение. В мировом масштабе это началось давно и кое-где (в США) оформлено

---

<sup>224</sup> Докучаев И.И. Трансгрессия и редукция: пути интеграции социально-гуманитарных наук и культурология // Вопросы культурологии. 2011. № 7. С. 9.

институционально<sup>225</sup>. В России институционально пока еще ничего не поменялось: в университетах пока еще преподают ту же историю литературы, что и раньше. Но молодое литературоведение все больше и больше дрейфует к конструктивизму. Это лучше всего видно по динамике развития научных журналов. Да, есть еще академические журналы, транслирующие традиционное литературоведение. Но все эти журналы – как бы просто журналы, а есть «Супержурналы». Разница между «обычным» журналом и «Новым литературным обозрением» – та же, что между полусамодельным альманахом на газетной бумаге и роскошным гляncем. Публиковаться можно в полусотне региональных вариантов «ученых записок», но лучше в «модерных». Так, статья, напечатанная в «Новом литературном обозрении», получает статус зарубежной публикации, а по новым правилам это требуется для текущего рейтинга внутри любого вуза. «Publish or perish», печатай или сдохни. Особенно это важно для молодежи. Для начинающего ученого публикация в «Новом литературном обозрении», «Ab Imperio» – основной инструмент социального лифтинга. Так модерное знание и становится доминирующим.

Достаточно долго альтернативу НЛО в литературоведении пытался составить журнал «Вопросы литературы». Классический советский литературоведческий журнал, он и в новейшее время пытался быть таковым. Но вот что произошло недавно: в редколлегию журнала был введен один из лидеров мирового современного литературоведения Г. Тиханов. Зачем? Ну, как минимум, получается вот что: Тиханов единственный в редколлегии, кто активно работает в области теории современности. Т.е. получается, что современность может быть научно освоена только конструктивистски. Символом движения журнала навстречу современности выбрано имя радикальнейшего антиреалиста.

---

<sup>225</sup> «Флагманами этого процесса [разрушения национальных литератур – В.М.] стали американские университеты» (Платт К. Зачем изучать антропологию? С. 15).

И эта ситуация является знаковой для всего литературоведения. Литературоведение не знает ответа на вопрос, как можно быть реалистичным и современным. Т.е. все тот же «футурошок»: современной может быть только футурология, только конструктивизм. И тогда вывод: в литературоведении реализм еще живет, но он именно доживает. Молодая наука, желающая быть современной, уходит в конструктивизм. Для того, чтобы сохранить реализм и выйти к современности, нужна выдуманная современная теория современности. У литературоведов её нет, нет и стремления выработать. Проще плыть по течению, плавно сползая к Фуко и Делёзу. В молодой науке именно это и происходит: среди кандидатских литературоведческих диссертаций конструктивистских все больше и больше, с каждым годом. Т.е. литературоведение все больше и больше становится проектом, занимающимся не защитой Культуры, а её ликвидацией.

По этой же схеме дрейф к конструктивизму происходит и в культурной антропологии, т.е., по-русски, в этнографии (см. п. 1.1.).

И тогда еще раз: десять лет назад культурология не могла претендовать на контроль над определением Культуры. Сегодня культурология может твердо заявить свои права на это. Те, кто запрещали культурологии говорить о культуре в 2010 г., уже тогда были неправы, поскольку не учитывали контекст трансформаций западной гуманитаристики. Тем более этот запрет некорректен сегодня. Сегодня Культура как предмет научного исследования оказался потерянным.

Поэтому российская культурология имеет и возможность, и право заявить: *предметом реалистической культурологии является Культура, и этот предмет уникален* именно для реалистической культурологии.

С уточнением: культурология должна твердо зафиксировать свою идентичность в качестве реалистической культурологии, определение культуры должно быть определением именно Культуры.

В этом случае можно рассчитывать на понимание как общества в целом, так и академического сообщества в частности. В противном случае мы рискуем остаться непонятыми и неузнанными.

Об этом есть интересный сюжет. В недавней статье одного из крупнейших философов современной России, главного редактора журнала «Вопросы философии» Б.И. Пружинина, есть поразительное место. Споря с одним из лидеров планетарного конструктивизма Д. Блуrom, он указывает на не очень убедительное расширение понятия идеологии и столь же неубедительное сужения понятия культура. «Термин «культура» понимается им [Д. Блуrom – В.М.] как нечто куда более узкое и прагматичное, нежели наполненные экзистенциальными смыслами самоценные формы бытия человека в истории»<sup>226</sup>.

Что это за высказывание? Что пытается сделать Б.И. Пружинин? На наших глазах явочным порядком он создает ни больше, ни меньше, как новое определение культуры. И как-то между прочим оно получается. «Культура – это наполненные экзистенциальными смыслами формы бытия человека в истории». Такое вот определение. Может быть, чрезмерно лаконичное, неполное, но интересное, учитывающее важное измерение в культуре. Вопрос: не обидно ли это для культурологии? Что, у культурологов мало определений культуры? Что, нельзя было найти хорошее определение культуры в серьезной культурологической монографии и пришлось «с нуля» его изобретать?

И здесь еще интереснее. Б.И. Пружинин сообщает, что искал внятное культурологическое определение культуры. Он отчитывается об опыте поиска. Он искал очень понятным образом, в фундаментальных теоретических культурологических монографиях и энциклопедиях, благо таких в эпоху «расцвета РИКа» было немало. И достаточно внушительное определение Б.И. Пружинин нашел. Это определение культуры из

---

<sup>226</sup> Пружинин Б.И. Новая социологическая волна в эпистемологии, или Неклассический позитивизм // Релятивизм как болезнь современной философии. М., 2015. С. 175.

«Энциклопедии» 2007 г., из статьи «Культура». Вот оно. Культура – «сложная гомеостатическая система («большая система», «суперсистема») внебиолог. природы, содержащая совокупный опыт видового существования человека и обеспечивающая накопление, воспроизводство, развитие и использование этого опыта, параллельно с воспроизводством видовых признаков самого человека, относится к классу квазиживых адаптивных систем»<sup>227</sup>.

Это определение Б.И. Пружинина не устроило. С его точки зрения, это определение оказалось похоже как раз на то понимание культуры, которым пользуются социальные эпистемологии, т.е. оно по сути оказывается конструктивистским. А еще «так, обычно, представляют культуру культурологи»<sup>228</sup>. И там, и там, речь о «социально организованной среде в целом, о социальной среде как таковой»<sup>229</sup>.

Огорчительная история. Получилось, что регулярное определение культуры у культурологов – то же самое, что в радикальнейшем конструктивизме. По крайней мере, так ситуацию увидел крупнейший современный философ.

Самое грустное в этой истории вот что. Б.И. Пружинин – реалист. Серьезный, большой философ-реалист. Реалист, прикоснувшийся к эпохе философских «бури и натиска» 1960-х и принявший всерьез её итоги, т.е. принявший всерьез ильенковскую идею реальности идеального измерения культуры. Это дает твердые основания для реализма. Науку Б.И. Пружинин понимает именно реалистично, как деятельность, «предполагающую рефлексию, фиксирующую историзм и культурно-смысловую ориентированность когнитивной активности ученых»<sup>230</sup>. Это правильное определение. То есть по существу он наш союзник. То, что он делает в

<sup>227</sup> Осокин Ю.В. Культура // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 1042.

<sup>228</sup> Пружинин И.Б. Указ. соч. С. 175.

<sup>229</sup> Там же. С. 175.

<sup>230</sup> Важное уточнение: «Наука все же прикасается к миру «как он есть» и наращивает знание о нем» (Пружинин Б.И. Указ. соч. С. 177). Эти слова – фактически очень краткий манифест эпистемологического реализма.

философии, соотносимо с устремлениями реалистической культурологии<sup>231</sup>. Более того, фактически он строит некий синтез философии и культурологии, поскольку без культурно-исторической перспективы, по Б.И. Пружинину, невозможно построить модель преемственности научного знания. «Ориентированное культурой общение является... условием динамики науки: установка ученых на культурную ценность познания есть неотъемлемое условие её развития»<sup>232</sup>. Центральная категория его философии – «деятельностная позиция ученого», которая делает его не «игроком в бисер», но «ответственным творцом, продолжающего осмысление мира». «И эта позиция требует особого типа сознания – философского культурно-исторического сознания, которое выводит научное исследование на её предельные основания и соприкасается с миром»<sup>233</sup>. Поддержка культурологии ему нужна. А именно реалистической культурологии. И вот он попытался её найти. Но не смог. Реалистическую теорию культуры Б.И. Пружинин не нашел. Нас не видно<sup>234</sup>.

А ведь нам нужна поддержка культурологически ориентированной реалистической философии. Нам нужна встреча с такой философией. Но встречи не произошло. Нас не видно.

Причина этого понятна, она была указана в п. 1.2.: в 2000-е годы реальная российская культурология и теоретическая культурология жили в

<sup>231</sup> Большим исторически значимым делом, которым занят Б.И. Пружинин многие годы, является проект «культурно-исторической эпистемологии». Его конечная цель – «вернуть современной философии науки» «культурно-историческое измерение» (*Пружинин Б.И. Введение: специфика культурно-исторической эпистемологии // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б.И. Пружинина. М., 2014, С. 42*). Эта цель – реалистична. Это именно реализм. См. также: *Пружинин Б.И. Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии. М., 2009; Ольхов П.А. Ratio vocans: перспектива культурно-исторической эпистемологии // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы; Щедрина Т.Г. Культурно-историческая эпистемология: два пути реальности // Там же.*

<sup>232</sup> *Пружинин Б.И. Культура и история как измерения современной эпистемологии // Вопросы философии. 2022. № 9. С. 71.*

<sup>233</sup> *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г. Культурно-исторический подход в гуманитарных науках // Культурно-исторический подход в гуманитарных науках: проблемы и перспективы. Владивосток, 2011. С. 5.*

<sup>234</sup> Символично, что в новейшей итоговой работе (*Пружинин Б.И. Культура и история как измерения современной эпистемологии*) Б.И. Пружинин про культурологию уже не вспоминает вовсе, её поиски прекратились.

непересекающихся плоскостях. Теоретическая культурология 2000-х годов не была теорией реальной российской культурологии. Но для взгляда со стороны наиболее заметна была именно она.

Напрашивается интерпретация история этой «невстречи» в терминологии «культуральных войн», изложенной в п. 1.1. Тогда получается вот что: если в западных «науках о культуре» «война» за контроль над определением культуры между культурной антропологией и культурологией завершилась победой последней (антропология приняла предложенное культуральными исследованиями определение культуры как поля сопротивления), то в России произошло обратное: российской культурологии было навязано антропологическое определение. Ибо то определение, на которое «жалуется» Б.И. Пружинин как на «традиционно культурологическое», по сути является тайлоровским, т.е. традиционно антропологическим.

Еще раз: грустная история. Её итог: нам надо отчетливо проявить неявный пока реализм реалистической культурологии. И указать на возможность иного определения культуры, отличного от антропологического.

Отсюда не следует, что автор этой диссертации предлагает полностью расстаться с определением культуры «по Тайлору». Нет. Главное в нем, идею «тотальности» (см. п. 1.1.), надо сохранить. Но она должна быть дополнена «по Ильенкову». Тотальность должна быть увидена в перспективе идеального. Можно и нужно видеть тотальность динамики культурных практик, не теряя перспективы идеального измерения бытия Культуры.

Так мы вернулись к той постановке проблемы, с которой начиналось наше размышление: нужна теория реалистической культурологии.

\* \* \*

В завершении оценка перспектив, ответ на вопрос: а что в будущем? А он есть и стоит остро. Даже если и получится твердо доказать, что и Культура является благом, и реалистическая культурология тоже, это не

отменяет вопроса: а вдруг все же пророки эпохи постчеловечества правы? Вдруг уже наступило время, когда Культура умерла и добро и благо покинули наш мир?

Ну, на этот вопрос, положим, ответ очевиден: нет, не наступила<sup>235</sup>. Храм Культуры стоит и прихожан в нем столько же, сколько было.

Но вопрос с культурологией является гораздо более тяжелым. Потому что среда бытия Культуры – повседневная практика народа и народов, миллиардов людей, живущих на планете. А среда бытия культурологии – исследовательские практики людей науки, а эти практики намного больше поддаются регулированию, гомогенизации. А мнение цеха – не детская игрушка. Как может выжить реалистичная культурология, если все так драматично, если весь мир культурологов против? Да, Россия большая, но российских культурологов мало, это не больше, чем полтора-два процента от числа культурологов планеты. Если все – конструктивисты, и для них для всех мы – антиподы, то есть ли шансы выжить? Пятьдесят на одного? Можно ли всерьез говорить о возможности стоять на своем, если весь мир против?

Ответ есть. Главное в нем все то же: указание на сложность слова. Напомню: слово, по Бахтину, «пахнет» десятками контекстов. Если уж слово так сложно устроено, и в нем множество геологических отложений, то может ли простой и однородной быть Большая Теория? Нет, не может. Поэтому и конструктивизм неоднороден. Только для очень поверхностного взгляда (к сожалению, именно этот элементарно-поверхностный взгляд является подавляющим) эпистемологический поворот состоялся, во-первых, как простое разовое действие, во-вторых, состоялся давно. Нет, поворот еще продолжается. Вспомним: *«скрипучий поворот руля»*. Даже Революцию Манделштам увидел как дрящуюся. И уж тем более длительность есть в таком сложном деле. Нет, еще не все завершено. «Руль» все еще «скрипит». В заметках о «неявном объективизме» в конструктивистской эпистемологии

<sup>235</sup> Хороший ответ новейшему постгуманизму в общефилософском м плане прозвучал только что, см.: Ростова Н.Н. Мягкая сила постгуманизма. Что нам мешает мыслить по-русски? М., 2022.



было показано, что даже в самом твердейшем ядре российского конструктивизма, в манифесте социальной эпистемологии И.Т. Касавина есть «геологические отложения» реализма (см. Введение). А что тогда происходит на периферии теории? Там «фундаментальная» гетерогенность, или, что еще чаще, называя вещи своими именами, дремучая эклектика.

Конструктивистская революция, хотя и началась почти сто лет назад, находится в состоянии становления. Полностью очищены от атавизмов реализма только верхние этажи конструктивистской парадигмы. А здание устроено сложно. Помимо теоретического знания это целый конгломерат практик со своими онтологиями и архивами знаний. Аксиомы конструктивистской эпистемологии – только верхний этаж небоскреба. Работы у конструктивистской эпистемологии еще много. От реализма избавиться трудно, ох как трудно. На полное вытравливание атавизмов реализма из теории уйдет ещё добрая сотня лет.

Но и это еще не все. Только потому, что конструктивизм не встречает активного сопротивления в дискурсивном пространстве всего общества, он полагает, что одержал полную победу именно в масштабе всего общества. А это наивная иллюзия. Да, какие-то слои общественного сознания уже приняли конструктивистские правила игры, но это очень тонкая пленка поверхности. Реалистическая философия культуры живет не только в академических монографиях и в политической пропаганде. Не только и не столько. Она прежде всего живет в сознании миллионов, живет в привычке этих миллионов к «здравому смыслу». Это и есть главный шанс на спасение. Реалистическая философия культуры – фундаментальная реальность социального бытия, в сравнении с которой конструктивистская философия – отвлеченное умозрение. Да, конструктивистская философия культуры смогла укорениться в ряде практик. Но в сравнении с привычками миллиардов к здравому смыслу и реалистическому пониманию культуры эти практики ничтожны. Для того, чтобы полностью конструктивистски гомогенизировать общественное сознание даже в «отдельно взятой стране», потребуется еще

триста-пятьсот лет. И это при условии эксперимента в стерильных условиях изоляции. А изоляции нет и не будет. А еще необходимо, чтобы общество всегда соглашалось и покорно шло вслед за посулами Утопии. А общество может и не быть таким покорным. В какой-то точке оно может сказать «нет!». Вот это и есть то, на что можно надеяться.

Б.И. Пружинин верит в то, что барьер конструктивизму поставит «сообщество экспертов», элита науки. Я в это не верю. Сообщество людей и здравый смысл – вот на что можно надеется. Ритмы жизни Культуры гармонизированы с ритмом биологического существования людей. А переделать биологию постгуманизм и трансгуманизм не смогут. Будет пытаться, но не смогут. В какой-то точке человеческое «нет!» неизбежно. Это «нет!» будет приветственным «да!» реализму.

\*                    \*                    \*

Выводы п. 3.2.:

1. Культура с большой буквы – пространство взаимопонимания, свободы и общего дела, пространство подлинного плюрализма.
2. Защищая Культуру с большой буквы, реалистическая культурология оказывается частью этой Культуры, т.е. дискурсом, производящим фундаментальный плюрализм.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Эпистемологическая рефлексия не является для современной культурологии делом побочным и необязательным. Время требует от гуманитарного знания эпистемологической проблематизации исследовательских практик. Для культурологии это особенно верно.*

*Тектонические процессы в становлении наук о культуре определяются рамками оппозиции реализм/конструктивизм. Все фундаментальные проблемы наук о культуре следует в первую очередь рассматривать в контексте оппозиции реализм/конструктивизм.*

Реализм и конструктивизм – парадигмы знания, различающиеся фундаментально. Радикально противоположны эпистемологии, аксиологии, этические параметры, онтологии. Это верно в онтогенезе и в филогенезе, в общем и частном. Особенно так это в культурологии. Вера в то, что можно уместиться на двух стульях, – наивна. Разумеется, и в общей ситуации, и в частных случаях переход на конструктивистские позиции может дать какие-то преференции. Но и потери неизбежны. Ликвидация Культуры с большой буквы – только начало дельнейших потерь. Отказ от Культуры – это нажатие спускового крючка, запускающее широкий круг процессов. Объем возможных потерь заранее предсказать нельзя, регулировке они не поддаются.

*Новейшая история наук о культуре – это история верификации тезиса о тектонической значимости дихотомии реализм/конструктивизм.*

В диссертации показаны (иногда очень кратко иногда с подробностями, в виде очерка интеллектуальной истории) процессы становления девяти новейших дисциплин, входящих в круг «наук о культуре» (новейшей культурной антропологии, культуральных исследований, постколониализма, исследований популярной культуры и т.д.). Для всех этих дисциплин начало их новейшей истории всегда совпадало с выбором конструктивистской парадигмы.

*Представление о том, что выбора между конструктивизмом и реализмом у культурологии нет, что конструктивистский путь является единственным, что он задан временем, является ангажированным, групповым.*

Это представление популярно, оно почти доминирует. Но этот факт не делает это представление истиной. Это говорит только о мере необходимости веры в имманентную модерность конструктивизма в новейшем знании. Этот тезис – корыстная сектантская догма, нуждающаяся в разоблачении, во вскрытии её бэкграунда.

*Российская культурология, как и все гуманитарное знание в целом, стоит перед выбором пути, это выбор между конструктивизмом и реализмом. Этот выбор должен осуществляться принципиально, осознанно, принципиально, на основе теоретической дискуссии в масштабах всего культурологического сообщества.*

Критика «Больших нарративов» и метафизики наивна и не критична. А вот предупреждение К. Шмитта и У. Бека об опасности «тирании ценностей» – это серьезно. Автоматизм в ситуации выбора новых ценностей недопустим. Недопустим даже в мелочах. А уж в ситуации смены эпистемологических парадигм... Бездумное перетекание через границы в этой ситуации – нонсенс. Между тем как во множестве гуманитарных дисциплин именно это и произошло. Российская культурология не должна повторить чужие ошибки. Возможно, поворот к конструктивизму в российской культурологии когда-нибудь и произойдет. Но без насыщенной дискуссии с обсуждением *всех последствий трансфера* в масштабах всего сообщества это недопустимо.

*Есть серьезные основания говорить о том, что конструктивистская культурология все больше и больше обретает статус материнской интегративной дисциплины в той новой парадигме, в которую интегрируется в последние тридцать лет все совокупное гуманитарное конструктивистское знание.*

Процесс становления конструктивистской парадигмы начался не так давно, окончательные выводы делать рано, но определенные признаки, свидетельствующие об именно таком направлении процесса, есть. А, если процесс и дальше будет идти в направлении интеграции, то вместо многообразия гуманитарных наук через двадцать-тридцать лет будет одна-единственная, называемая *cultural studies*, а все недавно великие гуманитарные дисциплины займут в ней место подчиненных департаментов, занимающихся прикладными кейсами.

*Культуральные исследования не являются единым целым. Следует отделять реалистическую парадигму культуральных исследований от конструктивистской.*

Для сегодняшнего состояния культуральных исследований эта поправка не так уж важна, атавизмов реализма в новейших зарубежных исследованиях все меньше. Но для истории науки этот факт очень важен. Между тем как он не тематизирован. Разрыв между двумя парадигмами не фиксируется, и это приводит к недоразумениям, к упрощению в том числе и новейшей теории.

*Российская культурология в целом является реалистичным знанием.*

В выводах не зафиксирован отдельно тот факт, что зарубежные культуральные следования являются конструктивистским знанием. По понятной причине: этот факт очевиден. Не всегда он фиксируется отчетливо, но именно потому, что это ни к чему, это ясно как бы по умолчанию. А вот для понимания российской культурологии умолчаниями отделяться нельзя. По умолчанию может показаться, что и ну нас все так же, как везде (что часто и происходило). Поэтому здесь нужна картина внятная и доказательная. В ходе работы над диссертацией была осуществлена аналитика отчасти эпистемологическая, отчасти статистическая. Её итог: российская культурология в целом является реалистической. Вопрос: почему? Времени для перемен было достаточно, тридцать лет. Российская философия за это время достаточно далеко ушла в плане перехода под

знамена конструктивизма. А что с культурологией? Это простая неповоротливость? Полагаю, нет, все серьезнее. Российская реалистичная культурология ближе к истории, чем конструктивистская. Конструктивизм и в первую, и во вторую очередь является комбинаторикой «концептов». Выход к истории происходит только в режиме «кейсов» на заданные темы. История потребляется как вещь. Для реалистической культурологии история – живая субстанция, т.е. она обладает субъектностью, в её голос вслушиваются всерьез. И тогда реалистичная культурология близка к людям. Она не может слишком далеко уйти от общественных настроений, от реальной жизни реальных людей. А Россия – страна особенная, и люди в ней особенные. Нигде в мире нет другой такой страны, где десятки миллионов людей вот уже почти пятьдесят лет каждую новогоднюю ночь смотрят один и тот же фильм<sup>1</sup>, слушают наизусть известные каждому шутки, и смеются еще при этом. И это правильно. Потому что любить классику – это хорошо. Поэтому в России доверия к классике больше, чем где-либо. Поэтому и не может российская культурология отвернуться от классики с той же легкостью, как западная. Поэтому мы продолжаем возиться с классикой<sup>2</sup>. И, надеюсь, продолжим.

*Реалистическое понимание современности является продуктивным. Реалистическая культурология востребована, актуальна; именно благодаря своей реалистичности она является дисциплиной, способной дать адекватную интерпретацию социокультурных проблем прошлого, настоящего, будущего.*

<sup>1</sup> Поздно вечером 31 декабря 2020 г. первый канал опять показывал «Иронию судьбы». В 2021 г. тоже. И в 2022-м.

<sup>2</sup> В учебно-методическом пособии, подготовленном кафедрой теории и истории культуры РГПУ им. А.И. Герцена список памятников, обязательных к освоению, только по разделу 5.6. (всего разделов двенадцать) занимает восемь страниц (Мировая и отечественная художественная культура: учебно-методическое пособие. Спб., 2017). Пособие предназначено не для филологов, но требования к тем, кто изучает культуру, таково: романы Л.Н. Толстого предписывается знать все. А еще там живопись, архитектура, скульптура, музыка (где почти весь Р. Вагнер). Много, очень много в России классики.

У современного знания есть проблемы с пониманием собственной идентичности. Есть зияющие прорехи в знании об этой идентичности (как показывает случай Э. Саида, теоретически деструктивным является разрыв между очевидной системностью многих факторов в истории рождения модерна и отсутствием объяснения этой системности; прорехой является отсутствие объяснений очевидного факта перепроизводства гениальности в авангарде; еще одной лакуной является отсутствие теоретической модели того, что в диссертации определено как «простое поточное производство эпох модерна»; и т.д., проблем много). А вот оптика реалистической культурологии может быть эффективным эвристическим инструментом описания локальных и глобальных проблем современности.

*В эпохе модерна допустимо различать две субпарадигмы: первая – дорефлективный модерн; вторая – рефлективный. Время рефлективного модерна – последние сто двадцать лет. Тот радикальный плюрализм, который является сутью и смыслом эпохи “la modernité”, оказывается в этой оптике системно культивируемым, то есть регулируемым. И тогда в риторике радикальной «множественности множественностей» можно увидеть поверхность, ширму, скрывающую машинное производство «множественностей».*

Эти уточнения – следствия реалистичного понимания эпохи модерна и современности как точки актуального модерна. В эпохе модерна фиксируются прежде всего системные свойства, отсюда и основная гипотеза: возможность выделения двух эпох, единых, но и различных. Классический модерн дорефлективен, и именно поэтому является гетерогенным множеством систем и подсистем. И именно поэтому радикально плюралистичным. Регулярный модерн культивирует квазиплюралистичную риторику, все больше теряя подлинный фундаментальный плюрализм.

*Отказ конструктивисткой культурологии от категории прекрасного не является эпистемологически корректной процедурой. Потребность в*

*Культуре с большой буквы держится в том числе на потребности в красоте, в том счастье, которое дает прекрасное.*

Похороны классической эстетики и её категориального аппарата состоялись в новейшем знании без принципиальной дискуссии, ненужность категории прекрасного мыслится бесспорным фактом. Мера самоуверенности в этом вопросе конструктивистских теоретиков критично избыточна. Реальная история реальных художественных практик свидетельствует об обратном: прекрасное остается действующей категорией художественных практик.

*Марксистский редукционизм как практическая реализация «симптоматического понимания культуры» некорректен. История XX века дала строгое верифицируемое доказательство некорректности марксистского редукционизма.*

Марксизм – теория, прошедшая процедуру верификации. Практической верификацией марксизма была вся история СССР. Советский марксизм – это не только догма властной идеологии, но и живой опыт десятков миллионов людей. Поэтому советский марксизм был подлинным. Поэтому «печальный опыт нашей страны» (М.С. Каган) – следствие претворения в жизнь учения Маркса. И прежде всего советский опыт доказал некорректность марксизма в «точке сборки», в редукции человеческого к классовому. Попытка современного знания свести все содержание художественных текстов, вообще текстов Культуры к «политическому» явно не удалась. Предложить что-то более основательное и надежное, чем «старинное» толкование смыслов текстов, конструктивистская культурология не смогла.

*Универсализация марксистского редукционизма, осуществленная в постколониализме, постфеминизме и других новых «науках о культуре», ведет не к преодолению насилия в жизненном мире человечества, а к отказу от контроля над насилием, к умножению насилия.*

После появления постфеминизма акт редукции стал тотальностью гуманитарной аналитики. Постфеминизм более чем наглядно



продемонстрировал, что принцип редукции – это что-то очень простое, что может легко копироваться и переноситься из одной области в другую. Эффект наглядности этого шоу оказался тектонически значимым. Именно этот эффект и привел к началу обвального процесса образования новых «наук». Возможности открылись безграничные, они и были реализованы. Постколониализм редуцировал европейского человека к имперскому инстинкту. Постфеминизм редуцировал человеческое бытие к сексизму или к противостоянию сексизму. «Исследования памяти» свели нормального человека к беспмятному, «исследования травмы» редуцировали нормального человека, способного выздоравливать, к беспомощному существу и т.д. и т.п. В акте редукции за ненадобностью ликвидируется собственно человеческое и социальное бытие. Отказавшись от человеческого бытия, мы теряем возможность сопротивляться насилию.

*Человеческое бытие нуждается в защите. Культура с большой буквы – эффективный и действующий инструмент защиты этого бытия.*

Неклассическая философия позиционирует себя в качестве прежде всего эпистемологии. Но любая эпистемологическая операция имеет онтологические последствия. А они таковы: все, что является жизненно необходимым для нормального ритма человеческого бытия, в современном знании стремительно исчезает. Человеческая жизнь как экосистема не может существовать без серьезного отношения к жизни, к бытию, без идеальной перспективы в понимании бытия. Удаление этой перспективы – это жест, открывший шлюзы, вымывающие бытие. Вслед за этой процедурой начинается обвальное обеднение жизненного мира человека.

*Методы «защиты» массовой культуры от «насилия» «высокой» культуры, реализованные в конструктивистской культурологии, пока не привели к созданию подлинно плюралистичной теории о соотношении «высокого» и «низкого» в культуре. Опыт реалистичного описания диалектики «высокого» и «низкого» в Культуре остается актуальным.*

За шестьдесят лет своего развития наука о «популярной культуре» не смогла создать плюралистический дискурс о массовой культуре. Тогда как реалистичное понимание диалектики связи высокого и низкого дал уже Бахтин. «Низкое» – это нечто, находящееся в неразрывной связи с «высоким» и составляющее вместе с ним одно целое. Основные процессы в этом целом – перетекания «высокого» в «низкое» и наоборот. «Высокое» пародируется «низким», меняется с ним местами, но при этом ни в коем случае не отменяется. «Низкая» культура открыта «высокой», смотрит на неё как в зеркало, непрерывно воспроизводит структуру «Культуры с большой буквы» внутри себя.

*Культура с большой буквы – пространство взаимопонимания и свободы, пространство фундаментального плюрализма. Защищая Культуру с большой буквы, реалистическая культурология оказывается частью этой Культуры, т.е. дискурсом, производящим фундаментальный плюрализм.*

В полную противоположность конструктивисткой культурологии, полагающей, что, говоря словами Т. Иглтона, «только симптоматическое толкование культуры» является реалистичным (иное, по Иглтону, – идеализм), т.е. культура является полем расовых, гендерных и классовых войн, реалистическая культурология видит смысл культуры во взаимопонимании. Только через отказ от потребления других людей в качестве вещей (и тогда через Жертву своим Желанием) и через готовность слушать голоса людей достигим подлинный плюрализм. Культура с большой буквы была, остается и будет культивированием умения слушать чужие голоса. Поэтому она была и будет производством плюрализма. Культурология, следующая за Культурой, помогающая ей, была и будет таким же важным и нужным производством. Идея культурологии – в последовательном утверждении идеи Культуры.

Отсюда общий вывод: в диссертации обоснована возможность сегодня всерьез говорить о том, что

– эпистемологическая рефлексия не является для современной культурологии делом побочным и необязательным. Время требует от гуманитарного знания эпистемологической проблематизации исследовательских практик. Для культурологии это особенно верно;

– реалистическая культурология востребована, актуальна; именно благодаря своей реалистичности она является дисциплиной, способной дать адекватную интерпретацию социокультурных проблем прошлого, настоящего, будущего;

– критика, предъявленная конструктивистским знанием в рамках суда над Культурой с большой буквы, пока не предъявила серьезных аргументов. Пока вся критика свелась к полыхающей риторике. Говорить как о гибели Культуры с большой буквы, так и о её «маргинализации», рано.

## ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С.* Античная риторика и судьбы античного рационализма / С.С. Аверинцев // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 115-145.
2. *Аверинцев С.С.* Два рождения европейского рационализма / С.С. Аверинцев // Вопросы философии. – 1989 – № 3. – С. 3-13.
3. *Аверинцев С.С.* Две тысячи лет с Вергилием / С.С. Аверинцев // Аверинцев С.С. Поэты. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 19-42.
4. *Аверинцев С.С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература / С.С. Аверинцев // Поэтика древнегреческой литературы. М.: Наука, 1981. – С. 3-14.
5. *Аверинцев С.С.* «Мы – смысловики» / С.С. Аверинцев // Аверинцев и Мандельштам: статьи и материалы / Под ред. Д.Н. Мамедовой. – М.: РГГУ, 2011. – С. 19-24.
6. *Аверинцев С.С.* О духе времени и чувстве юмора / С.С. Аверинцев // Новый мир. – 2000. – № 1. – С. 137-148.
7. *Аверинцев С.С.* Писать стихи после Освенцима. О Нелли Закс / С.С. Аверинцев // Закс Н. Звездное затмение. – М, 1993. – С. 4-10.
8. *Аверинцев С.С.* Поэзия Клеменса Брентано / С.С. Аверинцев // Брентано К. Избранное (на нем. яз.). – М.: Радуга, 1985. – С. 7-37.
9. *Аверинцев С.С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России / С.С. Аверинцев // Риторика и истоки европейской литературной традиции. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 319-329.
10. *Аверинцев С.С.* Преодоление тоталитаризма как проблема / С.С. Аверинцев // Новый мир. – 2001. – № 9. – С. 144-150.
11. *Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.* Категории поэтики в смене литературных эпох / С.С. Аверинцев, М.Л.

- Андреев и др. // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М.: Наследие, 1994. – С. 3-39.
12. Автономова Н. С. Философский язык Жака Деррида / Н.С. Автономова. – М.: РОССПЭН, 2011. – 512 с.
  13. Автономова Н.С. Актуальное прошлое: структурализм и евразийство / Н.С. Автономова // Серियो П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920–1930-е гг. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – С. 9–30.
  14. Автономова Н.С. Познание и перевод: Опыты философии языка / Н.С. Автономова. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 736 с.
  15. Автономова Н.С. Эпистемологическая концепция М. Фуко и её эволюция / Н.С. Автономова // Французская философия сегодня: Анализ немарксистских концепций. – М.: Наука, 1988. – С. 45-64.
  16. Агошков А.В., Москаленко К.А. О проблемах современной российской науки о культуре / А.В. Агошков, К.А. Москаленко // Вопросы культурологии. – 2012. – № 10. – С. 6-15.
  17. Адорно Т. Негативная диалектика / Т. Адорно. – М.: АСТ, 2014. – 512 с.
  18. Адорно Т. Философия новой музыки / Т. Адорно. – М.: Логос, 2001. – 352 с.
  19. Адорно Т. Эстетическая теория / Т. Адорно. – М.: Республика, 2001. – 527 с.
  20. Айленд Х.Дж. Вальтер Беньямин. Критическая жизнь / Дж.Х. Айленд. – М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2018. – 720 с.
  21. Альтюссер Л. Марксизм и гуманизм / Л. Альтюссер // Альтюссер Л. За Маркса (Новая наука политики). М.: Праксис, 2006. – С. 312-343.
  22. Альтюссер Л. О материалистической диалектике (к вопросу о неравенстве истоков) / Л. Альтюссер // Альтюссер Л. За Маркса (Новая наука политики). М.: Праксис, 2006. – 232-311.
  23. Альфонсов В.Н. Теоретические позиции русского футуризма / В.Н. Альфонсов. // Литературные манифесты и декларации русского модернизма. – СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2017. – С. 679-708.

24. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. М.: Кучково поле, 2016. 416 с.
25. *Андерсон П.* Размышления о западном марксизме. На путях исторического материализма / П. Андерсон. – М.: Итер-Версо, 1991. – 272 с.
26. *Андреева Е.* Постмодернизм. Искусство второй половины XX – начала XXI века / Е. Андреева. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 484 с.
27. *Аниса Ф.* Реконструкция утопии / Ф. Аниса. – М.: Наследие, 1999. – 206 с.
28. *Анкерсмит Ф.* История и тропология: Взлет и падение метафоры / Ф. Анкерсмит. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
29. *Антонова О.О.* Проблема философско-методологических оснований гендерных исследований: автореф. дисс. канд. философ. наук / О.О. Антонова. – М., 2004. – 24 с.
30. *Аргов А.В.* Культурные смыслы русского скоморошества: автореф. дисс. канд. культурологии / А.В. Аргов. – СПб., 2015. – 20 с.
31. *Арендт Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме / Х. Арендт. – М.: Изд-во «Европа», 2008. – 424 с.
32. *Арендт Х.* О революции / Х. Арендт. – М.: Изд-во «Европа», 2011. – 464 с.
33. *Арендт Х.* Происхождение тоталитаризма / Х. Арендт. – М.: ЦентрКом, 1996. – 672 с.
34. *Арсланов В.Г.* Ответы культуры на вызов времени. СССР. 30-е годы.: Очерки / В.Г. Арсланов. – М.: НИИ ТИИИ, 1995. – 258 с.
35. *Арсланов В.Г.* Русская культура XX века: tertium datur / В.Г. Арсланов. – М.: Академический проект – 2013. – 655 с.
36. *Асоян А.Ю., Малафеев А.В.* Открытие идеи культуры: Опыт русской культурологии середины XIX и начала XX веков / А.Ю. Асоян, А.В. Малафеев. – М.: ОГИ, 2001. – 344 с.
37. *Ассман А.* Новое недовольство мемориальной культурой / А. Ассман. – М.: НЛО, 2016. – 232 с.
38. *Ассман А.* Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / А. Ассман. – М.: НЛО, 2017. – 272 с.

39. *Астафьева О.Н.* Межкультурный диалог в условиях глобализации: проблемы теории и практики / О.Н. Астафьева // *Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том IV: Культурная политика.* – СПб: Алетейя, 2008. – С. 354-378.
40. *Астафьева О.Н.* Философия – философия культуры – культурология / О.Н. Астафьева // *Философия – философия культуры – культурология: Новые водоразделы и перспективы взаимопонимания. Материалы межд. научн. конф.* М.: Совпадение, 2012. – С. 209-219.
41. *Астафьева О.Н.* Культурология. Теория культуры: учеб. пособие / О.Н. Астафьева, Т.Г. Грушевицкая, А.П. Садохин. – 3-е изд. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2015. – 487 с.
42. *Астафьева О.Н.* Культурная политика: динамика теоретических подходов и фундаментальных концептуализаций // *Исторические повороты в культуре: Сборник научных статей (к 70-летию И.В. Кондакова).* – М.: Согласие, 2018. – С. 86-102.
43. *Астахов О.Ю.* Культуротворческий потенциал русского символизма конца XIX – начала XX веков: автореф. дисс. доктора культурологии / О.Ю. Астахов. – Кемерово, 2017. – 36 с.
44. *Ахутин А.В.* Онтологическая диалогика культуры В.С. Библера / А.В. Ахутин // *Теоретическая культурология.* – М., Екатеринбург: Академический проект, Деловая книга, РИК, 2005. – С. 34-43.
45. *Ашин Г.К.* Вторжение без оружия: Идеологическая борьба в современном мире и буржуазная «массовая культура» / Г.К. Ашин. – М.: Советская Россия, 1985. – 160 с.
46. *Ашин Г.К.* Ложная дилемма буржуазной культурологии (Элитарная и «массовая» культуры) // *Вопросы философии.* – 1983. – № 7. – С. 149-158.
47. *Ашин Г.К.* Миф об элите и «массовом обществе» / Г.К. Ашин. – М.: Международные отношения, 1966. – 160 с.
48. *Бадью А.* Что такое любовь? / А. Бадью // *НЛО.* – 2011. – № 112. – С. 39-54.

49. *Бажанов В.А., Кудряшова Е.В.* О многообразии подходов к пониманию реализма. Размышления о книге «Перспективы реализма в современной философии» // Вопросы философии. – 2019. – № 3. – С. 122-130.
50. *Барт Р.* Удовольствие от текста / Р. Барт // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. – М.: Прогресс, 1989. – С. 462-518.
51. *Баталов Э.Я.* В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – М.: Политиздат, 1989. – 319 с.
52. *Баталов Э.Я.* Социальная утопия и утопическое сознание в США / Э.Я. Баталов. – М.: Наука, 1983. – 336 с.
53. *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л.М. Баткин. – М.: РГГУ, 2000. – 1005 с.
54. *Бауман З.* Текущая современность / З. Бауман. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
55. *Бахман-Медик Д.* Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре / Д. Бахман-Медик. – М.: НЛО, 2017. – 504 с.
56. *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. – М. : Сов. Россия, 1979. – 320 с.
57. *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет / М.М. Бахтин. – М.: Худож. л-ра, 1975. – 504 с.
58. *Бахтин М.М.* Творчество Ф. Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М.М. Бахтин. – М.: Худож. л-ра, 1990. – 543 с.
59. *Бахтин М.М.* Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи / М. Бахтин. – М.: Лабиринт, 2000. – 640 с.
60. *Бёдекер Х.Э.* Размышления о методе истории понятий / Х.Э. Бёдекер // История понятий, история дискурса, история метафор. – М.: НЛО, 2010. – С. 34-65.
61. *Бек У.* Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.



62. *Беньямин В. Девять работ / В. Беньямин.* – М.: Группа компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. – 223 с.
63. *Беньямин В. Кафка / В. Беньямин.* – М.: Ад Маргинем Пресс, 2000. – 318 с.
64. *Беньямин В. Московский дневник / В. Беньямин.* – М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. – 264 с.
65. *Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы / В. Беньямин.* – М.: Аграф, 2002. – 288 с.
66. *Бёрк П. Культуральная история / П. Бёрк.* – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015. – 228 с.
67. *Берковский Н.Я. Статьи о литературе / Н.Я. Берковский.* – М.-Л.: Гослитиздат, 1962. – 452 с.
68. *Берковский Н.Я. Эволюция и формы раннего реализма на Западе / Н.Я. Берковский // Ранний буржуазный реализм.* – Л.: ГИХЛ, 1936. – С. 5-104.
69. *Бернстайн Л. Музыка – всем / Л. Бернстайн.* – М.: Советский композитор, 1978. – 258 с.
70. *Беспалая О.П. После постмодерна: альтермодерн, трансмодерн, поспостмодерн... / О.П. Беспалая // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки.* – 2014. – № 3. – С. 1-5.
71. *Библер В.С. М.М. Бахтин, или Поэтика культуры / В.С. Библер.* – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – 176 с.
72. *Библер В.С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век / В.С. Библер.* М.: Политиздат, 1991. – 413 с.
73. *Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Э. Блох.* – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1997. – 395 с.
74. *Блум Г. Западный канон. Книга и школа всех времен / Г. Блум.* – М.: НЛО, 2017. – 672 с.
75. *Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства / П.Г. Богатырев.* – М.: Искусство, 1971. – 511 с.
76. *Богданов К. Заносы на поворотах // НЛО.* – 2012. – № 113. – С. 111-112.

77. *Божченко О.А.* Музей в формировании исторической памяти: автореф. дисс. канд. культурологии / О.А. Божченко. – СПб., 2012. – 23 с.
78. *Большаков В.П.* Проблемы современной культурологии и культуры / В.П. Большаков. – М.: Проспект, 2018. – 230 с.
79. *Бондарев А.В.* Культурогенез как порождающая сердцевина культуры: Вклад Э.С. Маркаряна в становление отечественной культурогенетики / А.В. Бондарев // Культурология и глобальные вызовы современности: к разработке гуманистической идеологии самосохранения человечества. Сборник научных статей, посвященных 80-летию Э.С. Маркаряна / Под ред. А.В. Бондарева и Л.М. Мосоловой. – СПб.: Изд-во СПбКО, 2010. – С. 53-63.
80. *Бондарев А.В.* Третье рождение культурологии: вклад Маркаряна в разработку культурологической теории культуры / А.В. Бондарев // Маркарян Э.С. Избранное: наука о культуре и императивы эпохи. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. – С. 583-625.
81. *Бондарев А.В.* Эпистемологические проблемы изучения истории культурологии: Научно-исследовательские и учебно-методические аспекты / А.В. Бондарев // Вестник МГУКИ. – 2021. – № 3 (101). Май-Июнь. – С. 6-22.
82. *Бондарев А.В., Мосолова Л.М.* Научно-образовательные топосы культурологии в культурном ландшафте Санкт-Петербурга / А.В. Бондарев, Л.М. Мосолова // Общество. Среда. Развитие. – 2021. – № 3. – С. 61-72.
83. *Бондаренко О.Ю.* Антиномия «Мудрость – Безумие» в контркультуре США 1950-1960-х гг.: автореф. дисс. канд. культурологии. / О.Ю. Бондаренко. – М., 2009. – 24 с.
84. *Борев В.Ю., Коваленко А.В.* Культура и массовая коммуникация / В.Ю. Борев, А.В. Коваленко. – М.: Наука, 1986. – 301 с.
85. *Бочаров С.Г.* Характеры и обстоятельства / С.Г. Бочаров // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Кн. 1. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 312-451.
86. *Брайдотти Р.* Постчеловек / Р. Брайдотти. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2021. – 408 с.

87. *Быховская И.М.* Homo Somaticus: Аксиология человеческого тела / И.М. Быховская. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – 204 с.
88. *Быховская И.М.* Изучение культуры: горизонтالي и вертикали / И.М. Быховская // Александрова Е.Я., Быховская И.М. Культурологические опыты. – М.: РИК, 1996. – С. 31-42.
89. *Быховская И.М.* Человеческая телесность как объект социокультурного анализа (история проблемы и методологические принципы ее анализа) / Быховская И.М. // Труды ученых ГЦОЛИФКа: 75 лет: Ежегодник. – М., 1993. – С. 58-68.
90. *Ванеян С.* Пустующий трон. Критическое искусствознание Ханса Зедльмайра / С. Ванеян. – М., 2004. – 416 с.
91. *Вен П.* Фуко. Его мысль и личность / П. Вен. – СПб.: Владимир Даль / 2013. – 193 с.
92. *Венкова А.В.* Феномен иммерсивности. Мультисенсорный поворот в культуре: монография / А. В. Венкова. – СПб.: Астерион, 2021. – 336 с.
93. *Визгин В.П.* Антропоцентрический универсальный проект Нового времени / В.П. Визгин // Теоретическая культурология. М., Екатеринбург: Академический проект, Деловая книга, РИК, 2005. – С. 81-101.
94. *Визгин В.П.* На пути к другому: От школы подозрения к школе доверия / В.П. Визгин. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 800 с.
95. «Властелин колец» как философия.– Екатеринбург: У-Фактория, 2005. 232 с.
96. *Волкова Е.В.* Музейный дизайн: Историко-культурный анализ: автореф. дисс. канд. культурологии / Е.В. Волкова. – СПб., 2021. – 21 с.
97. *Волошинов В.* Слово в жизни и слово в поэзии / В. Волошинов // Из истории советской эстетической мысли. 1917-1932. – М.: Искусство, 1980. – С. 383-395.
98. *Вольтер.* Эстетика. Статьи. Письма / Вольтер. – М.: Искусство, 1974.– 392 с.
99. *Воротько И.А.* Феномен рококо в культуре европейского Просвещения: автореф. дисс. канд. культурологии / И.А. Воротько. – М., 2012. – 23 с.

100. *Гальцева Р.А.* Очерки русской утопической мысли XX века / Р.А. Гальцева. – М.: Наука, 1992. – 208 с.
101. *Гальцова Е.Д.* Творчество А. Бретона как энциклопедия сюрреализма / Е.Д. Гальцова. – М.: ИМЛИ РАН, 2019. – 352 с.
102. *Гаспаров М.Л.* М.Л. Занимательная Греция. Рассказы о древнегреческой культуре / М.Л. Гаспаров. – М.: НЛО, 1995. – 381 с.
103. *Гаспарян Д. Э.* Введение в неклассическую философию / Д.Э. Гаспарян. – М.: РОССПЭН, 2011. – 398 с.
104. *Гачев Г.Д.* Жизнь художественного сознания. Очерки по истории образа / Г. Гачев. – М.: Искусство, 1972. – 202 с.
105. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос / Г. Гачев. – М.: Прогресс-Культура, 1995. – 480 с.
106. *Гачев Г.Д.* Образы Индии: Опыт экзистенциальной культурологии / Г. Гачев. – М.: Наука, 1993. – 393 с.
107. *Гачев Г.Д.* Развитие образного сознания в литературе / Г.Д. Гачев // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Кн. 1. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 186-311.
108. *Гердер И.Г.* Избранные сочинения / И. Гердер. – М.-Л.: ГИХЛ, 1959. – 392 с.
109. *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. – М.: Наука, 1977. – 704 с.
110. *Герман М.* Модернизм. Искусство первой половины XX века / М. Герман. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 480 с.
111. *Гидденс Э.* Последствия современности / Э. Гидденс. – М.: «Праксис», 2011. – 352 с.
112. *Глазычев В.Л.* Проблема «массовой культуры» / В.Л. Глазычев // Вопросы философии. – 1970. – № 12. – С. 14-22.
113. *Глинский А.В.* Понимание и политика: теория тоталитаризма Ханны Арендт в контексте её философско-герменевтической программы: автореф. дисс. канд. филос. наук / А.В. Глинский. – М., 2010. – 22 с.
114. *Голдман А.* Джон Леннон / А. Голдман. – М.: Молодая гвардия, 2000. – 615 с.

115. *Голик Н.В.* Этическое в культуре / Н.В. Голик. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – 256 с.
116. *Горохов А.А.* Феноменология религии Мирчи Элиаде / А.А. Горохов. – СПб.: Алетейя, 2011. – 160 с.
117. *Готфрид П.* Странная смерть марксизма / П. Годфрид. – М.: ИРИСЭН, Мысль, 2009. – 249 с.
118. *Грушин Б.А.* Массовое сознание: Опыт преодоления и проблемы исследования / Б.А. Грушин. – М.: Политиздат, 1987. – 368 с.
119. *Грушин Б.А.* Очерки логики исторического исследования / Б.А. Грушин. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 214 с.
120. *Гуковский Г.* Пушкин и проблемы реалистического стиля / Г. Гуковский. – М.: Гослитиздат, 1957. – 416 с.
121. *Гуковский Г.А.* Очерки по истории русской литературы XVIII века: Дворянская фронда в литературе 1750-1760 годов / Г.А. Гуковский. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1936. – 240 с.
122. *Гуковский Г.А.* Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века / Г.А. Гуковский. – Л.: Худ. лит, 1938. – 314 с.
123. *Гумбрехт Г.У.* Современный. Современность / Г.У. Гумбрехт // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2-х т. Т. 1. – М.: НЛО, 2014. – С. 241-296.
124. *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
125. *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1981. – 360 с.
126. *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: Культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
127. *Давыдов Ю.Н.* Искусство и элита / Ю.Н. Давыдов // Давыдов Ю.Н. Труд и искусство: избранные сочинения. – М.: Астрель, 2008. – С. 125-384.
128. *Давыдов Ю.Н.* Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы / Ю.Н. Давыдов. – М.: Наука, 1977. – 320 с.

129. *Давыдов Ю.Н.* Три линии – три этапа в развитии общей теории массовых коммуникаций / Ю.Н. Давыдов // США глазами американских социологов. Политика, идеология, массовое сознание. Кн. 2. – М.: Наука, 1988. – С. 97-129.
130. *Давыдов Ю.Н., Роднянская И.Б.* Социология контркультуры: Инфантилизм как тип мировосприятия и социальная болезнь (Критический анализ) / Ю.Н. Давыдов, И.Б. Роднянская. – М.: Наука, 1980. – 264 с.
131. *Данто А.* Что такое искусство? / А. Данто. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. – 168 с.
132. *Дарендорф Р.* Тропы из утопии / Р. Дарендорф. – М.: Праксис, 2002. – 536 с.
133. *Дегтярев В.В.* Феномен неоготики в истории архитектурной культуры и творчество архитектора Огастеса Уэлби Пьюджина: автореф. дисс. канд. культурологии / В.В. Дегтярев. – СПб., 2021. – 20 с.
134. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т.: Т. 1 / Р. Декарт. – М.: Мысль, 1989. – 654 с.
135. *Делёз Ж.* Логика смысла / Ж. Делёз. – М.: Академия, 1995. – 304 с.
136. *Делёз Ж. Гваттари Ж.* Анти-Эдип: Капитализм и Шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
137. *Делез Ж.* Кино / Ж. Делез. – М.: Ад Маргинем, 2004. – 624 с.
138. *Делёз Ж.* Различие и повторение / Ж. Делёз. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
139. *Демин И.В.* Принцип историзма в контексте классической философии истории / И.В. Демин // Философская мысль. – 2017. – № 4. – С. 84-98.
140. *Демин И.В.* Философия истории в постметафизическом контексте / И.В. Демин. – Самара: Самар. гуманит. акад., 2015. – 251 с.
141. *Деррида Ж.* Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
142. *Деррида Ж.* О грамматологии / Ж. Деррида. М.: Ад Маргинем, 2000. – 512 с.
143. *Деррида Ж.* Письмо и различие / Ж. Деррида. – СПб.: Акад. Проект, 2000. – 319 с.
144. *Деррида Ж.* Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Ж. Деррида. – М.: Logos-altera, “Ессе homo”, 2006. – 256 с.

145. *Десмонд Д., МакДонах П., О'Донноху С.* Контркультура и потребительское общество / Д. Десмонд и др. // *Массовая культура: современные западные исследования.* – М.: Прагматика культуры, 2005. – С. 268-307.
146. *Джеймисон Ф.* Марксизм и интерпретация культуры / Ф. Джеймисон. – М., Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. – 414 с.
147. *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / Ф. Джеймисон. – М. Изд-во Института Гайдара, 2019. – 808 с.
148. *Джеймисон Ф.* Реализм и утопия в сериале «Прослушка» / Ф. Джеймисон // *Логос.* – 2013. – № 3 (93). – С. 37-54.
149. *Дмитриев А.Н.* Русские правила для французской теории / А.Н. Дмитриев // *Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре.* М.: НЛО, 2005. – С. 177-190.
150. *Дмитриев А.Н.* Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа. 1920-1930-е годы / А.Н. Дмитриев. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2004. – 528 с.
151. *Дмитриева Н.А.* Изображение и слово. – М.: Искусство, 1962. – 317 с.
152. *Днепров В.* О музыкальных эмоциях. Эстетические размышления // *Кризис буржуазной культуры и музыка.* – М.: Музыка, 1972. – С. 99-174.
153. *Докучаев И.И.* Трансгрессия и редукция: пути интеграции социально-гуманитарных наук и культурология / И.И. Докучаев // *Вопросы культурологии.* – 2011. – № 7. – С. 4-9.
154. *Докучаев И.И.* Феноменология знака: Избранные работы по семиотике и диалогике культуры / И.И. Докучаев. – СПб.: Наука, 2010. – 413 с.
155. *Докучаев И.И.* Ценность и экзистенция. Основоположения исторической аксиологии культуры / И.И. Докучаев. – СПб.: Наука, 2009. – 595 с.
156. *Драч Г.А.* Историческое развитие представлений о культуре / Г.А. Драч. – Ростов н/Д: Феникс, 2004. – 386 с.
157. *Дробышева Е.Э.* Архитектоника культуры: опыт культурфилософского анализа / Е.А. Дробышева. – СПб.: Издат-во СПбГУСЭ, 2010. – 223 с.

158. *Дубина В.* Из Билельфельда в Кембридж и обратно: пути утверждения. «История понятий» в России. Послесловие / В. Дубина // История понятий, история дискурса, история метафор. – М.: НЛО, 2010. – С. 298-319.
159. *Дьяков А.В.* Мишель Фуко и его время / А.В. Дьяков. – СПб.: Алетейя, 2010. – 672 с.
160. *Дюв Т. де* Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность / Т. де Дюв. – М.: Изд. Института Гайдара, 2012. – 368 с.
161. *Егоров Б.Ф.* Жизнь и творчество Ю. М. Лотмана / Б.Ф. Егоров. – М.: НЛО, 1999. – 384 с.
162. *Егоров П.* Разложение знака как форма современной мистики (от маркиза де Сада до Светланы Басковой) / П. Егоров // Terra Aesteticae. – 2018. – № 1 (1). – С. 114-124.
163. *Елфимов А.Л.* Полилокальная этнография вчера и сегодня: разговор с Д. Маркусом / А.Л. Елфимов // Этнографическое обозрение. – 2020. – № 6. – С. 111-125.
164. *Ермичев А.А.* Имена и сюжеты русской философии / А.А. Ермичев. – СПб.: Наука, 2014. – 712 с.
165. *Жеребкина И.* Гендерные 90-е, или Фаллоса не существует / И. Жеребкина. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256 с.
166. *Жеребкина И.* Феминистская теория 90-х годов: проблематизация женской субъективности / И. Жеребкина // Введение в гендерные исследования. Ч. 1: Учебное пособие. – Харьков, Спб.: ХГЦИ, Алетейя, 2001. – С. 49-79.
167. *Живов В.* Гуманитарные науки: чем мы страдаем и как лечиться / В. Живов // НЛО. – 2010. – № 106. – С. 43-48.
168. *Жижек С.* Киногид извращенца: кино, философия, идеология / С. Жижек. – Екатеринбург: Гонзо, 2014. – 472 с.
169. *Жижек С.* Столкновение цивилизаций в одной отдельно взятой стране («Прослушка») / С. Жижек // Логос. – 2013. – № 3 (93). – С. 55-74.
170. *Жижек С.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / С. Жижек. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 528 с.



171. *Забулионите А.К.* Коэволюция человека и природы: инновационные проекты в Арктике (культурфилософский аспект) / А.К. Забулионите // Перспективы исторической и региональной культурологии в современной России. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2019. – С. 107-136.
172. *Забулионите А.К.* Типологический таксон культуры / А.К. Забулионите. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2009. – 279 с.
173. *Загидулин Ж.К.* Модели в науке и проблема реальности / Ж.К. Загидулин // Перспективы реализма в современной философии: сб. трудов. – М.: ИФ РАН, 2017. – С. 332-352.
174. *Закс Л.А.* К самоопределению культурологии и нашим дискуссиям о ней / Л.А. Закс // Культурология и глобальные вызовы современности: к разработке гуманистической идеологии самосохранения человечества. – СПб.: Изд-во СПбКО, 2010. – С. 40-45.
175. *Запесоцкий А.С.* Гуманитарная культура и гуманитарное образование / А.С. Запесоцкий. – СПб.: ИГУП, 1996. – 320 с.
176. *Запесоцкий А.С.* Культура: Взгляд из России / А.С. Запесоцкий. – М., СПб.: Наука, СПб. ГУП, 2015. – 846 с.
177. *Запесоцкий А.С.* Становление культурологии как отрасли научного знания (философско-методологический анализ) / А.С. Запесоцкий // Вопросы культурологии. – 2012. – № 2. – С. 4-10.
178. *Зверев А.М.* Что такое «массовая литература»? / А.М. Зверев // Лики массовой литературы США. – М.: Наука, 1991. С. 3-36.
179. *Зверева Г.И.* Культурология как академическая проблема / Г.И. Зверева // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». – 2007. – № 10. – С. 14-32.
180. *Зверева Г.И.* Роль познавательных «поворотов» второй половины XX века в современных российских исследованиях культуры / Г.И.Зверева // Выбор метода. Изучение культуры в России 1990-х годов. Сб. ст. – М.: РГГУ, 2001. – С. 5-17.

181. *Зедльмайр Х.* Утрата середины / Х. Зедльмайр. – М.: Прогресс-традиция; Изд-й дом «Территория Будущего», 2008. – 640 с.
182. *Зенкин С.* Теория литературы: проблем и результаты / С. Зенкин. – М.: НЛО, 2018. – 368 с.
183. *Зурофф Э.* Послесловие / Э. Зурофф // Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. – М.: Изд-во «Европа», 2008. – С. 417-421.
184. *Иванов Д.В.* Сознание и реальность / Д.В. Иванов // Перспективы реализма в современной философии: сб. трудов. – М.: ИФ РАН М., 2017. – С. 377-390.
185. *Иглтон Т.* Идея культуры / Т. Иглтон. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 192 с.
186. *Иглтон Т.* Почему Маркс был прав? / Т. Иглтон. – М.: Карьера Пресс, 2012. – 304 с.
187. *Иглтон Т.* Теория литературы: Введение / Т. Иглтон. – М.: Изд-й дом «Территория будущего», 2010. – 296 с.
188. *Иконникова С.Н.* История культурологических теорий: учебн. пособие / С.Н. Иконникова. – СПб.: Питер, 2005. – 474 с.
189. *Ильенков Э.В.* Проблема идеала в философии // Ильенков Э.В. Идеал: Собр. соч. Т. 3. М.: Канон + РООИ «Реабилитация». С. 18-56.
190. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса / Э.В. Ильенков. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 284 с.
191. *Ильенков Э.В.* О «специфике» искусства/ Э. Ильенков // Ильенков Э.В. Идеал: Собр. соч. Т. 3. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2020. – С. 6-17.
192. *Ильенков Э.В.* Об идолах и идеалах / Э.В. Ильенков. – М.: Политиздат, 1968. – 320 с.
193. *Ильин И.* Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа / И. Ильин. – М.: Интрада, 1998. – 256 с.
194. *Ильин И.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
195. *Ильинская Е.А.* Культура и время / Е.А. Ильинская. – СПб.: Астерион, 2014. – 200 с.

196. Искусство как язык — языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов: (сборник) / Ред. Н. Плотников. — М. : НЛЮ, 2017. Т. 1: (Исследования). — 456 с.
197. Истина в науках и философии: (сборник статей) / ред. И.Т. Касавин. — М.: Альфа-М, 2010. — 492 с.
198. Историческая культура императорской России: формирование представлений о прошлом: коллективная монография в честь профессора И.М. Савельевой: (сборник статей). — М.: Изд-й дом ВШЭ, 2012. — 551 с.
199. История – история культуры – историческая культурология – cultural history: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. 5-7 апреля 2012 г., Белые Столбы.– М.: Совпадение, 2013.–240 с.
200. История теоретической социологии. В 4-х т./ Отв. ред. Ю.Н. Давыдов. М.: «Канон +», 2002. – Т. 1: 496 с.; Т. 2: 560 с.; Т. 3: 448 с.; Т.4: 732 с.
201. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 1. Второе изд-е. / М.С. Каган. – СПб.: Петрополис, 2003. – 368 с.
202. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 2. Второе изд-е. / М.С. Каган. – СПб.: Петрополис, 2003. – 320 с.
203. Каган М.С. Морфология искусства: Историко-теоретическое исследование внутреннего строения мира искусств / М.С. Каган. – Л.: Искусство, 1972. 440 с.
204. Каган М.С. Моя жизнь в философии (интервью с проф. М.С. Каганом) // Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Том I. Проблемы методологии. – СПб.: ИД «Петрополис», 2006. – С. XXIII-LV.
205. Каган М.С. Музыка в мире искусств / М.С. Каган // Каган М.С. Избранные труды в 7 томах. Том V. Проблемы теоретического искусствознания и эстетики. – СПб.: Петрополис, 2008. – С. 191-390.
206. Каган М.С. Начала эстетики / М.С. Каган. – М.: Искусство, 1964. – 210 с.
207. Каган М.С. О системном подходе к системному подходу // Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Том I. Проблемы методологии. – СПб.: ИД «Петрополис», 2006. – С. 9-20.

208. *Каган М.С. С Системность и историзм / М.С. Каган // Каган М.С. Избранные труды в VII томах. Т. 1. Проблемы методологии. СПб.: ИД «Петрополис», 2006. – С. 21-30.*
209. *Каган М.С. Философия культуры / М.С. Каган. – СПб.: Петрополис, 1996. – 415 с.*
210. *Кагарлицкий Б. Марксизм: Введение в социальную и политическую теорию / Б. Кагарлицкий. – М.: Книжный дом «Либроком», 2012. – 320 с.*
211. *Каждан А.П. Византийская культура X-XII вв. / А.П. Каждан. – М.: Наука, 1968. – 233 с.*
212. *Каллер Дж. Теория литературы: краткое введение / Дж. Каллер. – М.: АСТ, 2006. – 158 с.*
213. *Кара-Мурза А.А. Арендт Ханна / А.А. Кара-Мурза // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. / Под ред. В.С. Степина, А.А. Гуссейнова и др. (Ин-т философии РАН). Т. 1. М., Мысль, 2001. – С. 165-166.*
214. *Кардапольцева В.Н. Женственность в аспекте творчества / В.Н. Кардапольцева. – Екатеринбург: Изд-во УГГУ., 2012. – 383 с.*
215. *Кармин А.С. На путях к теории культуры / А.С. Кармин // Фундаментальные проблемы культурологии. Т. 1: Теория культуры. – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 357-368.*
216. *Карцева Е.Н. «Массовая культура» в США и проблема личности / Е.Н. Карцева. – М.: Наука, 1974. – 194 с.*
217. *Карцева Е.Н. Кич или торжество пошлости. – М.: Искусство, 1977. – 159 с.*
218. *Касавин И. Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы / И.Т. Касавин. – М. : Альфа-М, 2013. – 560 с.*
219. *Касавин И.Т. Мы живем в мире самоочевидных иллюзий / И.Т. Касавин // Эпистемология и философия науки. – 2015. – Е. 46. № 4. – С. 44-48.*
220. *Катин В.И. Криминальный романтизм как явление культуры современной России: автореф. дисс. канд. культурологии / В.И. Катин. – Саратов, 2007. – 20 с.*

221. *Кижнер А.А.* Цифровые технологии культурного наследования в современном обществе. Автореферат дисс. канд. культурологи / А.А. Кижнер. – Красноярск, 2020. – 30 с.
222. *Классика и классики в социальном и гуманитарном знании: (сборник статей)* / Ред. И.М. Савельева. – М.: НЛО, 2009. – 533 с.
223. *Кнабе Г.С.* Древний Рим – история и повседневность: Очерки / Г.С. Кнабе. – М.: Искусство, 1986. 208 с.
224. *Кнабе Г.С.* Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима / Г.С. Кнабе. – М.: Индрик, 1993. – 528 с.
225. *Кожин В.В.* Роман – эпос нового времени / В.В. Кожин // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Роды и жанры литературы. – М.: Наука, 1964. – С. 97-172.
226. *Кожин В.В.* Слово как форма образа / В.В. Кожин // Слово и образ. – М.: Просвещение, 1964. – С. 3-51.
227. *Козеллек Р.* Теория и метод определения исторического времени / Р. Козеллек // Логос. – 2004. – № 5 (44). – С. 97-130.
228. *Козеллек Р.* Введение / Р. Козеллек // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2-х т. Т. 1. – М.: НЛО, 2014. – С. 23-44.
229. *Козеллек Р.* Образование современного понятия истории. История как одно из основополагающих понятий Новейшего времени / Р. Козеллек // Словарь основных исторических понятий: Избранные статьи в 2-х т. Т. 1. – М.: НЛО, 2014. – С. 126-240.
230. *Колеров М.* Тоталитаризм. Русская программа для западной доктрины / М. Колеров. М.: Издание кн. маг-на «Циолковский». – 152 с.
231. *Коллиер Дж.Л.* Становление Джаза / Дж. Л. Коллиер. – М.: Радуга. – 390 с.
232. *Кондаков И.В.* Введение в историю русской культуры (теоретический очерк) / И.В. Кондаков. – М.: Наука, 1994. – 378 с.
233. *Кондаков И.В.* Культурология: Культурология как феномен культуры / И.В. Кондаков // Культурология. Энциклопедия. В 2-х т. Т. 1. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 1074-1078.

234. *Кондратьев В.П.* Утопия и утопическое сознание: Опыт социокультурного анализа. Автореферат дисс. канд. филос. наук / В.П. Кондратьев. – Тула, 1998. – 20 с.
235. *Конева А.В.* Искусство модной фотографии: удовольствии созерцания или соблазн потребления / А.В. Конева // *Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том III: Культурная динамика.* – СПб: Алетейя., 2008. – С. 441-455.
236. *Конт О.* Дух позитивной философии. Слово о положительном мышлении / О. Конт. – М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 80 с.
237. *Копосов Н.* История понятий вчера и сегодня / Н. Копосов // *Исторические понятия и политические идеи в России XVI-XX веков.* – СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2006. – С. 9-32.
238. *Коровина Е.М.* Происхождение американского блюза как проблема культурологического понимания: автореф. дисс. канд. культурологии / Е.М. Коровина. – Екатеринбург, 2005. – 25 с.
239. *Костина А.В.* Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А.В. Костина. – М.: URSS, 2006. – 352 с.
240. *Костина А.В., Флиер А.Я.* Культура между рабством конъюнктуры, рабством обычая и рабством статуса / А.В. Костина, А.Я. Флиер. – М.: Согласие, 2011. – 680 с.
241. *Крёбер А., Клакхон К.* Культура: критический обзор понятий и определений // *Культурология: Дайджест. № 1.* – М.: ИНИОН, 2000. – С. 105-183.
242. *Кристал И.* Контркультура / И. Кристал // *Личность. Культура. Общество.* – 2000. – Т. II. Вып. 3 (4). – С. 25-37.
243. *Круглова Л.К.* Избранное. Антропологический принцип в культурологии: теория и практика / Л.К. Круглова. – М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 448 с.

244. Кудряшов С.В. Контркультура как радикальная трансформация романтического мифа: автореф. дисс. канд. культурологии / С.В. Кудряшов. – СПб., 2013. – 22 с.
245. Кузнецова Т.Ф., Уткин А.И. История американской культуры / Т.Ф. Кузнецова, А.И. Уткин. – М.: Юрайт, 2019. – 392 с.
246. Кукаркин А.В. Буржуазная массовая культура. Теории. Идеи. Разновидности. Образцы / А.В. Кукаркин. – М.: Политиздат, 1985. – 428 с.
247. Культуральные исследования. Сборник научных работ / Ред. А. Эткинд, П. Лысаков. – СПб., 2006. – 528 с.
248. Культурогенез и культурное наследие / Ред. А.В. Бондарев. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. – 640 с.
249. Культурология. Энциклопедия. В 2-х томах / Ред. С. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – Т.1: 1392 с.; Т. 2: 1184 с.
250. Культурология: Учебное пособие /Ред. Г.В. Драч. М.: Альфа-М, 2003.– 432 с.
251. Купреянова Е.Н. Эстетика Л.Н. Толстого. – М., Л.: Наука, 1966. – 324 с.
252. Куренной В. Cultural studies // ПостНаука . [Электронный ресурс]. – 2014. – URL://[http:// youtube.com/watch?v=Xe28ao1xRgc&ab\\_channel=ПостНаука](http://youtube.com/watch?v=Xe28ao1xRgc&ab_channel=ПостНаука) (дата обращения 20.08.2022).
253. Куренной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований / В. Куренной // Логос. – 2012. – № 1. – С. 14-79.
254. Куренной В. Культурология как наука (интервью редактору сайта «Постнаука» И. Максудову // ПостНаука. [Электронный ресурс]. – 2013. – URL://[http:// youtube.com/watch?v=mWOwqU2C418&ab\\_channel=ПостНаука](http://youtube.com/watch?v=mWOwqU2C418&ab_channel=ПостНаука) (дата обращения 20.08.2022).
255. Куренной В. Унылая субстанция и доставляющие лузлы. «Теория большого взрыва» и культура исследовательского университета / В. Куренной // Логос. – 2013. – № 3. – С. 75-83.
256. Куренной В. Философия фильма: упражнения в анализе / В. Куренной. – М.: НЛО. – 232 с.

257. Куренной В. Функции массовой культуры // ПостНаука . [Электронный ресурс]. – 2014. – URL://[http:// youtube.com/watch?v= Jlvulr45xGo&ab-channel=ПостНаука](http://youtube.com/watch?v=Jlvulr45xGo&ab-channel=ПостНаука) (дата обращения 20.08.2022).
258. Куренной В., Румянцева М. Философия культуры Г. Люббе / В. Куренной, М. Румянцева // Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – С. VII-XXIV.
259. Куслий П.С. В поисках обоснования реализма.../ П.С. Куслий // Эпистемология и философия науки. – 2020. – Т. 57. № 3. – С. 217-231.
260. Кюссе Ф. Теория-норма. Продолжительность влияния / Ф. Кюссе // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре. М.: НЛО, 2005. – С. 103-125.
261. Лакан Ж. Функция и поле речи языка в психоанализе / Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
262. Ларин Ю.В. Онто-логика культуры / Ю.В. Ларин. – Тюмень: Изд-во Тюм. ГУ, 2004. – 164 с.
263. Латур Б., Энньон А. Как ошибки во множестве категорий приводят к известности // Гефтер.ру. [Электронный ресурс]. – 29.11.2013. – URL://<http://gefter.ru/archive/10660> (дата обращения 20.08.2022).
264. Лебедев В.П. «Прав в деталях и велик в своих заблуждениях...» / В.П. Лебедев // Марксизм: Pro и Contra. – М.: Республика, 1992. – С. 13-24.
265. Лекторский В.А. Деятельностный подход вчера и сегодня // Стиль мышления: Проблема исторического единства научного знания. К 80-летию В.П. Зинченко / В.А. Лекторский. – М.: РОССПЭН, 2011. – С. 15-27.
266. Лекторский В.А. Конструктивизм vs реализм / В.А. Лекторский // Эпистемология и философия науки. – 2015. – № 1. – С. 19-26.
267. Лекторский В.А. Конструктивный реализм как современная форма эпистемологического реализма / В.А. Лекторский // Философия науки и техники. – 2018. – Т. 23. № 2. – С. 18-22.



268. *Лекторский В.А.* Реализм как философско-методологическая стратегия исследования познания / В.А. Лекторский // Перспективы реализма в современной философии. – М.: Канон+, 2017. – 464 с.
269. *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая / В.А. Лекторский. – М.: Эдиториал УРСС, В.А. Лекторский. – 256 с.
270. *Лекторский В.А., Садовский В.Н.* О принципах исследования систем / В.А. Лекторский и др. // Вопросы философии. – 1960. – № 8. – С. 67-79.
271. Лекции по истории эстетики: [в 4 книгах]. / Ред. М.С. Каган. Кн. 3 ч.2. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. – 182 с.
272. *Лелеко В.Д.* Пространство повседневности в европейской культуре / В.Д. Лелеко. – СПб.: СПбГУ культуры и искусств, 2002. – 320 с.
273. *Ленин В.И.* Критические заметки по национальному вопросу / В.И. Ленин // Ленин В.И. Полное собр. соч. Пятое изд-е. Т. 24. – М.: Политиздат, 1973. – С. 113-150.
274. *Леонов И.В.* «Миры» макроистории: идеи, паттерны, гештальты / И.В. Леонов. – СПб.: Астерион, 2013. – 210 с.
275. *Леонов И., Прокуденкова О.* Новизна в культурных практиках / И.В. Леонов, О.В. Прокуденкова // Суворов Н.Н., Леонов И.В., Прокуденкова О.В. – СПб.: СПбГИК, 2021. – С. 193-263.
276. *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность / А.Н. Леонтьев. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с.
277. *Лехнер Ю.А. Мартынов В. А.* «Срок жизни истин — двадцать-тридцать лет...» (заметки о новой книге, вышедшей в серии «Исследования культуры», и о российской культурологии) / Ю.А. Лехнер, В.А. Мартынов // Вопросы культурологии. — 2016. — № 10. — С. 81–90.
278. Лики массовой литературы США/ Ред. А.М. Зверев.–М.: Наука, 1991.–336 с.
279. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
280. *Липовецкий Ж.* Империя эфемерного / Ж. Липовецкий. – М.: НЛО, 2012. – 336 с.

281. *Липовецкий М.* Паралогии. Трансформации (пост)модернистского дискурса в русской культуре 1920-2000-х годов / М. Липовецкий. – М.: НЛО, 2008. – 840 с.
282. *Липовецкий М.* Тексты и люди, или оправдания литведа / М. Липовецкий // НЛО. – 2010. – № 106. – С. 34-38.
283. Литература США в 70-е годы XX века. – М.: Наука, 1983. – 367 с.
284. *Литвинцева Г.Ю.* Массовая культура в проекте модерна и постмодерна / Г.Ю. Литвинцева. – СПб.: СПбГУКИ, 2014. – 168 с.
285. *Лобанова Ю.В.* Научная школа Л.М. Мосоловой / Ю.В. Лобанова // Современная культурология: научная школа профессора Л.М. Мосоловой. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2013. – с. 6-12.
286. *Лосев А.Ф., Шестаков В.П.* История эстетических категорий / А.Ф. Лосев, В.П. Шестаков. – М.: Искусство, 1965. – 376 с.
287. *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века) / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство, 1994. – 399 с.
288. *Лотман Ю.М.* Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII века / Ю.М. Лотман // Уч. зап. Тартус. гос. ун-та. – 1977. – Вып. 411 (Тр. по знаковым системам, т. 8). – С. 65–90.
289. *Лотман Ю.М.* История и типология русской культуры / Ю.М. Лотман. – СПб.: «Искусство-СПб», 2002. – 768 с.
290. *Лукач Д.* Своеобразие эстетического / Д. Лукач. – В 4-х т. М.: Прогресс, 1985-1987. – Т. 1: 336 с.; Т. 2: 468 с.; Т. 3: 304 с.; Т. 4: 574 с.
291. *Лукьянов В.Г.* [Выступление в рамках «круглого стола» «Культурология как дисциплинарная загадка»] / В.Г. Лукьянов // Вопросы культурологии. – 2011. – № 1. – С. 125-131.
292. *Лурье С.В.* Imperium. Империя – ценностный и этнопсихологический подход / С.В. Лурье. – М.: АИРО, 2012. – 271 с.

293. *Лурье С.В.* Традициология Э.С. Маркаряна: отличие от зарубежных теорий традиции / С.В. Лурье // *Культура и образование*. – 2015. – № 4 (19). – С. 5-12.
294. *Люббе Г.* В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Г. Люббе. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 456 с.
295. *Любин В.П.* Преодоление прошлого: споры о тоталитаризме / В.П. Любин. – М.: ИНИОН РАН, 2005. – 119 с.
296. *Любченко В.С.* Человек в обществе Модерна / В.С. Любченко. – Новочеркасск: ЛИК, 2003. – 298 с.
297. *Ляшко А.В.* Музей как феномен современной визуальной культуры / А.В. Ляшко // *Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том III: Культурная динамика*. СПб: Алетейя, 2008. – С. 495-504.
298. *Магун А.* Демократия, или Демон и гегемон / А. Магун. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2016. – 154 с.
299. *Макеева Л.Б.* Язык, онтология и реализм. – М.: НИУ ВШЭ, 2011. – 312 с.
300. *Макогоненко Г.П.* Творчество А.С. Пушкина в 1830-е годы (1830-1833) / Г.П. Макогоненко. – Л.: Худож. лит, 1974. – 376 с.
301. *Малиновская С.В.* Антропологическое наследие С.Л. Франка как ресурс развития современной гуманитарной культурологии: автореф. дисс. канд. культурологии / С.В. Малиновская. – СПб., 2009. – 23 с.
302. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность. Две эпохи в развитии буржуазной философии / М.К. Мамардашвили и др. // *Философия в современном мире*. М.: Наука, 1972. С. 28-94.
303. *Мандельштам Н.Я.* Вторая книга / Н.Я. Мандельштам. – Париж: YMKA-Press, 1973. 712 с.
304. *Маркарян Э.С.* Выступление на Круглом столе «Предмет и метод истории культуры» журнала «История СССР» / Э.С. Маркарян // *История СССР*. – 1979. – № 6. С. 104-106.

305. *Маркарян Э.С.* Гуманизм XXI-го столетия. Идеология самосохранения человечества / Э.С. Маркарян. – Ереван: Изд-во РАУ, 2008. – 512 с.
306. *Маркарян Э.С.* Теория культуры и современная наука (Логико-методологический анализ) / Э.С. Маркарян. – М.: Мысль, 1983. – 284 с.
307. *Маркарян Э.С.* Узловые проблемы теории культурной традиции / Э.С. Маркарян // Советская этнография. – 1981. – № 2. – С. 78-96.
308. *Маркова Л.А.* В социологических исследованиях науки понятие истины под сомнением / Л.А. Маркова // Мышление ученого вчера и сегодня. – М.: Альфа-М, 2012. – С. 27-50.
309. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собрание соч. 2-е изд. Т. 3 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Политиздат, 1955. – 689 с.
310. *Маркузе Г.* Конец утопии / Г. Маркузе // Логос. – 2004. – 6 (45). – С. 18-23.
311. *Маркузе Г.* Одномерный человек / Г. Маркузе // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М.: «ООО Изд-во АСТ», 2003. – С. 251-515.
312. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация / Г. Маркузе // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – С. 9-237.
313. *Маркус Дж.* О социокультурной антропологии США, её проблемах и перспективах / Дж. Маркус // Антропологические традиции: стили, стереотипы, парадигмы. – М.: НЛО, 2012. – С. 48-67.
314. *Мартынов В. А.* Опыт культурологии / В.А. Мартынов // Вопр. культурологии. – 2015. – № 3. – С. 33–45.
315. *Мартынов В. А.* Антропо-психологический критерий эпистемологической эффективности (размышления-меморабии к двухсотлетнему юбилею Карла Маркса) / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2018. – № 3. – С. 133-141.
316. *Мартынов В. А.* Закат филологии / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2014. – № 3. – С. 166–175.

317. *Мартынов В. А.* Культура с большой буквы как индикатор вариантов конструктивизма / В.А. Мартынов // Эпистемология и философия науки. – 2017. – Т. 52. № 2. – С. 234–243.
318. *Мартынов В. А.* Культурология русофобии / В.А. Мартынов // Стратегии России. – 2015. – № 5.
319. *Мартынов В. А.* О векторах и пределах современного понимания демократии / В.А. Мартынов // Идеи и идеалы. – 2017. – № 3 (33). – С. 32–40.
320. *Мартынов В. А.* Эпистемология критики (очень полемические заметки о новой книге про Михаила Бахтина) / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2018. – Т. 23. № 2. – С. 112–126.
321. *Мартынов В.А.* «Критическая» философия культуры: актуальные контексты и «точка сборки» / В.А. Мартынов // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12. № 3. – С. 260-289.
322. *Мартынов В.А.* Антропологические аспекты социальной эпистемологии (заметки по поводу новой книги И.Т. Касавина) / В.А. Мартынов // Вестник Омского ун-та. – 2015. – № 1. – С. 75-80.
323. *Мартынов В.А.* Конструктивизм как жизненный мир / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2017. – Т. 22. № 2 (84). – С. 92-102.
324. *Мартынов В. А.* Метод и время. Статья первая. Слова о методах vs Слова о вещах / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2018. – Т. 23, № 4. – С. 115–125.
325. *Мартынов В.А.* Метод и время. Ст. третья. О методологических канонах и «практиках необязательных спекуляций» / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2019. – Т. 24. № 2. – С. 97-113.
326. *Мартынов В.А.* Метод и время. Казус Лотмана / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2019. – Т. 24, № 3. – С. 107-109.
327. *Мартынов В.А.* Метод и время. Казус Лотмана. Статья вторая / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2020. – Т. 25, № 1. – С. 43-51.
328. *Мартынов В.А.* Casus структурализма. Статья первая. / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2020. – Т. 25, № 2. – С. 56-69.

329. *Мартынов В.А.* Casus структурализма. Статья вторая / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2020. – Т. 25, № 4. – С. 82-93.
330. *Мартынов В.А.* Историзм как метод / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2021. – Т. 26. № 1. – С. 50-67.
331. *Мартынов В.А.* «Культуральные войны»: теоретические проблемы истории «поворота» в науках о культуре (статья первая) / В.А. Мартынов // Общество. Среда. Развитие. – 2021. – № 4. – С. 18-27.
332. *Мартынов В.А.* «Культуральные войны»: теоретические проблемы истории «поворота» в науках о культуре (статья вторая) / В.А. Мартынов // Общество. Среда. Развитие. – 2022. – № 1. – С. 3-13.
333. *Мартынов В.А.* Возможна ли реалистическая культурология современности? (статья первая) / В.А. Мартынов // Общество. Среда. Развитие. – 2022. – № 2. – С. 38-49.
334. *Мартынов В.А.* Возможна ли реалистическая культурология современности? (статья вторая) / В.А. Мартынов // Общество. Среда. Развитие. – 2022. – № 3. – С. 32-42.
335. *Мартынов В.А.* Культурология «начерно, шепотом» (к юбилею «литературоцентристской» культурологии) / В.А. Мартынов // Идеи и идеалы. – 2022. – Т. 14, № 3, ч. 2. – С. 325-350.
336. *Мартынов В.А.* Культурология и постколониальные исследования. Статья 1 / В.А. Мартынов // Человек. Культура. Образование. – 2022. – № 1 (43). – С. 126-149.
337. *Мартынов В.А.* Культурология и постколониальные исследования. Статья 2 / В.А. Мартынов // Человек. Культура. Образование. – 2022. – № 2 (44). – С. 108-130.
338. *Мартынов В.А.* Опять Омск? (К вопросу об источниках современной философии культуры и культурологии) / В.А. Мартынов // Вестн. Ом. ун-та. – 2021. – Т. 26, № 2. – С. 63-70.

339. *Мартынов В. А.* Реальность объективности и объективность реальности в гуманитарных исследованиях (Монография) / В.А. Мартынов. – Омск : Изд-во Ом. гос. ун-та, 2017. – 172 с.
340. *Мартынов В.А.* Метод и время. Проблема метода в практике современных гуманитарных исследований (Монография) / В.А. Мартынов. – Омск: Изд-во ОмГА, 2021. – 224 с.
341. *Массовая культура: современные западные исследования* / Ред. В. Зверева. – М.: «Прагматика культуры», 2005. – 339 с.
342. *Массовая литература и кризис буржуазной культуры Запада* / ред. А.Л. Дымшиц. – М.: Наука, 1974. – 224 с.
343. *Матизен В.Э.* Постулаты марксизма и практика лагеря / В.Э. Матизен // *Марксизм: Pro и Contra.* – М.: Республика, 1992. – С. 24-28.
344. «Матрица» как философия. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 384 с.
345. *Махлина С.Т.* Семиотика искусства буддизма / С.Т. Махлина // *Фундаментальные проблемы культурологии. Т. II: Историческая культурология.* – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 137-163.
346. *Межуев В.М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры / В.М. Межуев. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.
347. *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма / Ф. Мейнеке. СПб.: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. – 480 с.
348. *Мельвиль А.Ю.* Культура, контркультура и неоконсерватизм/ А.Ю. Мельвиль // *Американская художественная культура в социально-политическом контексте 70-х годов XX в.* – М: Наука, 1982. – С. 53-84.
349. *Мережковский Д.С.* Грядущий Хам / Д.С. Мережковский // *Полярная звезда.* – 1905. – № 3 (30 дек.). – С. 185-192.
350. *Метамодернизм: историчность, аффект и глубина после постмодерна* / Ред. Р. ванн ден Аккер, Э. Гиббонс, Т. Вермюлен. – М.: RUGRAM, 2020. – 342 с.
351. *Михайлов А.В.* Античность как идеал и как культурная реальность XVIII-XIX вв. / А.В. Михайлов // *Античность как тип культуры.* – М.: Наука, 1988. – С. 308-324.

352. Михайлов А.В. И моя реплика Д.В. Сарабьянову... / А.В. Михайлов // Вопросы искусствознания. – 1996. – Вып. IX. № 2. – С. 478-486.
353. Михайлов А.В. Концепция произведения искусства у Т.В. Адорно / А.В. Михайлов // О современной буржуазной эстетике: Сб. ст. – М.: Искусство, 1972. – С. 156-259.
354. Михайлов А.В. Литературоведение и проблемы истории науки: (Статья первая) / А.В. Михайлов // Филологические науки.– 1991.– № 3.– С. 3-12.
355. Михайлов А.В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи / А.В. Михайлов // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М.: Наследие, 1994. – С. 326-391.
356. Михайлов А.В. Проблемы исторической поэтики в истории немецкой культуры: Очерки из истории филологической науки / А.В. Михайлов. – М.: Наука, 1989. – 231 с.
357. Михайлова М., Пигров К. Что такое классика? / М. Михайлова, К. Пигров // вопросы культурологии. – 2011. – № 8. – С. 61-65.
358. Момджян К.Х. Возвращаясь к поиску истин: еще раз о состоянии современной социальной философии / К.Х. Момджян // Вопросы философии. 2021. – № 2. – С. 29-41.
359. Морщихина Л.А. Классические и неклассические утопии в контексте социально-философских исследований: автореферат дисс. канд. филос. наук / Л.А. Морщихина. – Архангельск, 2004. – 24 с.
360. Мосолова Л. М. Мировое культурное наследие в контексте процессов глобализации / Л.М. Мосолова // Культурогенез и культурное наследие / Научн. ред. А.В. Бондарев. – М.; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2014. – С. 562—575.
361. Мосолова Л.М. Актуальность и теоретические основания изучения поликультурного пространства России / Л.М. Мосолова // Поликультурное пространство Российской Федерации в семи книгах. Под. ред. Л.М. Мосоловой. Книга 1: Культура Дальнего Востока России. СПб.: «Петрополис», 2012. – С. 8-20.



362. Мосолова Л.М. К истории вопроса / Л.М. Мосолова // *Мировая и отечественная художественная культура*. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2017. – С. 9-13.
363. Мосолова Л.М. Культурология в системе современного образования: философско-онтологический аспект / Л.М. Мосолова // *Фундаментальные проблемы культурологии*. Т. IV: Культурная политика. – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 318-324.
364. Мосолова Л.М. Культурология в современной России. Публичная лекция в СПб-ом доме ученых / Л.М. Мосолова // *Вопросы культурологии*. – 2016. – № 12. – С. 8-16.
365. Мосолова Л.М., Бондарев А.В. Научно-образовательные топосы культурологии в культурном пространстве Северо-Запада России: Сыктывкарский университет / Л.М. Мосолова, А.В. Бондарев // *Человек. Культура. Образование*. – 2022. – № 1 (43). – С. 35-58.
366. Мосолова Л.М., Пигров К.С., Тхагопсоев Х.Г., Уваров М.С. и др. Философско-культурологические основания и структура содержания современного гуманитарного образования. Учебное пособие / Л.М. Мосолова и др. – СПб.: Книжный дом, 2008. – 271 с.
367. Мостова Л.А. Парадигмы антропологической теории на рубеже XIX-XX и XX-XXI вв. или парадоксы научной динамики / Л.А. Мостова // *Выбор метода. Изучение культуры в России 1990-х годов. Сборник научных статей*. М.: РГГУ, 2001. – С. 21-27.
368. Мулярчик А.С. Противоречивый облик десятилетия. О тенденциях духовной жизни США в 70-е годы / А.С. Мулярчик // *Американская художественная культура в социально-политическом контексте 70-х годов XX в.* – М: Наука, 1982. – С. 3-27.
369. Мышление ученого вчера и сегодня / Ред. Л.А. Маркова. – М.: Альфа-М, 2012. – 358 с.
370. «Мы призваны в общение»: вызовы современной эпохи: сб. докладов VII Аверинцевских чтений. – Тверь: ТвГУ, 2022. – 137 с.

371. *Надточий Э.* Паниковский и симулякр / Э. Надточий // Логос. – 2000. – № 4 (25). – С. 20-32.
372. *Науки о человеке: история дисциплин: (сборник) / Ред. А.Н. Дмитриев.* – М.: Изд-й дом ВШЭ, 2015. – 650 с.
373. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка / С.С. Неретина. – М.: Гнозис, 1993. – 216 с.
374. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Концепт как возможность постижения смысла / С.С. Неретина, А.П. Огурцов // Теоретическая культурология. – М., Екатеринбург: Академический проект, Деловая книга, РИК, 2005. – С. 252-266.
375. *Неретина С.С., Огурцов А.П.* Язык и речь – векторы определения пространства культуры / С.С. Неретина, А.П. Огурцов // Теоретическая культурология. – М., Екатеринбург: Академический проект, Деловая книга, РИК, 2005. – С. 221-251.
376. *Никифоров А. Л. У.* Хьюэлл и философия науки XX века / А.Л. Никифоров // Философия науки и техники. – 2017. – Т. 22, № 2. – С. 75–88.
377. *Никифоров А.Л.* Структура и смысл жизненного мира человека / А.Л. Никифоров. – М.: Альфа-М, 2012. – 278 с.
378. *Никифоров А.Л.* Трансформация науки в XX в.: от поиска истины к совершенствованию техники / А.Л. Никифоров // Эпистемология и философия науки. – 2019. – Т. 56, № 3. – С. 20-29.
379. *Никифоров А.Л.* Язык и картина мира / А.Л. Никифоров // Эпистемология и философия науки. – 2015. – № 4. – С. 19-27.
380. *Никифорова Л.В.* Дворец в истории русской культуры: Опыт типологии / Л.В. Никифорова. – СПб.: Астерион, 2006. – 312 с.
381. *Никифорова Л.В.* Дворец в эпоху Барокко: Опыт риторического прочтения / Л.В. Никифорова. – СПб.: Астерион, 2003. – 147 с.
382. *Николюкин А.Н.* Антикультура: массовая литература США / А.Н. Николюкин. – М.: Знание, 1973. – 64 с.

383. Никонова С. Вводное слово / С. Никонова // Terra Aestheticae. – 2018. – № 1. – С. 9-16.
384. Оже М. Не-места. Введение в антропологию гипермодерна / М. Оже. – М.: НЛО, 2017. – 136 с.
385. Ольхов П.А. Ratio vocans: перспектива культурно-исторической эпистемологии / П.А. Ольхов // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б.И. Пружинина. – М.: РОССПЭН. – С. 253-261.
386. Онегин Н.Я. Формирование и музеефикация частных историко-бытовых собраний в Санкт-Петербурге конца XIX – нач. XX вв.: автореф. дисс. ... канд. культурологи / Н.Я. Онегин. – СПб., 2020. – 23 с.
387. Орлова Э.А. Социально-научные исследования и культурная антропология // Личность. Культура. Общество. – 2004. – Т. 6. Вып. 2. – С. 156-172.
388. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. – М.: АСТ, 2016. – 256 с.
389. Осокин Ю.В. Культура / Ю.В. Осокин // Культурология. Энциклопедия. В 2 т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2007. – С. 1042-1048.
390. Павлов А.В. Заметки о современности. Критерии современности / А.В. Павлов // Социум и власть. – 2013. – № 1. – С. 5-14.
391. Павлов А. В. Постыдное удовольствие: философские и социально-политические интерпретации массового кинематографа / А.В. Павлов. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 360 с.
392. Павлов А.В. Бесславные ублюдки, бешеные псы. Вселенная Квентина Тарантино / А.В. Павлов. – М.: «Дело» РАНХиГС, 2018. – 400 с.
393. Павлов А.В. Образы современности в XXI веке: автомодернизм / А.В. Павлов // Философские науки. – 2018. – № 10. – С. 97-113.
394. Павлов А.В. Образы современности в XXI веке: диджимодернизм: рецензия на книгу А. Кирби / А.В. Павлов // Философия. Журнал Высшей школы экономики. – 2018. – Т. II. № 2. – С. 197-212.
395. Павлов А.В. Образы современности в XXI веке: метамодернизм / А.В. Павлов // Логос. – 2018. – Т. 28. № 6. – С. 1-19.

396. *Павлов А.В.* Постпостмодернизм: как социальная и культурная теория объясняют наше время / А.В. Павлов. – М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2019. – 560 с.
397. *Павлов А.В.* Престижное удовольствие: социально-философские интерпретации «сериального взрыва». М.: Рипол Классик, 2019. – 350 с.
398. *Павлов А.В.* Философия культуры в постпостмодернизме: Критический анализ: автореф. дисс. доктора филос. наук / А.В. Павлов. – М., 2019. – 28 с.
399. *Павлов А.В.* «Состояние постмодерна» Дэвида Харви / А.В. Павлов // Харви Д. Состояние постмодерна: Исследования истоков культурных изменений. – М.: ВШЭ, 2021. – С. 7-40.
400. *Павлов А.В.* Утопия в новейшем западном марксизме: аномалия, надежда, наука / А.В. Павлов // Вопросы философии. – 2021. – № 9. – С. 25-36.
401. *Павлов Е.* Шок памяти: Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Мандельштама / Е. Павлов. – М.: НЛО, 2014. – 224 с.
402. *Палиевский П.В.* Внутренняя структура образа / П. Палиевский // Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Кн. 1.: Образ, метод, характер. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 72-114.
403. *Паниотова Т.С.* Утопия в пространстве диалога культур / Т.С. Паниотова. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. ун-та, 2004. – 304 с.
404. *Паскаль Б.* Мысли / Б.Паскаль.–М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995.– 480 с.
405. *Пастернак Б.* Об искусстве. «Охранная грамота» и заметки о художественном творчестве / Б. Пастернак. – М., 1990. – 399 с.
406. Перспективы реализма в современной философии: сб. трудов / Под ред. В.А. Лекторского. М.: ИФ РАН, 2017. 464 с.
407. *Пирожкова С.В.* Реалистичен ли реалистический поворот в философии и методологии науки? / С.В. Пирожкова // Перспективы реализма в современной философии. М.: ИФ РАН, 2017. – 297-331.
408. *Платт К.* Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: вместо манифеста / К. Платт // НЛО. – 2010. – № 6 (106). – С. 13–26.

409. *Платт К.Ф.М.* Turning Till We Come 'Round Right / К. Платт // НЛО. – 2013. – № 122. – С. 29-31.
410. *Платт К.Ф.М.* Аутсайдеры в обители культуры / К. Платт // НЛО. – 2012. – № 3(113). – С. 69-73.
411. *Плебанек О.В.* Культура: по ту сторону наук о природе и наук о духе // Современная культурология: научная школа профессора Л.М. Мосоловой: Учебное пособие. – СПб. Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2013. – 449 с.
412. *Плотников Н.* Искусство как знание. Г. Шпет и К. Фидлер об эпистемологической функции искусства / Н. Плотников // Искусство как язык – языки искусства. Государственная академия художественных наук и эстетическая теория 1920-х годов: (сборник). Т. 1: (Исследования). – М.: НЛО, 2017. – С. 172-189.
413. *Плотников Н., Подземская Н.* Искусство-знание: художественная теория в ГАХН как ответ на кризис культуры / Н. Плотников, Н. Подземская // НЛО. – 2015. – № 134. – С. 136-149.
414. *Погосян Г.А., Айрапетян С.Г.* Э.С. Маркарян – гуманист наших дней / Г.А. Погосян и др. // Философские науки. – 2015. – № 8. – С. 123-133.
415. *Подорога В.* Время после. Освенцим и ГУЛАГ: мыслить абсолютное зло / В. Подорога. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – 268 с.
416. *Подорога В.* Культура и реальность. Заметки на полях / В. Подорога // Массовая культура: современные западные исследования. – М.: «Прагматика культуры». – С. 308-337.
417. *Подорога В.* Память и забвение. Т.В. Адорно и время «после Освенцима» / В. Подорога // НЛО. – 2012. – № 116. – С. 109-128.
418. *Поликарпова Д.* Кино не как искусство / Д. Поликарпова // Terra Aesteticae. – 2019. – 2 (4). – С. 154-183.
419. *Поллок Г.* Созерцающая историю искусств: видение, позиция и власть / Г. Поллок // Введение в гендерные исследования. Ч. II: Хрестоматия. Харьков, СПб: ХЦГИ, Алетейя, 2001. – С. 718-737.

420. *Порус В.Н.* Научный реализм / В.Н. Порус // Современная западная философия. М.: Политиздат, 1991. – С. 196-197.
421. *Поселягин Н.В.* Формирование российского структурализма (1956–1964) и рецепция идей Тартуско-Московской семиотической школы в 1990–2000 годы: автореф. дисс. канд. филол. наук / Н.В. Поселягин. – М., 2010. 24 с.
422. *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Л.: Изд-во СПбГУ, 1996. – 368 с.
423. *Пропп В.Я.* Поэтика фольклора / В.Я. Пропп.– М.: Лабиринт, 1998. – 352 с.
424. *Пропп В.Я.* Морфология волшебной сказки / В.Я. Пропп. – М.: Лабиринт, 2001. – 192 с.
425. *Прохорова И.Д.* Новая антропология культуры / И.Д. Прохорова. – Выступление на правах манифеста // НЛО. – 2009. – № 100. – С. 9-16.
426. *Пружинин Б.И.* Ratio serviens? Контуры культурно-исторической эпистемологии / Б.И. Пружинин. – М.: РОССПЭН, 2009. – 423 с.
427. *Пружинин Б.И.* Неклассическая классика (о стиле эпистемологического мышления В.А. Лекторского) / Б.И. Пружинин // Человек в мире знания: К 80-летию В.А. Лекторского. – М.: РОССПЭН, 2012. – С. 7-30.
428. *Пружинин Б.И.* Введение: специфика культурно-исторической эпистемологии // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б.И. Пружинина.– М.: РОССПЭН, 2014. – С. 7-43.
429. *Пружинин Б.И.* Новая социологическая волна в эпистемологии, или Неклассический позитивизм / Б.И. Пружинин // Релятивизм как болезнь современной философии. – М.: «Канон +», 2015. – С. 162-188.
430. *Пружинин Б.И.* Культура и история как измерения современной эпистемологии / Б. Пружинин// Вопросы философии.–2022.– № 9. С. 67-75.
431. *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Культурно-исторический подход в гуманитарных науках / Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина // Культурно-исторический подход в гуманитарных науках: проблемы и перспективы: Материалы международной научной конференции. – Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2011. С. 3-6.

432. Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г. Конструктивный реализм, или как возможна культурно-историческая деятельность / Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина // Эпистемология и философия науки. – 2015. – № 1. – С. 27-31.
433. Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г. «В философии нет “королевского пути”...». Исторический ответ оппонентам / Б.И. Пружинин, Т.Г. Щедрина // Эпистемология и философия науки. – 2021. – Т. 58. № 2. – С. 66-69.
434. Рабинович В.Л. Культура как творчество / В.Л. Рабинович // Фундаментальные проблемы культурологии. Том II: Историческая культурология. – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 316-320.
435. Радеев А.Е. Философская аналитика эстетического опыта: исторические и теоретические аспекты: автореф. дисс. доктора филос. наук / А. Радеев. – СПб. – 2017. – 50 с.
436. Разлогов К.Э. Конвейер грез и психологическая война: кино и обществ.-полит. Борьба на Западе, 70-80-е гг. – М.: Политиздат, 1986. – 236 с.
437. Разлогов К.Э. Феномен массовой культуры / К.Э. Разлогов // Культура, традиции, образование: Ежегодник. – М., 1990. – Вып. 1. – С. 133-150.
438. Разлогов К.Э. «Маркс вообще тут ни при чем...» / К.Э. Разлогов // Марксизм: Pro и Contra. М., 1992. – С. 78-81.
439. Разлогов К.Э. По ту сторону удовольствия / К.Э. Разлогов // Дар или проклятье? Мозаика массовой культуры. – М.: РИК, 1994. – С. 21-33.
440. Разлогов К.Э. Структура и истоки современной культурологии / К.Э. Разлогов // Культурология как она есть и как ей быть. СПб., 1998. С. 174-180.
441. Разлогов К.Э. Истоки и основания культурологии / К.Э. Разлогов // Культурология: от прошлого – к будущему: к 70-летию Российского института культурологи. – М.: РИК, 2002. – С. 15-24.
442. Разлогов К.Э. Методологические основания культурологии / К.Э. Разлогов // Культурологические исследования в Сибири. – 2003. – № 1(9). – С. 32-39.
443. Разлогов К.Э. Предисловие / К.Э. Разлогов // Теоретическая культурология. – М., Екатеринбург: Академический проект; РИК., 2005. – С. 3-6.

444. Расписание перемен: Очерки истории образовательной и научной политики в Российской империи-СССР (конец 1880-х – 1930-е годы) / Ред. А.Н. Дмитриев. – М.: НЛО, 2012. – 894 с.
445. Рахимова М.А. Концепт популярной культуры в современной англо-американской культурфилософии: философско-эстетический концепт: автореф. дисс. канд. филос. наук / М.А. Рахимова. – М., 2009. – 26 с.
446. Резник Ю.М. Культурология в системе наук о культуре: новая дисциплина или междисциплинарный проект? / Ю.М. Резник // *Фундаментальные проблемы культурологии*: В 4 т. Т. 1: Теория культуры. СПб.: Алетейя, 2008. – С. 16-30.
447. Рейнольдс С. Ретромания. Поп-культура в плену собственного прошлого / С. Рейнольдс. – М.: Белое яблоко, 2015. – 528 с.
448. Рендл М.В. Трансформация современности: модерн и постмодерн как социокультурные феномены / М.В. Рендл. – М.: РУСАЙНС, 2016. – 214 с.
449. Рецова К.М. Трансгуманизм: Закат эры гуманизма и культурная парадигма метамодерна / К. Рецова // *Вестник РХГА*, 2022, т. 23, вып. 3 (2). – с. 127-135.
450. Рид Г. Краткая история современной живописи / Г. Рид. – М.: Искусство, 2006. – 320 с.
451. Роднянская И.Б. Движение литературы. Т. 1 / И.Б. Роднянская. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 712 с.
452. Роднянская И.Б. Слово и «музыка» в лирическом стихотворении / И.Б. Роднянская // *Слово и образ*. – М.: Просвещение, 1964. – С. 195-233.
453. Роднянская И.Б., Кожин В.В. Образ // *Краткая литературная энциклопедия*: в 9 т. Т. 5. – М.: Сов. Энциклопедия, 1968. – С. 363-369.
454. Розин В.М. Анализ реального познания как условие снятия спора конструктивистов и реалистов / В.М. Розин // *Эпистемология и философия науки*. – 2015. – № 3. – С. 65-68.
455. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. – 532 с.



456. Ромашко С. Драматика литературы и драматика жизни. К истории книги В. Бенямина / С. Ромашко // Бенямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М.: Аграф, 2002. – С. 272-281.
457. Ростова Н.Н. Мягкая сила постгуманизма. Что нам мешает мыслить по-русски? / Н.Н. Ростова. – М.: Проспект, 2022. – 184 с.
458. Ростова Н.Н. Проблема человека в современной философии / Н.Н. Ростова. – М.: Проспект, 2023. – 176 с.
459. Рошак Т. Истоки контркультуры / Т. Рошак. – М.: АСТ, 2014. – 384 с.
460. Руднев В. Энциклопедический словарь культуры XX века / В. Руднев. – М.: Аграф, 2009. – 544 с.
461. Румянцев О.К. Приоритетность конструирования или воспроизведения в европейском знании – ключевой вопрос теоретической культурологии / О.К. Румянцев // Фундаментальные проблемы культурологии. Т. V: Теория и методология современной культурологии. – М., СПб.: Эйдос, 2008. – С. 193-203.
462. Румянцев О.К., Шеманов А.Ю. Введение. Между классической философией культуры и постмодернистской культурологией / О.К. Румянцев, А.Ю. Шеманов // Теоретическая культурология. – М., Екатеринбург: Академический проект, Деловая книга, РИК, 2005. – С. 7-19.
463. Рыклин М. Пространства ликования. Тоталитаризм и различие / М. Рыклин. – М.: Логос, 2002. – 280 с.
464. Саид Э. Культура и империализм. – СПб.: Владимир Даль, 2012. – 736 с.
465. Саид Э. Ориентализм: Западные концепции Востока / Э. Саид. – СПб.: Русский мир, 2006. – 638 с.
466. Сальникова Е.В. Советская культура в движении. От середины 1930-х к середине 1980-х. Визуальные образы, герои, сюжеты / Е.В. Сальникова. – М.: URSS, 2010. – 471 с.
467. Самохина Н.Н. Становление моделей культуры в американской культурной антропологии XX века (философский аспект) / Н.Н. Самохина. – Нижневартовск: Изд-во НВГУ, 2016. – 107 с.

468. Сапанжа О.С. Российская музеология в XXI веке: идеи и концепции / О.С. Сапанжа. – М.: Перо, 2020. – 82 с.
469. Сапанжа О.С. Теория музея и музейности: историографический обзор и историческая типология / О.С. Сапанжа. – СПб.: Экспресс, 2011. – 97 с.
470. Сапронов П.А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры / П.А. Сапронов. – СПб.: Изд-во «Союз». 2003. – 560 с.
471. Сапронов П.А. Русская культура IX-XX вв. Опыт осмысления / П.А. Сапронов. – СПб.: Паритет, 2005. – 704 с.
472. Семенихин И.А. Российский тоталитаризм: социально-философский анализ: автореф. дисс. кандидата филос. наук / И.А. Семенихин. – Ростов н/Д, 2005. – 30 с.
473. Серио П. Структура и целостность: Об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920-1930-е гг. / П. Серио. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 360 с.
474. «Симпсоны» как философия. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 432 с.
475. Смирнова Н.М. Когнитивные импликации феноменологического конструктивизма / Н.М. Смирнова // Философия науки и техники. – 2018. – Т. 23. № 2. – С. 10-13.
476. Соколов Б. Танец памяти / сознания / времени / Б. Соколов // Terra Aesteticae. – 2018. – № 2 (2). – С. 70-80.
477. Соколов Е.Г. Аналитика масскульты / Е.Г. Соколов. – СПб. С.-Петербур. филос. об-во, 2001. – 280 с.
478. Соколова И. Б. Опыт трагического в искусстве неоавангарда / И.Б. Соколова // Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том III: Культурная динамика. – СПб: Алетейя., 2008. – С. 394-408.
479. Соколовский С. Зеркала и отражения, или еще раз о ситуации в российской антропологии / С. Соколовский // Антропологический форум. – 2014. – № 20. – С. 143-188.

480. Соколовский С. Прошлое в настоящем российской антропологии / С. Соколовский // Антропологические традиции: Стили, стереотипы, парадигмы. М.: НЛО, 2012. – С. 78-108.
481. Сокурова О.Б. Слово в истории русской духовности и культуры / О.Б. Сокурова. – СПб.: СПбГУ, 2013. – 392 с.
482. Соловей Т.Д. Уйти от науки, где вечно повторяется вчера (рецензия на книгу: Три века российской этнографии: страницы истории) / Т.Д. Соловей // Этнографическое обозрение. – 2021. – № 3. – С. 186-188.
483. Соловьев Э.Г. Феномен тоталитаризма в политической мысли России и Запада / Э.Г. Соловьев. – М.: ИМЭМО РАН, 1997. – 151 с.
484. Сонтаг С. Заново рожденная. Дневники и записные книжки 1947-1963 / С. Сонтаг. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. – 344 с.
485. Социальная философия науки. Российская перспектива: монография / под ред. И.Т. Касавина. – М.: Кнорус, 2016. – 414 с.
486. Социология и культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. 1-3 апреля 2010 г., Белые Столбы. – М.: РИК, 2010. – 240 с.
487. Спивак Г.Ч. Могут ли угнетенные говорить? / Г. Спивак // Введение в гендерные исследования. Ч. II. Хрестоматия. – СПб.: ХГЦИ, 2001. – С. 649-671.
488. Становление дисциплинарного поля в науках о человеке / Ред. И. М. Савельева, А. Н. Дмитриев. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2014. – 656 с.
489. Старинкова Е.В. Музейный предмет как текст культуры: автореф. дисс. канд. культурологии / Е.В. Старинкова. – СПб., 2014. – 20 с.
490. Степанов Б. «Как беззаконная комета...»: культурные исследования в поисках академической идентичности / Б. Степанов // Наука о человеке: история дисциплин. М.: Изд. дом ВШЭ, 2015. – С. 389-420.
491. Степанов Б. «Осевое время» культурных исследований: дискуссия о культурном популизме / Б. Степанов // *Laboratorium*. – 2017. – № 9 (3). – с. 104-134.

492. *Степин В.С.* Теоретическое знание / В.С. Степин. – М.: «Прогресс-Традиция», 2000. – 744 с.
493. *Строгецкий В.М.* Культурология–наука как изучаемая, так и преподаваемая/ В.М. Строгецкий // Вопросы культурологии. – 2011. – № 6. – С. 100-103.
494. *Суворова А.А.* Аутсайдерское искусство в России: тенденции, темы, образы / А. А. Суворова. – М.: Городец, 2020. – 200 с.
495. Судьба европейского проекта времени. Сборник статей / Ред. О.К. Румянцев. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 720 с.
496. *Сулимов В.А.* Русский семиозис: проблемы методологии исследования / В.А. Сулимов // Фундаментальные проблемы культурологии. Том II: Историческая культурология. – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 283-296.
497. *Султанова М.* Философия контркультуры Теодора Роззака (очерк философской публицистики) / М. Султанова. – М.: ИФ РАН, 2009. – 175 с.
498. *Сыров В.Н.* Массовая культура: мифы и реальность / В.Н. Сыров. – М.: Водолей, 2010. – 328 с.
499. *Тайлор Э.Б.* Первобытная культура / Э.Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
500. *Таня Танк.* Бойся, с тобой. Страшная книга о роковых и неотразимых / Таня Танк. – М.: АСТ, 2017. – 336 с.
501. *Таня Танк.* Неотразимый Гога, он же Жора / Таня Танк // Живой журнал. Таня танк. Перверзные нарциссисты, психопаты. [Электронный ресурс] – 2015. – URL: // <https://tanja-tank.livejournal.com/9580.html>. (дата обращения 17.08.2022).
502. Теоретическая культурология / Ред. О.К. Румянцев. – М., Екатеринбург: Академический проект, Деловая книга, РИК, 2005. – 624 с.
503. *Терборн Й.* От марксизма к постмарксизму? / Й. Терборн. – М.: Нац. иссл. ун-т «Высшая школа экономики», 2021. – 256 с.
504. *Тимофеева О.* Как возможна «провинциальная философия»? / О. Тимофеева // НЛО. – 2004. – № 4(68). – С. 304-308.

505. Типология основных элементов традиционной культуры / Ред. М.В. Крюков. – М.: Наука, 1984. – 254 с.
506. Тиханов Г. «Малые и большие литературы» в меняющемся формате истории литературы / Г. Тиханов // Вопросы литературы. – 2014. – № 6. – С. 253-278.
507. Тиханов Г. Миграция и сопротивление (глобальной) теории / Г. Тиханов // НЛО. – 2021. – № 1. – С. 119-129.
508. Тишков В.А. Откуда и куда пошла российская этнология / В.А. Тишков // Этнологическое обозрение. – 2020. – № 3. – С. 72-92.
509. Тишков В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии / В.А. Тишков. – М.: Наука, 2003. – 544 с.
510. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М.: АСТ, 2002. – 557 с.
511. Труфанова Е. О. Субъект и познание в мире социальных конструкций / Е.О. Труфанова. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2018. – 320 с.
512. Труфанова Е.О. О преимуществах и недостатках социального конструкционизма // Эпистемология и философия науки. – 2015. – № 1. – С.32-36.
513. Труфанова Е.О. Ускользящая реальность и социальные конструкции / Е.О. Труфанова // Философия науки и техники. – 2017. – Т. 22. № 1. – С. 61-77.
514. Турчин В. Образ двадцатого... / В. Турчин. – М.: Прогресс, 2003. – 648 с.
515. Тхагапсоев Х.Г., Мосолова Л. М., Леонов И. В., Соловьева В. Л. Идентичность как навигатор сознания / Тхагапсоев Х.Г., Мосолова Л.М., Леонов И.В., Соловьева В.Л. – СПб. : Астерион, 2016. – 169 с.
516. Тхагапсоев Х.Г. Диалог российских культур – от пушкинского взлета к «замиранию наших дней» / Х.Г. Тхагапсоев // Перспективы исторической и региональной культурологии в современной России. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2019. – С. 9-21.
517. Тхагапсоев Х.Г. Кавказская культура: особенности генезиса и тенденции развития / Х.Г. Тхагапсоев. – СПб.: Астерион, 2008. – 224 с.
518. Уайт Л. Избранное: Эволюция культуры / Л. Уайт. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1062 с.

519. *Уваров М.С.* Культурная коммуникация в условиях глобализации / М.С. Уваров // *Фундаментальные проблемы культурологи: в 4-х тт. Том IV: Культурная политика.* – СПб: Алетейя, 2008. – С. 379-387
520. *Урнов Д.М.* Литература и движение времени: Из опыта английской и американской литератур XX в. / Д. Урнов. – М.: Худ. лит., 1978. – 269 с.
521. *Урри Д.* Как выглядит будущее? / Д. Урри. – М.: Изд-й дом «Дело» РАНХиГС, 2018. – 320 с.
522. *Фадеева И.Е., Сулимов В.А.* Семиозис: Субъективная антропология символической реальности / И.Е. Фадеева, В.А. Сулимов. – СПб.: Астерион, 2013. – 252 с.
523. *Фадеева И.Е., Сулимов В.А.* Человек в культуре Севера: от модерна к модернизации (Республика Коми). / И.Е. Фадеева, В.А. Сулимов. – СПб.: Астерион, 2016. – 200 с.
524. *Федорова Т.Ю.* Автобиография в XXI веке: самопрезентация личности в пространстве массовой культуры России и США: автореф. дисс. ... канд. культурологии. / Т.Ю. Федорова. – М., 2018. – 28 с.
525. *Федотова В.Г.* Типология модернизаций и способов их изучения / В.Г. Федотова // *Вопросы философии.* – 2002. – № 4. – С. 3-27.
526. *Федотова В.Г.* Модернизация и культура / В.Г. Федотова. – М.: Прогресс-Традиция, 2016. – 336 с.
527. *Филиппов А.* «Общество риска» как политический трактат по фундаментальной социологии / А. Филиппов // Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 366-381.
528. *Филология – искусствознание – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. 2-4 апреля 2009 г., Белые Столбы.* – М.: Нестор-История, 2009. – 248 с.
529. *Философия – философия культуры – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. 7-9 апреля 2011 г., Белые Столбы.* – М.: Совпадение, 2012. – 256 с.

530. *Флиер А.Я.* Культура как репрессия / А.Я. Флиер. – М.: ООО Изд. дом «Диаграмма», 2006. – 320 с.
531. *Флиер А.Я.* Культурология для культурологов / А.Я. Флиер. – М.: Академический проект, 2000. – 496 с.
532. *Фортулатова В.А.* Культура и образование / В.А. Фортулатова. – Н. Новгород: НГПУ, 2010. – 411 с.
533. *Фортулатова В.А.* Культурологизм как свойство современного научного знания / В.А. Фортулатова // *Фундаментальные проблемы культурологии: В 4 т. Т. 1: Теория культуры.* – СПб.: Алетейя, 2008. – С. 75-84.
534. *Фостер Х., Краус Р., И.-А. Буа, Бухло Б.Х.Д., Джослит Д.* Искусство с 1900 года / Х. Фостер, Р. Краус и др. – М.: Ад Маргинем пресс, 2015.– 816 с.
535. *Фролова М.В.* Утопия: сущность и развитие: Опыт социально-философской концептуализации: автореф. дисс. докт. филос. наук / М.В. Фролова. – Уфа, 2005. – 39 с.
536. *Фуко М.* Археология знания / М. Фуко. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», Университетская книга, 2004. – 416 с.
537. *Фуко М.* Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко. – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
538. *Фуко М.* Забота о себе. История сексуальности – III / М. Фуко. – Киев: Дух и Литера, 1998. – 282 с.
539. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / М. Фуко. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 576 с.
540. *Фуко М.* Предисловие к американскому изданию «Анти-Эдипа» / М. Фуко // *Делёз Ж., Гваттари Ж.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 5-10.
541. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М.: Прогресс, 1977. – 407 с.
542. *Фуко М.* Технологии себя / М. Фуко // *Логос.* – 2008. – № 2. – С. 96-122.
543. *Фуллер С.* Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии / С. Фуллер. – М.: Дело, 2018. – 384 с.

544. Фурс В. Критическая теория «современности» (анализ формирования одной социально-философской концепции) // Логос.– 2004. – № 1 (41). – С. 42-71.
545. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Хабермас Ю. Политические работы. – М.: Праксис, 2005. – С. 7-31.
546. Харви Д. Состояние постмодерна: Исследование истоков культурных изменений / Д. Харви.– М.: Изд. дом Высшей шк. экономики, 2021. – 576 с.
547. Хебдидж Д. Главы из книги «Субкультура: значение стиля» / Д. Хебдидж // Теория моды. – Зима 2008 – 2009. – № 10. – С. 128 – 175.
548. Хёффе О. Справедливость. Философское введение / О. Хёффе. – М.: Праксис. – 192 с.
549. Холл С. Две парадигмы в исследованиях культуры / С. Холл // Логос. – 2012. – № 1. – С. 157-183.
550. Хоркхаймер М, Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. М., СПб.: Медиум, Ювента, 1997. 312 с.
551. Хоркхаймер М. Традиционная и критическая теория / М. Хоркхаймер // Doxajournal.ru 19.03.2019. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://doxajournal.ru/translations/ctheory> (дата обращения 10.10.2021).
552. Хренов Н.А. Избранные работы по культурологии / Н.А. Хренов. – М.: Согласие, 2014. – 528 с.
553. Художественная культура в докапиталистических формациях. Структурно-типологическое исследование / Научн. ред. М.С. Каган. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 304 с.
554. Художественная культура в капиталистическом обществе. Структурно-типологическое исследование. / Научн. ред. М.С. Каган. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 288 с.
555. Хюлланд Э.Т. Тирания момента. Время в эпоху информации / Э.Т. Хюлланд. – М.: Весь мир, 2003. – 208 с.



556. *Целищев О.* Театр жестокости Антонена Арто в творчестве Светланы Басковой / О. Целищев // *Terra Aesteticae*. – 2021. –1 (7). – С. 76-102.
557. *Чаликова В.* Утопия и свобода: Эссе разных лет / В. Чаликова. – М.: Весть, 1994. – 184 с.
558. *Чеснокова М.Н.* Эволюция музейной экспозиции как знаковой системы: автореф. дисс. канд. культурологии / М.Н. Чеснокова. – СПб., 2010. – 29 с.
559. *Чудновская Е.Л.* «Другой», феминное и отвратительное в современной художественной культуре / Е.Л. Чудновская // *Фундаментальные проблемы культурологии: в 4-х тт. Том III: Культурная динамика*. – СПб: Алетейя., 2008. – С. 409-421.
560. *Шапинская Е.Н.* Очерки популярной культуры / Е.Н. Шапинская. – М.: Академический Проект, 2008. – 191 с.
561. *Шапинская Е.Н.* Эстетик в лабиринтах посткультуры / Е.Н. Шапинская // *Философия и культура*. – 2013. – № 3 (63). – С. 403-408.
562. *Шапиро И.* Бегство от реальности в гуманитарных науках / И. Шапиро. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2011. – 368 с.
563. Шарль Бодлер & Вальтер Беньямин: Политика & Поэтика / Ред. С. Фокин. – М.: НЛО, 2015. – 336 с.
564. *Шестаков В.П.* Мифология XX в. Критика теории и практики буржуазной «массовой культуры» / В.П. Шестаков. – М.: Искусство, 1988. – 224 с.
565. *Шестаков В.П.* Теория и практика массовой культуры / В.П. Шестаков // *История эстетической мысли: В 6 т. Т 5: Буржуазная эстетика XX в.* – М.: Искусство, 1990. – С. 621-635.
566. *Щедрина Т.Г.* Культурно-историческая эпистемология: два пути реальности / Т.Г. Щедрина // *Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б.И. Пружинина*. – М.: РОССПЭН. – С. 262-272.
567. *Щученко В.А.* Вечное настоящее культуры: Теоретические проблемы историко-культурного процесса / В.А. Щученко. – СПб.: Изд-во СПбГТУ, 2001. – 231 с.

568. *Щученко В.А.* Философия культуры в свете христианского логоса / В.А. Щученко. – СПб.: Изд-во РХГА, 2017. – 202 с.
569. *Щученко В.А.* Настоящее как объект социокультурного исследования / В.А. Щученко // Вестник РХГА. 2018. Т. 19, в. 3. С. 266-281.
570. *Эйдельман Н.Я.* Мгновенье славы настает...: Год 1789-й (Великая французская революция и Россия) / Н.Я. Эйдельман. – Л.: Лениздат, 1989. – 300 с.
571. *Эйдельман Н.Я.* Последний летописец (О Н.М. Карамзине) / Н.Я. Эйдельман. – М.: Книга, 1983. –174 с.
572. *Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы / М. Элиаде. – М.: Прогресс, 1987. – 312 с.
573. *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении/М. Элиаде.СПб.: Алетейя, 1998.248 с.
574. *Элиот Т.С.* К определению понятия культуры: Заметки / Т.С. Элиот. – Л.: Overseas Publ. Ltd., 1968. – 167 с.
575. *Эрибон Д. М.* Фуко / Д. Эрибон. – М.: Молодая гвардия, 2008. – 378 с.
576. *Эткинд А.* Внутренняя колонизация. Имперский опыт в России / А. Эткинд. – М.: НЛО, 2014. – 448 с.
577. *Этнология – антропология – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: новые водоразделы и перспективы взаимодействия: Материалы междунар. науч. конф. 3-5 апреля 2008 г., Белые Столбы.* – М.: Весь мир, 2009. – 160 с.
578. *Юдин Э.Г.* Системный подход и принцип деятельности: Методологические проблемы современной науки / Э.Г. Юдин. – М.: Наука, 1978. – 391 с.
579. *Юрьева Т.В.* Православный иконостас как культурный синтез / Т.В. Юрьева. – Ярославль: Изд-во ЯГПУ, 2005. – 249 с.
580. *Язык и сознание. Аналитические и социально-эпистемологические контексты* / Ред. И.Т. Касавин. – М.,: Альфа-М, 2013. – 479 с.
581. *Язык, знание, реальность: к 70-летию А.Л.Никифорова: (сборник статей).* – М.: Альфа-М, 2011. – 350 с.

582. Янутш О.А. Основы построения культурологической теории образования: монография / О.А. Янутш. – СПб.: Астерион, 2018. – 188 с.
583. A companion to Adorno / Ed. by P. Gordon, E. Hammer, M. Pensky. – Hoboken: Wiley Blackwell, 2020. – 660 p.
584. A Companion to Popular Culture / Ed. by G. Burns. – Oxford, Malden: Wiley Blackwell, 2016. – 596 p.
585. A New History of Anthropology / Ed. by H. Kuklick. – Carlton, Oxford: Blackwell Publ., 2008. – 402 p.
586. Abu El-Haj N. The Genealogical Science: The Search for Jewish Origins and the Politics of Epistemology / N. Abu El-Haj. – Chicago, L.: The Univ. of Chicago Press, 2012. – 311 p.
587. Abu-Lughod L. Do Muslim Women Need Saving? / L. Abu-Lughod. – Cambridge, L.: Harvard Univ. Press, 2013. – 324 p.
588. Adorno T.W. Prisms / T. Adorno. – Cambridge: MIT Press, 1981. – 272 p.
589. Adorno, Culture and Feminism / Ed. by M. O’Neil. – L., New Delhi: SAGE, 1999. – 194 p.
590. Agamben G. Remnants of Auschwitz: The Witness and Archive / G. Agamben. – Cambridge, MA: MIT Press, 2000. – 175 p.
591. Agger B. Cultural Studies as Critical Theory / B. Agger. – L., N.Y.: Routledge, 1992. – 217 p.
592. Alasuutary P. Researching culture: Qualitative Method and cultural studies / P. Alasuutary. – L.: SAGE, 1995. – 224 p.
593. Altschuler G. All Shook Up: How Rock’n’Roll Changed America / G. Altschuller. – Oxford, N.Y.: Oxford Univ. Press, 2005. – 226 p.
594. Anderson E. The Epistemology of Democracy / E. Anderson // Episteme. – 2006. – V. 3. Issue 1-2. – P. 8-22.
595. Andrews D.L. Posting up: French Post- structuralism and the Critical Analysis of Contemporary Sporting Culture / D.L. Andrews // Handbook of Sports Studies / Ed by J. Coakley and E. Dunning. – L., New Delhi: SAGE Publ., 2000. – P. 106-138.

596. *Anime and Philosophy. Wide Eyed Wonder* / Ed. by J. Steiff. – Chicago: Open Court, 2010. – 415 p.
597. *Annandale E. The Sociology of Health and Medicine* / E. Annandale. – Cambridge: Polity, 1998. – 289 p.
598. *Anthropologists in a Wider World. Essays on Field Research* / Ed. by P. Dresh, W. James, D. Parkin. – N.Y., Oxford: Berghahn Books, 2000. – 288 p.
599. *Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. Key Concepts in Post-Colonial Studies* / B. Ashcroft, and others. – L., N.Y.; Routledge, 1989. – 368 p.
600. *Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H. The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* / B. Ashcroft. – L., N.Y.: Routledge, 1989. – 305 p.
601. *Assmann A. Canon and Archive* / A. Assmann// *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* / Ed. by A. Erll, A. Nunning. – B., N.Y.: W. De Gruyter Publ., 2008. – P. 97-108.
602. *Auslander Ph. Performing Glam Rock: Gender and Theatricality in Popular Music*/P. Auslander.-Ann Arbor: The Univ. of Michigan Press, 2006. – 259 p.
603. *Auxier R.E. Magic Page and Mythic Plant // Led Zeppelin and Philosophy: All Will Be Revealed* / Ed. by S. Calif. – Chicago: Open Court, 2009. – P. 145-168.
604. *Azim F. The Colonial Rise of the Novel* / F. Azim. – L., N.Y.: Routledge, 1993. – 253 p.
605. *Bakhtin and Cultural Theory* / Ed. by K. Hirschkop and D. Shepherd. – Manchester: Manchester Univ. Press, 1989. – 288 p.
606. *Bardawil F.A. Critical Theory in a Minor Key to Take Stock of the Syrian Revolution // A Time for Critique: New Directions in Critical Theory* / Ed. by D. Fassin, B.E. Harcourt. – N.Y.: Columbia Univ. Press, 2019. – P. 174-193.
607. *Barker Ch. Cultural Studies: Theory and Practice* / Ch. Barker. – L.: Sage, 2000. – 485 p.
608. *Barker Ch., Jane E. Cultural Studies: Theory and Practice* / Ch. Barker, E. Jane. – L.A, L., New Delhi, Melbourne: SAGE, 2016. – 722 p.
609. *Barnard A. History and Theory in Anthropology* / A. Barnard. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 256 p.

610. *Benhabib S.* The Reluctant Modernism of Hannah Arendt / S. Benhabib. – Lanham, N.Y., Toronto, Oxford: Rowman & Littlefield, 2003. – 261 p.
611. *Benjamin W.* Das Kunstwerkim Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit / W. Benjamin // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. 1.2. Frankfurt a. M.: Surkamp Verlag, 1974. – S. 471-508.
612. Benjamin's Ghost. Interventions in Contemporary Literary and Cultural Theory / Ed. by G. Richter. – Stanford: Stanford University Press, 2002. – 365 p.
613. Benjamin-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung / B. Lindner. – Stuttgart: Springer-Verlag GmbH., 2006. – 733 S.
614. *Bennett T.* Really Useless 'Knowledge': A Political Critique of Esthetics / T. Bennett // Thesis Eleven. 1985. # 12 (1). – P. 28-52.
615. *Betts R.A.* History of Popular Culture/R.Betts. N.Y., L.: Routledge, 2004.– 168 p.
616. *Bhabha H.K.* The Location of Culture / H. Bhabha. – L., N.Y.: Routledge, 1994. – 440 p.
617. *Bordo S.* Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body / S. Bordo. – Berkeley: University of California Press, 1993. – 408 p.
618. *Boulter J.* Melancholy and the Archive. Trauma, History and Memory in the Contemporary Novel / J. Boulter. – L., N.Y.: Continuum, 2011. – 208 p.
619. *Bowness A.* Modern European Art / A. Bowness. – L.: Thames and Hudson, 1972. – 224p.
620. *Braidotti R.* Nomadic Subjects. Embodiment in Contemporary Feminist Theory / R. Braidotti. – Cambridge: Columbia UP, 1994. – 326 p.
621. *Brantlinger P.* Rule of Darkness: British Literature and Imperialism 1830–1914 / P. Brantlinger. – Cornell: Cornell Univ. Press, 1988. – 309 p.
622. *Brennan T.* Place of Mind: A Life of E. Said / T. Brennan. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux , 2021. – 455 p.
623. *Briggs C.L.* Rethinking Psychoanalysis. Poetics, Performance / C.L. Briggs // Western Folklore. – 2015. – 74 (3/4). – P. 245-274.
624. *Brode D.* From Walt to Woodstock: How Disney Created the Counterculture / D. Brode. – Austin: Univ. of Texas Press, 2004. – 252 p.

625. *Brooks A.* Postfeminism: Feminism, Cultural theory and Cultural Forms / A. Brooks. – L., N.Y.: Routledge, 1997. – 240 p.
626. *Brottman M.* High Theory/Low Culture / M. Brottman. – N.Y.: Palgrave Macmillian, 2005. – 156 p.
627. *Brown W., Gordon P., Pensky M.* Authoritarianism. Three Inquires in Critical Theory / W. Brown, ... – Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2018. – 124 p.
628. *Browne R.B.* Popular Culture: Notes Toward a Definition / R.B. Browne // Popular Culture Theory and Methodology. A Basic Introduction / Ed. by H.E. Hinds, J. M. Motz. Madison: Univ. of Wisconsin Press, 2006. – P. 15-22.
629. *Brunsdon Ch.* The feminist, the house wife and the soap opera / Ch. Brunsdon. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2000. – 268 p.
630. *Burke P.* Popular Culture in Early Modern Europe / P. Burke. – N.Y., San Francisco, L.: Harper Torchbooks, 1978. – 365 p.
631. *Butler J.* Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity / J. Butler. – N.Y.: Routledge, 1990. – 221 p.
632. *Calef S.* Presence / S. Calef // Led Zeppelin and Philosophy: All Will Be Revealed / Ed. by S. Calef. – Chicago: Open Court, 2009. – P. 169-187.
633. *Callinicos A.* The Second Foundation: Marxism in the Era of Russian Revolution / A. Callinicos // Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism / Ed by A. Callinicos, S. Kouvelakis. – N.Y., L.: Routledge, 2021. – P. 87-102.
634. Cambridge Companion to Pop and Rock / Ed by S. Frith, W. Straw, J. Street. – Cambridge, N.Y., Madrid: Cambridge Univ. Press, 2004. – 303 p.
635. *Campbell N., Kean A.* American Cultural Studies”. An Introduction to American Culture / N. Campbell, A. Kean. – L., N.Y.: Routledge, 1998. – 303 p.
636. Can The Subaltern Speak? Reflection on the History of an Idea / Ed. by R. Morris. – N.Y.: CU Press, 2010. – 336 p.
637. *Canevaro M.* The Popular Culture of the Athenian Institutions: ‘Authorized’ Popular Culture and ‘Unauthorized’ Elite Culture in Classical Athens / M. Canevaro // Popular Culture in the Ancient World / Ed. by L. Grig. – Cambridge, N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2017. – P. 39-65.

638. *Caygil H.* Walter Benjamin: the Color of Experience / H. Caygil. – L.: Routledge, 1998. – 195 p.
639. *Cernohorska V.* Online Feminism: Global Phenomenon, Local Perspective / V. Cernohorska // The Routledge Handbook of Contemporary Feminism / Ed. by T. Oren, A. Press. – L., N.Y.: Routledge, 2019. – P. 269-283.
640. *Chatterjee P.* The Black Hole of Empire: The History of a Global Practice of Power / P. Chatterjee. – Princeton, Oxford: PU Press, 2012. – 425 p.
641. *Childs P., Williams P.* An Introduction to Post-Colonial Theory / P. Child, P. Williams. – L.: Routledge, 1997. – 250 p.
642. *Clarke J.* The Skinheads and the Magical Recovery of Community / J. Clarke // Resistance Through Rituals: Youth Subculture in post-war Britain / Ed. by S. Hall, T. Jefferson. – L.: Routledge, 1990. – P. 99-102.
643. *Clarke J., Hall S., Jefferson T., Roberts B.* Subcultures, Cultures and Class / J. Clarke, and others // Resistance Through Rituals: Youth Subculture in post-war Britain / Ed. by S. Hall, T. Jefferson. – L.: Routledge, 1990. – P. 9-74.
644. *Concentrationary Imaginaries: tracing Totalitarian Violence in Popular Culture /* Ed. by G. Pollock, M. Silverman. – L., N.Y.: I.B. Tauris, 2015. – 320 p.
645. *Consalvo M.* Why We Need Feminist Game Studies? / M. Consalvo // Routledge Handbook of Contemporary Feminism / Ed. by T. Oren, A. Press. – L., N.Y.: Routledge, 2019. – P. 206-217.
646. *Cool J.* The Mutual Co-Construction of Online and Onground in Cyborganic: Making an Ethnography of Networked Social Media Speak to Challenges of the Posthuman / J. Cool // Human no More: Digital Subjectivities, Unhuman Subjects, and the End of Anthropology / Ed. by N.I. Whitehead, M. Wesch. Boulder: Univ. Press of Colorado, 2012. – P. 11-32.
647. *Couldry N.* Inside culture: Re-imagining the method of cultural studies / N. Couldry. – L.: SAGE, 2000. – 176 p.
648. *Covach J., Flory A.* What's That Sound? An Introduction to Rock and Its History / J. Covach, A. Flory. – N.Y., L.: W.W. Norton, 2018. – 132 p.

649. *Craps S.* Beyond Eurocentrism: trauma theory in the global age / S. Craps // The Future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism / Ed. by G. Buelence, S. Durrant, R. Eaglestone. N.Y.: Routledge, 2014. – P. 45-62.
650. *Crothers L.* Globalization and American Popular Culture / L. Crothers. – N.Y., L.: Rowman & Littlefield. 2018. – 292 p.
651. Cultural Methodologies. / Ed. By J. McGuigan. – L.: SAGE, 1997. – 224 p.
652. Cultural Studies / Ed. By L. Grossberg, G. Nelson, P. Treichler. – L., N.Y.: Routledge, 1992. – 788 P.
653. Cultural Studies will be Death of Anthropology / Ed. by P. Wade. – Manchester: GDAT, 1997. – 66 p.
654. Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions / Ed. by T. Edwards. – L.A., L., New Delhi, Singapore: SAGE Publ., 2007. – 284 p.
655. Cultural Theory: The Key Concept / Ed. by A. Edgar, P. Sedgwick. – L., N.Y.: Routledge, 2008. – 445. P.
656. Cultural Wars: An Encyclopedia of Issues, Viewpoint and Voices / Ed. by R. Chapman. L., N.Y.: Routledge, 2010. – 1200 p.
657. *De Nora T.* Beethoven and the Construction of Genius: Musical Politics in Vienna 1792-1803 / T. DeNora. – Berkeley, L.A.,L.: Univ. of Calif. Press, 1997.– 252 p.
658. *Delany S.* Impolitic Bodies. Poetry, Saints and Fifteen-century England / S. Delany. – N.Y.: Oxford Univ. Press, 1998. – 256 p.
659. *Derrida J.* Archive Fever: A Freudian Impression / J. Derrida. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1995. – 128 p.
660. *Dew R.* Hannah Arendt: Between Ideologies / R. Dew. – Cham: Palgrave Macmillan, 2020. – 219 p.
661. *Dirks N.* Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India / N. Dirks. – Princeton: PU Press, 2001. – 372 p.
662. *Dornbach M.* The Saving Line: Benjamin, Adorno and the Ceasuras of Hope / M. Dornbach. – Evanstone: Northwestern Univ. Press, 2021. – 248 p.
663. *Dosse F.* Histoire du structuralisme. T. 1-2. – Paris: Decouverte, 1991. – T.: 472 p.; T. 2: 542 p.



664. *Du Gay P., Hall S., Janes L., Mackay H., Negus K.* Doing Cultural Studies: The Story of the Sony Walkman / P. Du Gay, S. Hall, and others. – L., New Delhi: SAGE, 1997. – 150 p.
665. *Duckles I., Rubenstein E.M.* Death don't Have No Mercy: On the Metaphysics of Loss and Why We Should Be Grateful for Dead / I. Duckles, E. Rubenstein // Grateful Dead and Philosophy. Getting Nigh Minded about Love and High / Ed. by S. Gimbel. – Chicago: Open Court, 2007. – P. 251-259.
666. *During S.* Cultural Studies. A Critical Introduction / S. During. – L., N.Y.: Routledge, 2005. – 244 p.
667. *Dworkin D.* Cultural Marxism in Postwar Britain: History, the New Left, and the Origin of Cultural Studies / D. Dworkin. – L., Durham: Duke Univ. Press, 1997. – 324 p.
668. Dynamics of Interconnections in Popular Culture(s) / Ed. by R.B. Browne and B. Urish. – Newcastle: Cambridge Sch. Publ., 2014. – 270 p.
669. *Eaglestone R.* Knowledge, 'afterwardsness' and the future of trauma theory / R. Eaglestone // The Future of Trauma Theory: Contemporary Literary and Cultural Criticism / Ed. by G. Buelence, S. Durrant, R. Eaglestone. N.Y.: Routledge, 2014. – P. 11-22.
670. *Eagleton T.* The Ideology of the Esthetic / T. Eagleton. – Oxford: Blackwell, 1990. – 432 p.
671. *Enterline L.* The Rhetoric of the Body from Ovid to Shakespeare / L. Enterline. – Cambridge, N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2004. – 272 p.
672. *Eriksen T.H., Nielsen F.S.* A History of Anthropology / T.H. Eriksen, F.S. Nielsen. – L.: Pluto Press, 2001. – 207 p.
673. *Farina M.* Adorno's Aesthetics as a Literary Theory of Art / M. Farina. – Cham: Palgrave Macmillan, 2020. – 237 p.
674. *Faulk B.J.* British Rock Modernism, 1967-1977: Story of Music Hall in Rock / B.J. Faulk. – Farnham: Ashgate, 2010. – 181 p.
675. *Featherstone M.* Planet Utopia: Utopia, Dystopia, and Globalization / M. Featherstone. – L., N.Y.: Routledge, 2017. – 249 p.

676. *Feminism in Popular Culture* / Ed. by J. Hollows, R. Moseley. – Oxford: Berg, 2006. – 209 p.
677. *Feminist Consequence: Theory for the New Century* / Ed. by E. Bronfen, M. Kavaka. – N.Y.: Columbia UP. – 508 p.
678. *Ferme M.C. Out of War: Violence, Trauma, and the Political Imagination in Sierra Leone* / M.C. Ferme. – Berkeley: Univ. of California Press, 2018. – 336 p.
679. *Firestone S. The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* / S. Firestone. – N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2003. – 240 p.
680. *Fiske J. Understanding Popular Culture*. – L., N.Y.: Routledge, 1989. – 206 p.
681. *Football and Philosophy: Going Deep* / Ed. by M.W. Austin. – Bowling Green: Univ. Press of Kentucky, 2009. – 240 p.
682. *For Humanism: Explorations in Theory and Politics* / Ed. by D. Alderson, R. Spenser. – L.: Pluto Press, 2017. – 260 p.
683. *Fraiman S. Everyday Life Studies and Feminism* / S. Fraiman // *The Routledge Handbook of Contemporary Feminism* / Ed. by T. Oren, A. Press. – L., N.Y.: Routledge, 2019. – p. 113-126.
684. *Freedman E. B. No turning back: The history of feminism and the future of women* / E.B. Freedman. – N.Y.: Ballantine, 2003. – 464 p.
685. *Fricke H. Pop-Culture in History* / H. Fricke // *Metalepsis in Popular Culture* / Ed. By K. Kukkonen. B., N.Y.: De Grueter, 2011. – P. 252-267.
686. *From Barbie to Mortal Combat: Gender and Computer Games* / Ed. by J. Cassel, H. Jenkins. – Cambridge: MIT Press, 2000. – 380 p.
687. *Fuller S., Collier J. H. Philosophy, Rhetoric and the End of Knowledge. A New Beginning for Science and Technology Studies* / S. Fuller, J.H. Collier. – L. : LAE Pub, 2004. – 368 p.
688. *Gandhi L. Postcolonial Theory* / L. Gandhi.– Edinburgh: EU Press, 1998.– 208 p.
689. *Gans H.J. Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste* / H.J. Gans. – N.Y.: Basic Books, 2008. – 248 p.

690. *Garrison E.K.* Contests for the Meaning of Third Wave Feminism: Feminism and Popular Consciousness // *The Third Wave Feminism. A Critical Exploration* / Ed. by S. Gillis, R. Mumford. – N.Y.: Palgrave Macmillan, 2004. – P. 24-36.
691. *Gass P.* Buddhism through the Eyes of the Dead / P. Gass // *Grateful Dead and Philosophy. Getting Nigh Minded about Love and High* / Ed. by S. Gimbel. – Chicago: Open Court, 2007. – P. 155-163.
692. *Gilbert P.K.* Mapping the Victorian Social Body / P.K. Gilbert. – N.Y.: State Univ. of New York Press, 2004. – 245 p.
693. *Gilroy P.* “There Ain’t No Black in the Union Jack”: The Cultural Politics of Race and Nation / P. Gilroy. – L.: Hutchinson, 1987. – 271 p.
694. *Gordon K.* (Un)fashinaable Feminidts: The Media and Ally McBeal / K. Gordon // *Third Wave of Feminism. A Critical Exploration* / Ed. by S. Gillis, R. Mumford. – N.Y.: Palgrave Macmillan, 2004. – 154-163 p.
695. *Gottfried P.* Multiculturalism and the Politics of Guilt: Towards a Secular Theocracy / P. Gottfried. – L.: Univ. of Missouri Press, 2002. – 200 p.
696. *Gray M.* Out of Country: Youth, Media and Queer Visibility in Rural America / M. Gray. – N.Y.: NYU Press, 2009. – 293 p.
697. *Greenblatt S.* Marvelouse Possessions: The Wonder of the New World / S. Greenblatt. – Chicago, Chicago Univ. Press, 1991. – 202 p.
698. *Gregory R.* Marrying Jesus in Medieval and Early Modern Northern Europe. Popular Culture and Religious Reform – . L., N.Y.: Routledge, 2016. – 280 p.
699. *Grig L.* Introduction: Approaching Popular Culture in the Ancient World / L. Grig // *Popular Culture in the Ancient World* / Ed. by L. Grig. – Cambridge, N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2017. – P. 1-36.
700. *Groot J.* Consuming History. Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture / J. Groot. – L., N.Y.: Routledge, 2009. – 292 p.
701. *Grossberg L.* The Framing of Rock: Rock and the New Conservatism / L. Grossberg // *Rock and Popular Music: Politics, Policies, Institutions* / Ed. by T. Bennett. – L., N.Y.: Routledge, 1990. – P. 193-208.

702. *Hall S.* Cultural Studies and its Theoretical Legacies / S. Hall // Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. – L., N.Y.: Routledge, 1996. – P. 261-275.
703. *Hall S.* On Postmodernism and Articulation: An Interview with S. Hall by L. Grossbreg and other / S. Hall // Hall S. Essential Essays. V. 1. Foundation of Cultural Studies. – Durham, L.: Duke Univ. Press, 2019. – P. 222-246.
704. *Hall S.* The Hippies: An American ‘Moment’ / S. Hall. – Birmingham: Univ. of Birmingham, CCCS, 1968. – 21 p.
705. *Hall S., Whannel P.* The Popular Arts / S. Hall, P, Whannel. – Durham: Duke Univ. Press, 2018. – 432 p.
706. *Hammer E.* Adorno’s Critique of Heidegger / E. Hammer // A Companion to Adorno. – Hoboken: Wiley Blackwell, 2020. – P. 473-486.
707. Handbook of Theory and Research in Cultural Studies and Education / Ed. by Trifonas P.P. – Cham: Springer, 2020. – 850 p.
708. *Hanssen B.* Walter Benjamin's Other History: of Stones, Animals, Human Beings, and Angels / B. Hanssen. – Berkeley: Univ. of California Press, 1998. – 202 p.
709. *Hargreaves J., McDonald I.* Cultural Studies and the Sociology of Sport / J. Hargreaves, I. McDonald // Handbook of Sports Studies / Ed by J. Coakley and E. Dunning. – L., New Delhi: SAGE Publ., 2000. – P. 48-60.
710. Harley Davidson and Philosophy: Full-Throttle Aristotle. – Chicago: Open Court, 2006. – 211 p.
711. *Hartman A.* A War for Soul of America: A History of the Cultural Wars / A. Hartman. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 2019. – 416 p.
712. *Hebdige D.* Subculture: The Meaning of Style / D. Hebdige. – L., N.Y.: Routledge, 1979. – 195 p.
713. *Henry A.* Not my mother’s sister: generational conflict and third-wave feminism / A. Henry. – Bloomington: Indiana Univ. Press, 2004. – 288 p.
714. *Hesse-Biber S.N., Brooks A.* Core Feminist Insight and Strategies on Authority, Representations, Truth, Reflexivity and Ethics // Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis / Ed by S.N. Hesse-Biber. – L.A., L., New Delhi: SAGE Publ, 2007. – 419-424 p.

715. *Heywood L., Drake J. 'It's All About the Benjamins': Economic Determinants of Third Wave Feminism in the United States / L. Heywood, J. Drake // The Third Wave Feminism. A Critical Exploration / Ed. by S. Gillis, R. Mumford. – N.Y.: Palgrave Macmillian, 2004. – P. 13-23.*
716. *Hill S.R. Hannah Arendt / S. Hill. – L.: Reaction Books, 2021. – 232 p.*
717. *Hoggart R. The Uses of Literacy. Aspects of Working Class Life / R. Hoggart. – L.: Chatto and Windus, 1957. – 831 p.*
718. *Hoggart R. The Way We Live Now: Dilemmas in Contemporary Culture / R. Hoggart. – L.: Chatto & Windus, 1995. – 368 p.*
719. *Hulme P. Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean. 1492-1797 / P. Hulm. – L., N.Y.: Routledge, 1986. – 348 p.*
720. *Hunter J.D. Culture Wars: The Struggle to Define America / J.D. Hunter. – N.Y.: Basic Books, 1992. – 432 p.*
721. *Hutcheon L. A Poetic of Postmodernism: History, Theory and Fiction / L. Hutcheon. – N.Y., Routledge, 1988. – 284 p.*
722. *Ifowodo O. History, Trauma and Healing in Postcolonial Narrative / O. Ifowodo. N.Y.: Palgrave, 2013. – 238 p.*
723. *Imagine Nation: The American Counterculture of the 1960s and '70s / Ed. by P. Braunstein, M.W. Doyle. – L., N.Y.: Routledge, 2002. – 398 p.*
724. *Imperialism and Popular Culture / Ed. by J. MacKenzie. – Manchester, Manchester Univ. Press, 1989. – 272 p.*
725. *iPod and Philosophy: iCon of an ePoch / Ed. by D.E. Wittkower. – Chicago: Open Court, 2008. – 248 p.*
726. *Irving V. Preface / V. Irving // South Park and Philosophy: Bigger, Longer and More Penetrating. – Chicago: Open Court, 2007. – 302 p.*
727. *Jacobs C. In the Language of Walter Benjamin / C. Jacobs. – Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999. – 156 p.*
728. *Jay M. Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984. – 576 p.*

729. *Jay M.* Reason after Its Eclipse: on Late Critical Theory / M. Jay. – Madison: The Univ. of Wisconsin Press, 2016. – 245 p.
730. *Jay M.* The Dialectic Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923-1950. Berkley, L.A.: UC Press, 1996. – 394 p.
731. *Jebens H.* The Crisis of Anthropology // The End of Anthropology? / Ed. by H. Jebens, K.-X. Kohl. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2011. P. 13-36.
732. *Jenkins H.* The Wow Climax: Tracing the Emotional Impact of Popular Culture / H. Jenkins. – N.Y.: N.Y. Univ. Press, 2007. – 285 p.
733. *Jenss H.* Locating Fashion Studies: Research Methods, Sites and Practice / H. Jenss // Fashion Studies: Research Methods, Sites and Practice / Ed by H. Jenss. – L., Oxford, N.Y., New Delhi, Sidney: Bloomsbury, 2016. – P. 1-18.
734. *Johnston D.M.* The Electric Nietzsche Deadhead Test: The birth of Tragedy and the Psychedelic Experience / D. M. Johnston // Grateful Dead and Philosophy. Getting Nigh Minded about Love and High / Ed. by S. Gimbel. – Chicago: Open Court, 2007. – P. 84-94.
735. *Kavadlo J.* American Popular Culture in the Era of Terror: Falling Skies, Dark Knight Rising and Collapsing Cultures. – Santa Barbara: Praeger, 2015. – 218 p.
736. *Kawamura Y.* Fashion-ology. An Intoduction to Fashion Studies / Y. Kawamura. – Oxford, N.Y.: Berg Publ., 2005. – 124 p.
737. *Kellner D.* Overcoming the divide: cultural studies and political economy / D. Kellner // Cultural Studies in Question. L.: Sage, 1997. – P. 102-120.
738. *Kidd J.* Representation / J. Kidd. – N.Y.: Routledge. 2016. – 172 p.
739. *Kohl K.-X.* Introduce / K.-H. Kohl // The End of Anthropology? / Ed. by H. Jebens, K.-X. Kohl. – Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2011. – P. 1-12.
740. *Komaroff J.L., Komaroff J.* Thinking Anthropologically, about British Social Anthropology / J.L. Komaroff, J. Komaroff // The SAGE Handbook of Social Anthropology. V. 1 / Ed. by R. Fardon, O. Haris, T.H.J. Marcand and other. – L., L.A., Delhi, Singapore: SAGE, 2012. – P. XXVIII-XLI.
741. *Kowalski D.* “You’re a Sucky, Sucky Friend”: Seeking Aristotelian Friendship in the Big Bang Theory / D. Kowalski // Big Bang Theory and Philosophy. Rock,

- Paper, Scissor, Aristitl, Lock. / Ed. by D. Kowalski. – Hoboken: Wiley, 2012. – P. 31-42.
742. *Kristeva J.* Hannah Arendt: Life is Narrative / J. Kristeva. – Toronto: Univ. of Toronto Press, 2001. – 92 p.
743. *Kristol I.* On the Democratic Idea in America / I. Kristol. – N.Y.: Harper & Row, 1972. – 149 p.
744. *Kukkonen K.* Metalepsis in Popular Culture/ K. Kukkonen // Metalepsis in Popular Culture / Ed. By K. Kukkonen. – B., N.Y.: De Grueter 2011. – P. 1-22.
745. *Kuper A.* Anthropology and Anthropologist. The British School in the Twentieth Century / A. Kuper. – L., N.Y.: Routledge. – 152 p.
746. *Larsen H.* Performing Legitimacy: Studies in High Culture and Public Sphere / H. Larsen. – N.Y.: Palgrave, 2016. – 148 p.
747. *Lavallee V.-J.* October and the Prospects for Revolution: the Views of Arendt, Adorno and Marcuse / V.-J. Lavalle // The Russian Revolution as Ideal and Practice: Failures, Legacies, and the Future of Revolution / Ed. By T. Telios, D. Thoma, U. Schmid. – Cham: Palgrave, 2020. – P. 168-189.
748. *Leask N.* British Romantic Writers and the East: Anxieties of Empire / N. Leask. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993. – 284 p.
749. *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth* / Ed. by S. Budgen, S. Kouvelakis, S. Zizek. – Durham: Duke Univ. Press, 2007. – 337 p.
750. *Lomnitz C.W.* Death and the Idea of Mexico / C.W. Lomnitz. – N.Y.: Zone Books, 2005. – 582 p.
751. *Macan E.* Bring the Balance Back/ E.Macan // Led Zeppelin and Philosophy: All Will Be Revealed / Ed. by S. Calif. – Chicago: Open Court, 2009. – P. 228-259.
752. *Macan E.* Rocking the Classics: English Progressive Rock and the Counterculture / E. Macan. – N.Y., Oxford: Oxford Univ. Press, 1997. – 290 p.
753. *MacKenzie J.* The Empire of Nature: Hunting, Conservation and British Imperialism / J. MacKenzie. – Manchester: Manchester Univ. Press, 1988.– 350 p.

754. *Mackonis A.* "I'm Afraid you Couldn't Be More Wrong!" / A. Maconis // *Big Bang Theory and Philosophy. Rock, Paper, Scissor, Aristitl, Lock.* / Ed. by D. Kowalski. – Hoboken: Wiley, 2012. – P. 159-170.
755. *Mamdani M.* *Define and Rule Native as Political Identity* / M. Mamdani. – Cambridge, L.: Harvard Univ. Press, 2012. – 154 p.
756. *Marcus G.* *The End (s) of Ethnography: Social/Cultural Anthropology's Signature Form of Producing Knowledge in Transition* / G. Marcus // *Cultural Anthropology.* – 2008. – # 23 (1). – P. 1-14.
757. *Marsden M.T.* *Culture Wars, the Academy and Future Directions for the Study of Popular Culture* / M.T. Marsden // *A Companion to Popular Culture* / Ed. by G. Burns. – Oxford: Wiley, 2016. – P. 537-549.
758. *Marx and Contemporary Critical Theory: The Philosophy of Real Abstraction* / Ed. by A. Oliva, I. Novara. – Cham: Palgrave, 2020. – 338 p.
759. *Maton K.* *Popes, Kings & Cultural Studies: Placing the Commitment to Non-Disciplinarity in Historical Context* / K. Maton // *Cultural Studies, Interdisciplinarity and Translation* / Ed. by S. Herberechter. – Amsterdam, N.Y.: Rodopi, 2002. – P. 31-54.
760. *McClary S.* *Feminine Ending: Music, Gender & Sexuality (2<sup>nd</sup> ed.)* / S. McClary. – Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 2002. – 248 p.
761. *McClintock A.* *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest* / A. McClintock. – L., N.Y.: Routledge, 1995. – 464 p.
762. *McGuigan J.* *Cultural Populism* / J. McGuigan. – L., N.Y.: Routledge, 1992. – 290 p.
763. *McGuigan J.* *Neoliberal Culture* / J. McGuigan. – L.: Palgrave Macmillan, 2016. – 250 p.
764. *McLeod J.* *Beginning Postcolonialism* / J. McLeod. – Manchester: MU Press, 2010. – 352 p.
765. *McRobbie A.* *Postmodernism and Popular Culture* / A. McRobbie. – L., N.Y.: Routledge, 1994. – 220 p.



766. *McRobbie A.* The Uses of Cultural Studies / A. McRobbie. – L., New Delhi: SAGE, 2005. – 211 p.
767. *McRobbie A.* Be Creative: Making a Living in the New Culture Industries / A. McRobbie. – Cambridge: Polity, 2016. – 197 p.
768. *McRobbie A., Strutt D., Bandinelli C.* Fashion as Creative Economy: Microenterprises in London, Berlin and Milan / A. McRobbie, D. Strutt, C. Bandinelli. – Cambridge: Polity, 2023. – 195 p.
769. *Mesel P.* The Myth of Popular Culture from Dante to Dylan / P. Mesel. – Oxford: Wiley, 2010. – 206 p.
770. *Messick B.* Sharī‘a Scripts: A Historical Anthropology / B. Messick. – N.Y.: CU Press, 2018. – 519 p.
771. *Meyer S.* Imperialism at Home: Race and Victorian Women’s Fiction / S. Meyer. – Cornell: Cornell Univ. Press, 1996. – 232 p.
772. *Miklitsch R.* Roll Over Adorno. Critical Theory, Popular Culture, Audiovisual Media/ R. Miklitsch. – Albany: State Univ. of New York Press. 2006. – 262 p.
773. *Millner A., Browitt J.* Contemporary Cultural Theory / A. Millner, J. Browitt. – Crow Nest: Allen & Unwin, 2002. – 280 p.
774. *Munford R.* ‘Wake Up and Smell the Lipgloss’: Gender, Generation and the (A)politics of Girl Power / R. Munford // Third Wave of Feminism. A Critical Exploration/ Ed. by S. Gillis, G. Howie, R. Munford. – N.Y.: Palgrave Macmillian, 2004. – P. 142-153.
775. *Murdock G., McCron R.* Consciousness of Class and Consciousness of Generation / G. Murdock, R. McCron // Resistance Through Rituals: Youth Subculture in post-war Britain / Ed. by S. Hall, T. Jefferson.– L.: Routledge, 1990.– P. 192-208.
776. *Nadar P.K.* Postcolonialism. A Guide for the Perplexed / P.K. Nadar. – L., N.Y.: Continuum, 2010. – 248 p.
777. *Nader L.* The Life of the Law: Anthropological Project / L. Nader. Berkeley, L.A., L.: Univ. of California Press, 2002. – 262 p.

778. *Nakamura K.* Disability of the Soul: An Ethnography of Schizophrenia and Mental Illness in Contemporary Japan / K. Nakamura. – Cornell: CU Press, 2014. – 264 p.
779. *New Cultural Studies: Adventures in Theory* / Ed. by G. Hall, C. Birchell. – Edinburgh: EPU, 2006. – 324 p.
780. *Nichols R.* Theft Is Property! Dispossession and Critical Theory / R. Nichols. – Durham: Duke Univ. Press, 2020. – 248 p.
781. *Ong A.* Buddha is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America / A. Ong. – Berkeley, L.A., L.: Univ. of California Press, 2003. – 334 p.
782. *Onkey L.* Voodoo Child: J. Hendrix and Politics of Race in the Sixties/ L.Onkey// *Imagine Nation: The American Counterculture of the 1960s and '70s* / Ed. by P. Braunstein, M.W. Doyle. – L., N.Y.: Routledge, 2002. – P. 189-214.
783. *Opera in the Media Age.* / Ed. by P. Fryer. – Jefferson: McFarland Publ., 2014. – 255 p.
784. *Osborn T.* The Structure of Modern Cultural Theory / T. Osborn. – Manchester, N.Y.: MUP, 2008. – 168 p.
785. *Oswell D.* Culture and Society: An Introduction to Cultural Studies / D. Oswell. – L., New Delhu: SAGE, 2006. – 246 p.
786. *Pandian A.* A Possible Anthropology Methods for Uneasy Times / A. Pandian . – Durham, L.: Duke Univ. Press, 2019. – 160 p.
787. *Pattison R.* The Triumph of Vulgarity. Rock Music in the Mirror of Romanticism / R. Pattison. – N.Y., Oxford. Oxford Univ. Press, 1987. – 280 p.
788. *Pearson D.* Rebel Music in the Triumphant Empire. Punk Rock in the 1990s United States / D. Pearson. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2021. – 264 p.
789. *Pechey G.* Modernity and Chronotopicity in Bakhtin/ G.Pechey // *The Context of Bakhtin*/ Ed. by D. Shepperd. – L.: Harwood Ac. Press, 1998. – P.173-182.
790. *Pemberton J.* On the Subject of “Java” / J. Pemberton. – Ithaca, L.: Cornell Univ. Press, 1994. – 326 p.

791. *Pender P.* 'Kicking Ass is Comfort Food': Buffy as Third Wave Feminist Icon / P. Pender // *Third Wave of Feminism. A Critical Exploration* / Ed. by S. Gillis, R. Mumford. – N.Y.: Palgrave Macmillian, 2004. – 164-175 p.
792. *Photographies East. The Camera and Its Histories in East and Southeast Asia* / Ed. by R. C. Morris. – Durham, L.: Duke University Press., 2009. – 314 p.
793. *Pigliucci M.* The One Paradigm to Rule them All: Scientism and the Big Bang Theory // *The Big Bang Theory and Philosophy. Rock, Paper, Scissor, Aristotle, Lock.* / Ed. By D. A. Kowalski. – Hoboken: Willie, 2012. – P. 119-132.
794. *Politics in Dark Times: Encounters with H. Arendt* / Ed. by S. Benhabib. – Cambridge, N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2010. – 397 p.
795. *Pollock G.* Feminism, Painting and History/ G. Pollock // *Destabilising Theory: Contemporary Feminist Debates.* – Cambridge: Polity Press, 1992. – P. 138-76.
796. *Pollock G.* Vision and Difference: Feminism, Femininity and the Histories of Art / G. Pollock. – L., N.Y.: Routledge, 2008. – 320 p.
797. *Popular Culture and The Civic Imagination: Case Studies of Creative Social Change* / Ed. by H. Jenkins. – N.Y.: NY Univ. press, 2020. – 365 p.
798. *Popular Culture in the Ancient World* / Ed. by L. Grig. – Cambridge, N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2017. – 369 p.
799. *Popular Culture. A Reader* / Ed by R. Guins and O.Z. Cruz. – L., Thousand Oaks, New Delhi: SAGE, 2005. – 549 p.
800. *Potzsch J.* Wittgenshtein and Language Game in the Big Bang Theory / J. Potsch // *Big Bang Theory and Philosophy. Rock, Paper, Scissor, Aristitl, Lock.* / Ed. by D. Kowalski. Hoboken: Wiley, 2012. – P. 147-158.
801. *Povinelli E.A.* Geontologies: Requiem to Late Liberalism / E.A. Povinelli. – Durham, L.: Duke Univ. Press, 2016. – 218 p.
802. *Quentin Tarantino and Philosophy: How to Philosophize with Pair of Pliers and a Blowtorch* / Ed. by R. Green. – Chicago: Open Court, 2007. – 217 p.
803. *Rabinov P.* French Modern: Norms and Forms of the Social Environment / P. Rabinov. – Chicago, L.: Univ. of Chicago Press, 1995. – 454 p.

804. *Rabinov P., Marcus G.E., Fabion J.D., Rees T.* Design for an Anthropology Contemporary / P. Rabinov, G.E. Marcus etc. – Durham, L.: Duke Univ. Press, 2008. – 141 p.
805. “Race”, Writing, and Difference / Ed. by H.L. Gates, K.A. Appiah. – Chicago: Chicago Univ. Press, 1985. – 428 p.
806. *Radhakrishnan R. A.* Said Dictionary / R. Radhakrishnan. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. – 194 p.
807. *Ramet S., Zamascikow S., Bird R.* The Soviet Rock Scene / S. Ramet, and others // *Rocking the State: Rock Music and Politics in Eastern Europe and Russia* / Ed. by S.P. Ramet. L., N.Y.: Routledge, 2019. – P. 181-218.
808. *Rensmann L.* The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism / L. Rensmann. – N.Y.: SUNY Press, 2017. – 583 p.
809. *Rentschler C.* Making Culture and Doing Feminism / C. Rentschler // *The Routledge Handbook of Contemporary Feminism* / Ed. by T. Oren, A. Press. – L., N.Y.: Routledge, 2019. – P. 127-147.
810. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* / Ed. by S. Hall. – L., Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publ, 1997. – 388 p.
811. *Resistance Through Rituals: Youth Subculture in post-war Britain* / Ed. by S. Hall, T. Jefferson. – L.: Routledge, 2003. – 287 p.
812. *Richardson D.* Rethinking Sexuality / D. Richardson. – L.: SAGE., 2000. – P. 192 p.
813. *Richardson N.* Transgressive Bodies: Representations in Film and Popular Culture / N. Richardson. – Farnham: Ashgate, 2010. – 246 p.
814. *Richardson N., Locks A.* Body Studies: The Basic / N. Richardson, A. Locks. – L., N.Y.: Routledge, 2014. – 145 p.
815. *Richter G.* Walter Benjamin and the Corpus of Autobiography / G. Richter. – Detroit: Wsyne State University Press, 2000. – 312 p.
816. *Roach C.* Stripping, Sex and Popular Culture.– Oxford, N.Y.: Berg, 2007. – 186 p.

817. *Robson J.* Humouring the Masses: The Theatre Audience and the Highs and Lows of Aristophanic Comedy/ J. Robson // Popular Culture in the Ancient World / Ed. by L. Grig. – Cambridge, N.Y.: Cambridge Univ. Press, 2017. – P. 66-88.
818. *Rock and Popular Music: Politics, Policies, Institutions* / Ed. by T. Bennett. – L., N.Y.: Routledge, 1993. – 306 p.
819. *Rock and Romanticism. Post-Punk, Goth, and Metal s Dark Romanticism* / Ed. by J. Rovira. – Cham: Palgrave, 2018. – 302 p.
820. *Rocking the State: Rock Music and Politics in Eastern Europe and Russia* / Ed. by S.P. Ramet. – L., N.Y.: Routledge, 2019. – 317 p.
821. *Rodman G.B.* Why Cultural Studies? / G.B. Rodman. – Oxford: Wiley Blackwell, 2015. – 206 p.
822. *Rojek Ch. S. Hall and The Birmingham School* / Ch. Rojek // Cultural Theory: Classical and Contemporary Positions / Ed. by T. Edwards. – L.A., L., New Delhi, Singapore.: SAGE, 2007. – P. 69-82.
823. *Roof J.* Authority and Representation in Feminist Research / J. Roof // Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis / Ed. by S.N. Hesse-Biber. – L.A., L., New Delhi, 2007. – P. 425-442.
824. *Rosen Ch.* Critical Entertainments: Music Old and New / Ch. Rosen. – Cambridge: Harvard Univ. Press, 2001. – 336 p.
825. *Rossinov D.* “The Revolution Is about Our Lives”: The New Left’s Counterculture Rossinov D. // Imagine Nation Nation: The American Counterculture of the 1960s / Ed. by P. Braunstein. – L., N.Y.: Routledge, 2002. – P. 99-125.
826. *Routledge Handbook of Social and Cultural Theory* / Ed. by A. Elliott. – L., N.Y.: Routledge, 2021. – 396 p.
827. *Roy W.G.* Reds, Whites and Blues: Social Movements, Folk Music and Race in the United States / W.G. Roy. – Princeton, Oxford: PU Press, 2010. – 286 p.
828. *Ryan M.* Cultural Studies: A Practical Introduction / M. Ryan. – Oxford: Blackwell Publ, 2010. – 195 p.

829. *Sandle M.* Soviet and Eastern Block Marxism / M. Sandle // Twentieth Century Marxism: A Global Introduction / Ed. by D. Glaser, D.M. Walker. – L., N.Y.: Routledge, 2007. – P. 59-80.
830. *Scheper-Hughes N.* Saint, Scholars, and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland / N. Scheper-Hughes. – Berkeley, L.A., L.: Univ. of California Press, 2001. – 390 p.
831. *Scheuerman W.E.* Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy and Law / W.E. Scheuerman. – N.Y., L.: Routledge, 2008. – 222 p.
832. *Schmidt S.J.* Memory and Remembrance: A Constructivist Approach / S.J. Schmidt // Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook / Ed. by A. Erll, A. Nunning. – B., N.Y.: W. De Gruyter Publ., 2008. – P. 191-202.
833. *Schöttker D.* Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften: Walter Benjamins / D. Schottker.– Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.– 343 S.
834. *Serialization in Popular Culture* / Ed. by R. Allen and T. van den Berg. – N.Y., L.: Routledge, 2014. – 222 p.
835. *Sharp L.A.* Strange Harvest: Organ Transplants, Denatured Bodies, and the Transformed Self / L.A. Sharp. – Berkeley, L.A, L.: Univ. of California Press, 2006. – 308 p.
836. *Sharpe J.* Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text / J. Sharpe. – Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1993. – 208 p.
837. *Simpson A.* Mohawk Interruption: Political Life Across the Borders of Settler States / A. Simpson. – Durham, L.: Duke Univ. Press, 2014. – 260 p.
838. *Skirke Ch.* After Auschwitz / Ch. Skirke // A Companion to Adorno / Ed. by P. Gordon, E. Hammer. – Hoboken: Wiley Blackwell, 2020.– P. 567-582.
839. *Soccer and Philosophy: Beautiful Thoughts on the Beautiful Game* / Ed. by T. Richards. – Chicago: Open Court, 2010. – 416 p.
840. *Sparks C.* The Evolution of Cultural Studies / C. Sparks // What is Cultural Studies? A Reader / Ed. by J. Storey. – L., N.Y., Sydney: Arnold Publ, 1997. – P. 14-30.

841. *Spivak G.Ch.* Tree Women's Texts and a Critique of Imperialism / G.Ch. Spivak // "Race", Writing and Difference / Ed. by H.L. Gates, K.A. Appiah. Chicago: Chicago Univ. Press, 1985. – P. 262-80.
842. *Stavrakakis Y.* The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, and Politics / Y. Stavrakakis. – Edinburgh: EU Press, 2007. – 320 p.
843. *Steinkuehler C.* Women in Defense of Videogames / C. Steinkuehler // Diversifying Barbie and Mortal Combat: Intersectional Perspectives and Inclusive Designs in Gaming / Ed. by Y.B. Kafai, B.M. Tynes, G.T. Richard. – Pittsburgh: ETC Press, 2016. – P. 48-56.
844. *Stone J.* Boogie with Kant / J. Stone // Led Zeppelin and Philosophy: All Will Be Revealed / Ed. by S. Calet. – Chicago: Open Court, 2009. – P. 7-43.
845. *Storey J.* Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction / J. Storey. – L., N.Y.: Routledge, 2018. – 302 p.
846. *Storey J.* From Popular Culture to Everyday Life / J. Storey. – L., N.Y.: Routledge, 2014. – 149 p.
847. *Storey J.* Inventing Popular Culture: From Folklore to Globalization / J. Storey. – Oxford, Melbourne, B.: Blackwell Publ, 2003. – 148 p.
848. *Strinati D.* An Introduction to Theories of Popular Culture / D. Strinati. – L., N.Y.: Routledge, 2004. – 294 p.
849. *Stratton J., Ang I.* 'British' Cultural Studies in an International Frame / J. Stratton, I. Ang // Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies / Ed. by D. Morley. – L., N.Y.: Routledge, 1996. – P. 360-392.
850. *Suleri S.* The Rhetoric of English India / S. Suleri. Chicago, L.: Chicago Univ. Press, 1992. – 230 p.
851. *Sullivan N.* Foucault's Body / N. Sullivan // Routledge Handbook of Body Studies/ Ed. by B.S. Turner. – L., N.Y.: Routledge, 2012. – P. 106-116.
852. Superheroes and Philosophy: Truth, Justice and the Socratic Way / Ed. by T. Morris. – Chicago: Open Court, 2005. – 281 p.
853. *Takacs S.* Interrogating Popular Culture. – N.Y., L.: Routledge, 2014. – 256 p.

854. *Taussig M. Mastery of Non-mastery in the age of Meltdown / M. Taussig.* – Chicago, L.: Univ. of Chicago Press, 2020. – 192 p.
855. *Taussig M. Walter Benjamin' Grave / M. Taussig.* – Chicago: Univ. of Chicago Press, 2006. – 245 p.
856. *Teaching Marx & Critical Theory in the 21<sup>st</sup> Century / Ed. by B.W. Sculos, M. Caputi.* – Leiden: Brill, 2019. – 238 p.
857. *The Ashgate Research Companion to Popular Culture in Early Modern England / Ed. By A. Hadfield.* – Farnham: Ashgate, 2014. – 400 p.
858. *The Big Bang Theory and Philosophy. Rock, Paper, Scissor, Aristotle, Lock. / Ed. By D. A. Kowalski.* – Hoboken: Wiley, 2012. – 268 p.
859. *The Bloomsbury Handbook of Rock Music Research / Ed. by A. Moore, P. Carr.* – N.Y., L., Oxford: Bloomsbury Academic, 2020. – 636 p.
860. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt / Ed by D. Villa.* – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001. – 299 p.
861. *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies / Ed. by N. Lazarus.* – Cambridge: CU Press, 2004. – 352 p.
862. *The End of Anthropology? / Ed. by H. Jebens. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2011.* – 214 p.
863. *The Dynamics of Interconnections in Popular Culture(s) / Ed. by R.B. Browne and B. Urish.* – Newcastle: Cambridge Scholar Publ., 2014. – 274 p.
864. *The Game of Thrones and Philosophy: You Think or Die / Ed. by I. Silverman.* – Chicago: Open Court, 2016. – 288 p.
865. *The Global Sixties in Sound and Vision: Media, Counterculture, Revolt / Ed. by T.S. Brown, A. Lison.* – N.Y.: Palgrave, 2014. – 296 p.
866. *The Renewal of Cultural Studies / Ed. by P. Smith.* – Philadelphia: Temple Univ. Press, 2011. – 266 p.
867. *The Routledge Companion to Postcolonial Studies / Ed. by J. McLeod.* – L., N.Y.: Routledge, 2007. – 272 p.
868. *The Routledge Companion to the Frankfurt School / Ed/ by P. Gordon, E. Hummer.* N.Y., L.: Routledge, 2019. 575 p.



869. *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* / Ed. by A. Barnard, J. Spencer. L., N.Y.: Routledge, 2010. – 855 p.
870. *The Routledge Handbook of Contemporary Feminism* / Ed. by T. Oren, A. Press. – L., N.Y.: Routledge, 2019. – 353 p.
871. *The Russian Revolution as Ideal and Practice: Failures, Legacies, and the Future of Revolution* / Ed. by T. Telios, D. Thoma, U. Schmidt. – Cham: Palgrave, 2020. – 308 p.
872. *The SAGE Handbook of Feminist Theory* / M. Evans, C. Hemmings, M. Henry. – L.A., L., New Delhi: SAGE, 2014. – 681 p.
873. *The SAGE Handbook of Social Anthropology. V. 1.* / Ed. by R. Fardon, O. Haris, T.H.J. Marchand and other. L., L.A., Delhi, Singapore: SAGE, 2012. – 607 p.
874. *The Third Wave Feminism. A Critical Exploration* / Ed. by S. Gillis, R. Mumford. – N.Y.: Palgrave Macmillian, 2004. – 267 p.
875. *Theorizing Native Studies* / Ed. by A. Simpson. – Durham, L.: Duke Univ. Press, 2014. – 337 p.
876. *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism* / Ed. by L. Heywood, J. Drake. Minneapolis: Minnesota UP, 1997. – 280 p.
877. *Third Wave Feminism and Television: Jane Puts it in a Box* / Ed. by M.L. Johnson. – L.: I.B. Tauris, 2007. – 240 p.
878. *Thompson E.P. The Making of the English Working Class* / E.P. Thompson. – Harmondsworth: Penguin Books. 1963. – 950 p.
879. *Tihanov G. Do ‘minor literatures’ still exist? The fortunes of a concept in the changing frameworks of literary history* / G. Tihanov // *Re-Examining the National-Philological Legacy: Quest for a New Paradigm?* – Amsterdam; N. Y.: Rodopi, 2014. – P. 169–190.
880. *Tihanov G. The Birth and Death of Literature Theory* / G. Tihanov. Stanford: Stanford University Press, 2019. – XIV, 258 p.
881. *Tucker H., Akama J. Tourism as Postcolonialism* / H. Tucker, J. Akama // *The SAGE Handbook of Tourism Studies.* / Ed. by T. Jamal and M. Robinson. – L.A., L., New Delhi, Singapore: SAGE Publ., 2009. – P. 504-520.

882. *Turner B.S.* Embodied Practice: M. Heidegger, P. Bourdieu and M. Foucault / B.S. Turner // Routledge Handbook of Body Studies/ Ed. by B.S. Turner. – L., N.Y.: Routledge, 2012. – P. 62-74.
883. *Turner G.* What's Become of Cultural Studies? / G. Turner. – L.A., L., New Delhi: SAGE, 2012. – 200 p.
884. Twentieth-Century Marxism. Global Introduction / Ed. by D. Glaser, D.M. Walker. – L., N.Y.: Routledge, 2007 . – 260 p.
885. *Wacquant L.* Body and Soul. Notebooks of an Ahentice Boxer / L. Wacquant. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2004. – 288 p.
886. *Wald E.* How the Beatles Destroyed Rock'n'Roll: An Alternative History of American Popular Music/ E. Wald.– Oxford, Oxford Univ. Press, 2009. – 323 p.
887. Walter Benjamin: Theoretical Question / Ed. by D.S. Ferris. – Stanford: Stanford University Press, 1996. – 260 p.
888. Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience / Ed. by Benjamin A., Osborn P. – L.: Routledge, 2013. – 312 p.
889. *Walton D.* Introducing Cultural Studies: Learning through Practice / D. Walton. – L.A., L., New Delhi: SAGE publ, 2008. – 324 p.
890. *Weigel S.* Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder / S. Weigel. – Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch. 352 S.
891. *Weinberg D.* Social Constructionism and the Body / D. Weinberg // Routledge Handbook of Body Studies / Ed. by B.S. Turner. L., N.Y.: Routledge, 2012. – P. 144-156.
892. *Werbner R.* Anthropology after Gluckman: The Manchester School, Colonial and Postcolonial Transformations / R. Werbner. Manchester: Manchester Univ. Press, 2020. – 363 p.
893. What's Become of Australian Cultural Studies? The legacies of Graeme Turner / Ed. by G. Goggin, A.C. Pertierra, M. Andrievic. – N.Y.: Routledge, 2017. – 160 p.
894. *Whelehan I.* Representing Women in Popular Culture / I. Whelehan // The SAGE Handbook of Feminist Theory / M. Evans, C. Hemmings, M. Henry. – L.A., L., New Delhi: SAGE, 2014. – P. 232-250.

895. *White M.D., Fisher M.L.* Deconstructing the Women of The Big Bang Theory: So Mach More than Girlfriends / M.D. White, M.L. Fisher // Big Bang Theory and Philosophy. Rock, Paper, Scissor, Aristitl, Lock. / Ed. by D. Kowalski. – Hoboken: Wiley, 2012. – P. 219-229.
896. *Williams R.* Culture and Society. 1780-1950 / R. Williams. – L.: Chatto and Windus, 1958. – 382 p.
897. *Williams R.* Long Revolution/R. Williams.– L.: Chatto and Windus, 1961.–368 p.
898. *Willis P.* Profane Culture /P. Willis.– Princeton, Oxford: PU Press, 2014.– 276 p.
899. *Willis P.* The ethnographic imagination.– Cambridge: Polity Press, 2000. – 174 p.
900. *Wilson R.* Theodor Adorno / R. Wilson. – L., N.Y.: Routledge, 2007. – 141 p.
901. *Winch A.* “Does Feminism Have a Generation Gap?” Blogging, millennials and the Hip Hop Generation / A. Winch // The Routledge Handbook of Contemporary Feminism / Ed. by T. Oren, A. Press. – L., N.Y.: Routledge, 2019. – P. 46-60.
902. *Wolin R.* Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption / R. Wolin. – L.A.: Univ. of California Press, 1994. – 380 p.
903. *Woody Allen and Philosophy: You Mean My Whole Fallacy is Wrong?* / Ed. by M.T. Conrad. – Chicago: Open Court, 2004. – 269 p.
904. *World of Warcraft and Philosophy: Wrath of the Philosopher King.* / Ed. by L. Cuddy. – Chicago: Open Court, 2009. – 252 p.
905. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography/* Ed. J. Clifford, G.E. Marcus. – Berkeley, L.A., L.: Univ. of California Press, 1986. – 305 p.
906. *Young R.J.C.* Postcolonialism: An Historical Introduction / R. Young. – Oxford: Blackwell Pub, 2001. – 498 p.
907. *Zakaria R.* Against White Feminism: Notes on Disruption / R. Zakaria. – N.Y.: Norton Company, 2021. – 256 p.
908. *Zimmerman J.* Whose America? Cultural Wars in the Public Schools / J. Zimmerman. – Harvard: Harvard Univ. Press, 2002. – 318 p.