А.А. ПЕЛИПЕНКО
Москва

Проблемы изучения культурного наследия в условиях глобализации

Проблема определения отношения к культурному наследию, подходам и методам его изучения, несомненно, приобретет особо острое звучание в контексте современных глобальных процессов. Но прежде чем подойти к этой проблеме вплотную, необходимо хотя бы в общих чертах обрисовать основные параметры современной культурно-цивилизационной ситуации, задающие ее смысловые координаты. Здесь выделяются, по крайней мере, три главных момента:

1. Глобальные процессы разворачиваются на фоне приближения *системного кризиса всей человеческой цивилизации*, который, по усредненным подсчетам, должен произойти около 2025—2030 гг. (расчет группы С.П. Капицы и др.).

2. Важнейшей компонентой современного культурного ландшафта является *постмодерн*, который давно перестал быть узкой интеллектуальной модой, а выступает основной формой стихийного мировоззрения большей части образованного человечества.

3. Одним из определяющих факторов трансформаций культурно-цивилизационных параметров современного мира и самой психики современного человека является *экранная революция*, сопоставимая по своей значимости разве что с возникновением письменности.

Рассмотрим вкратце некоторые аспекты взаимодействия этих факторов.

Прежде всего следует отметить, что глобализация в широком смысле вовсе не является чем-то уникальным и присущим исключительно современной эпохе. Стремление к неограниченному росту, экспансии и бесконечной ассимиляции любого инокультурного материала органически присуще всякой культурной системе, что и было многократно явлено в человеческой истории, начиная с древневосточных империй, кончая совсем недавним прошлым. Разве Советский Союз не пытался осуществить глобализаторский проект в рамках идеологии мировой революции, а затем «программы-минимум» — мировой системы со-

циализма? И разве любая из религий спасения не была своего рода глобальным проектом?

Стремление к языковой, экономической, ценностной, политической и другой *унификации* разнообразных культурно-исторических форм на основе некоей базовой модели является до пошлости тривиальным. Воплощение этой тенденции в истории всегда выглядит одинаково: на тактическом уровне она создает удобства для управленческих процессов и манипуляций. На стратегическом же она приводит к гибельной *гомогенизации культурного пространства,* т.е. истощению внутренней разнородности (разности потенциалов), что неизбежно приводит к увяданию, распаду и, в конечном счете, смерти культуры. Кроме того, донос метрополии — носитель базовой культурно-цивилизационной модели, этого «общего знаменателя» глобализации, всегда платит за гармонию блокировкой развития национальной культуры. Так было всегда — и у древних персов, и у византийцев, и в СССР. И ничего удивительного, что в такой же ситуации оказываются современные США. Вполне исторически преемственным является и то, что современный глобализационный процесс не имеет *имманентной конечной цели.* А это, в свою очередь, означает, что рубежи глобализации могут быть поставлены только *извне.* Все это — моменты традиционные. Наряду с ними мы должны отметить и ряд совершенно особенных черт, присущих современным глобальным процессам.

Все прежние глобализационные проекты в истории осуществлялись, образно говоря, *в эпоху идеалов*, и, следовательно, по своим формам носили *идеократический* характер. Главным средством реализации такого проекта было прямое военно-политическое насилие, а его историческим воплощением — теократическая империя. Теперь же, когда эпоха *идеалов* сменилась эпохой *интересов,* прямое военно-политическое насилие оказывается средством неадекватным. Ему на смену приходит *неолиберальный* проект глобализации. О нем написано уже достаточно много и пересказывать это нет необходимости.

Неудивительно, что тема глобалистики обычно окрашивается в алармистские тона. Действительно, глобальные процессы в ближайшем историческом будущем обещают, что, впрочем, вполне закономерно, обернуться (и уже оборачиваются) глобальными угрозами. И если глобализация, как бы ее ни понимать, так или иначе связана с формированием новых макрокультурных систем, по отношению к которым инкорпорированные в нее элементы будут функционально сведены к подсистемам, то особую важность в интерпретации этих процессов представляет необходимость выхода на внешнюю по отношению ко всем этим подсистемам позицию.

В этом случае мы наталкиваемся на краеугольную проблему *границ понимания* и интерпретации процессов с позиции традиционного европейского (точнее, западного) сознания. Дело не только в преодолении марксималистских аберраций и в необходимости разобраться в том, что

глобализуется, а что нет. Как и везде, здесь действует закон *сгармонированной разнонаправленности*. С одной стороны — глобальные процессы, с другой — дальнейшая атомизация и наращивание самодостаточности отдельного субъекта и малых групп. Пример — Интернет. Здесь и вовлечение в единый информационный космос и в то же время — освобождение от целого ряда социальных связок. Всякая глобализация имеет обратной стороной дифференциацию. Процессы эти взаимосвязаны, и речь может идти лишь о выявлении доминанты в тех или иных конкретных ситуациях. Главная же проблема кроется в другом, а именно — в нарастающей *неадекватности традиционной евроатлантической культурно-антропологической доктрины современным цивилизационным процессам*.

Специалисты справедливо отмечают, что капиталистическая система хозяйства, выполнив свои исторические задачи, пришла к самоисчерпанию. А это, в свою очередь, один из сигналов того, что пришла к исчерпанию и сама *культурно-антропологическая доктрина*, лежащая в ее основании (а не наоборот). Эта ренессансно-просвещенческая и производная от нее либеральная антропологическая доктрина, отразив на рубеже XIX—XX вв. штурм ницшеанства и фрейдизма, в целом устояв перед современными атаками постмодернизма, продолжает оставаться мировоззренческой доминантой современного мира или, по крайней мере, той его части, которая ориентирована на широко понимаемый европеизм. Обозначу прежде всего те положения этой доктрины, которые обнаруживают наиболее острую неадекватность сегодняшней ситуации и вольно или невольно способствуют углублению глобального кризиса.

Мифология прогрессизма, в духе которой составляются официальные проектные и нормативные документы солидных международных организаций (например, ООН или ЮНЕСКО), зиждется на мифологии равенства, кстати сказать, априорно несовместимой с принципом свободной конкуренции. Поскольку принцип развития оказался однозначно связан с линейным поступательным движением в сторону европейских ценностей, то разница между различными цивилизациями оказалась сведена к *чисто количественным* характеристикам приближения к этим ценностям и нормам. А если различение носит чисто количественный (стадиальный) характер, значит субъектом истории выступает некий *абстрактный человек вообще*, универсальный homo sapiens. И все, кто отстал в развитии, обязательно рано или поздно догонят. На научно-философском уровне прогрессистская модель развития давно разгромлена и осмеяна. Но мифология культурно-антропологического равенства отнюдь не желает сдавать своих позиций. Альтернативные доктрины типа мондиалистской, не имея под собой фундаментальных философско-антропологических и теоретико-культурных обоснований, стыдливо прячутся в тень. А одного лишь здравого смысла с присущим ему прагматическим циниз-

мом для победы над неогуманистическими предрассудками пока маловато. Либеральный интеллигент приходит в ужас от пугающей статистики жизненных стандартов бедных стран, не желая понимать (несмотря на многократные объяснения), что если голодная смерть для европейца — ужас, то для жителя, скажем, Эфиопии — обыденный эпизод. И это совершенно нормально.

Ретмодернистский штурм добил идеологию европоцентризма и она, прикрывшись словесными декларациями о полицентричности, релятивности ценностей и равноправии культур, ушла вглубь. Но про себя евроатлантическое сознание все равно полагает себя главным и лучшим и убеждено, что на него должны равняться все остальные. Но вот уже давно витающую в воздухе идею стратификации и типологизации культурно-исторических субъектов по принципу доминирования в них той или иной ментальной конституции и, соответственно, цивилизационной парадигмы, либеральное сознание на дух не переносит. О том, что социокультурные субъекты *органически* различаются по своей культурно-антропологической конституции, вопиют тысячи очевидных фактов. Но говорить об этом нельзя. Тут же получишь ярлык фашиста, нациста, расиста или чего-нибудь в этом роде, хотя культурно-антропологические страты никоим образом не совпадают ни с расовыми, ни с национальными различиями. Если война либеральной мифологии равенства со здравым смыслом будет продолжена, то ни о каком выходе из цивилизационного тупика, в который загнали человечество глобальные процессы, говорить не придется. После терактов 11 сентября чаще всего по привычке говорили о зависти бедных к богатым. Не в бедности дело! Иначе оружие «голодных и рабов» было бы направлено не куда-то за океан, а прежде всего в сторону своих собственных отнюдь не бедствующих правителей. Однако этого не произошло, потому что для постсредневекового традиционалиста правитель-деспот, ведущий разнузданно паразитическую жизнь, вполне вписывается в картину мира. **Так и должно быть.** А вот заокеанский дядя Сэм (извините за публицистическую лексику) эту комфортную картину мира безжалостно ломает, чем и вызывает животную ненависть традиционалиста, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Кстати, одним из наиболее простых и надежных критериев цивилизованности является способность общества контролировать своих правителей

Как известно, адекватное познание любого предмета возможно лишь в контексте его противоположности, т.е. в динамике взаимодействия восходящих и нисходящих тенденций. Борьба *интегративных и дезинтегративных* процессов — универсальный лейтмотив всего эволюционного механизма, «запущенный» задолго до появления цивилизации, соответственно, и в истории бесчисленное количество процессов восходят к подчас скрытому общему знаменателю центробежных и центростремительных устремлений, осмысляемых в соответствии с язы-

ком эпохи в виде социальных, религиозных, идеологических или квазиидеологических парадигм.

Невооруженным глазом видно, что в сегодняшнем мире универсальные тенденции интеграции и дезинтеграции представлены парадигмами *глобализации и постмодерна*. Следует, впрочем, избегать коварных аберраций и не уподобляться «просвещенному европейцу» XIX в., для которого понятие «человечество» совпадало с понятием «цивилизованный мир», представленным, соответственно, все той же Европой. И хотя наивный евпропоцентризм как будто бы давно осмеян и изгнан из научного обихода, примеров такого рода аберраций, тем не менее, предостаточно. Рассуждая о глобализации и постмодерне, мы ни на минуту не имеем права забывать о том, что и то и другое относится к меньшей части человечества, в то время как за пределами ближней цивилизационной периферии, поверхностно затронутой этими процессами, существуют традиционно ориентированные общества, практически изолированные и от того, и от другого. И это вполне естественно: противоположности зримо сталкиваются и взаимодействуют только в зоне фронта развития, точнее, сам этот фронт собственно и возникает в результате этого взаимодействия. А почва для таких процессов была подготовлена в ходе модернизации на протяжении всего XX в. Человечество как целое не существует. Во всяком случае, пока. И платой за размашистые обобщения выступает неадекватность понимания *другого*, несостоятельность прогнозов, нереализуемость крупномасштабных социально-политических программ, ориентированных на некий усредненный человеческий стандарт.

Постмодерн и глобализация являют борьбу центробежных и центростремительных тенденций, прежде всего в ареале евроатлантической цивилизации, а также на ее ближней периферии и в регионах, успешно прошедших модернизацию и удерживающих социокультурную и технологическую динамику. Переплетение этих тенденций, проникших во все поры и клетки культуры, по сути, определяет идейную и духовную атмосферу современности, что отражается буквально на всем. Так, приходящие на смену умершим (или латентно существующим) социально-ориентированным формам и видам искусства новые его виртуальные и интерактивные формы ориентированы, как будто на внутренне свободную и творчески продуктивную личность. Но те же виртуальные и интерактивные технологии выступают и необычайно эффективными средствами зомбирования и оболванивания субъекта. Коммуникативное поле творчества, с одной стороны, сузилось до локальных субкультурных, (часто полумаргинальных) групп, а то и до виртуального мира в одном отдельно взятом персональном компьютере, а с другой стороны, параллельный мир виртуального пространства бурно разворачивается, наподобие того как в раннепервобытную эпоху мир артефактов разворачивался параллельно с миром удаляющейся природы. Взаимодействие вышеозначенных тенденций всякий раз не-

дает специфический культурный контекст, характеризуемый, по крайней мере, такими параметрами, как относительная устойчивость и особые ценностные диспозиции. А динамика его изменений зависит от того, какая из тенденций тактически преобладает.

Феномен **экранной революции** анализируется чаще всего с точки зрения его частных аспектов и характера воздействия этих аспектов на те или иные срезы социокультурной реальности, тогда как причина и генезис самого этого феномена обычно связывается с фаталистически понимаемым движением технического прогресса, и, казалось бы, не нуждается в дополнительных объяснениях. Однако как и всякий феномен, экранная революция не может быть понята из самое себя. Здесь требуется более широкий контекст, причем не социофункциональный и не историко-технологический, а общекультурный.

Более чем очевидно, что наступление экранной революции принципиально меняет не только психологию, но и самую психику современного человека. Виртуальная реальность — самый непосредственный план выражения нового синкрезиса — синкрезиса второй природы — наиболее адекватная самоманифестация неомифологического сознания. Утверждение, что пребывание в виртуальной реальности выступает эффективнейшей и наиболее технологически доступной формой трансцендирования, звучит слишком абстрактно. Но свидетельства психиатров, фиксирующих растущее число умственных расстройств на почве «компьютерной интоксикации», предстают во всей своей пугающей конкретности. Действительно, не надо быть искушенным антропологом, чтобы понять, что личная страничка в Интернете — не что иное, как своеобразный магический двойник (душа, alter ego) современного неоязычника в запредельном трансцендентном мире, границы которого столь же проницаемы, как и для архаического человека, стоящего на пороге неолитической революции.

Итак, рассматривая проблему в общеисторическом ракурсе, нетрудно понять, что экранная революция выступает одним их планов выражения заката и распада *логоцентрической* культурной парадигмы, т.е. глобального культурно-исторического этапа в человеческой истории. Жизненный цикл этой макроисторической парадигмы может быть отмечен следующими вехами: отделение мифа от ритуала, возникновение письменности, утверждение логоцентризма в монотеистических религиях, изобретение книгопечатания и, наконец, информационная революция нашего времени. (Показательно, кстати, что само слово «информация» в значении предельно объективированного, экзистенциально отчужденного знания возникло именно в XX в. До этого времени знание еще несло в себе слабеющий от века к веку шлейф *переживания*).

Наблюдая за трансформациями расстающегося с логоцентризмом знания, мы, прежде всего, видим отчетливую тенденцию к *неосинтетизму*, в высшей степени наглядно выраженную у субъекта экран-

ной революции. Можно, пожалуй, сказать, что в этой «финальной» (на сегодняшний день) точке родился новый культурно-исторический субъект. Его возникновение было вполне рационально, т.е. вовсе не в духе постмодернизма обусловлено исторической диалектикой эволюции культурного субъекта. Имело место восхождение от «распыленного» коллективного субъекта, обладающего непосредственным (благодаря преимущественно интуитивному характеру взаимоотношений с миром) и безусловным (благодаря авторитету священной традиции) знанием, к автономному (отпавшему от всего) субъекту, пребывающему в пространстве «рассеянных» (по Ж. Деррида) смыслов. Здесь в поле произвольных ассоциаций (а иные смысловые структуры перед обращенным назад фронтом рефлексии еще не выстроились) все может значит все, поскольку для снимающего в своем опыте суммарный опыт культуры автономного субъекта все значения релятивны и условны. Для такого субъекта цепочка генетизации смыслов, на которой основывалась традиционная европейская эпистемология с ее иерархиями и трансцендентными абсолютами, выводимыми за рамки имманентного о-значения, обрывается в самом начале, т.е. толком и не начавшись. Такой субъект воспринимает феномены информационно атрибутивно, автоматически раскладывая его эмпирические свойства в поле семиотических координат, задаваемых системой культурного опыта. Здесь нет природнения (партиципации) к объекту, т.е. фундаментальной интенции культурного сознания (не только европейского), служившего вечным двигателем установления смысловых отношений между субъектом и объектом. Если и можно в этом случае говорить о партиципации, то это *партиципация к самому процессу знакового атрибутирования, где внешний объект выступает, соответственно, внешним же моментом.*

Это царство универсальных механизмов сведения неизвестного к известному, царство знания без понимания, освоения без переживания, апперцепции без партиципации. Такого в истории культуры еще не было. Мир, открывшийся обратившейся назад рефлексии — это прежде всего мир знаков и семиотических кодов. Знак предшествует вещи. Знак заслоняет вещь. Знак господствует над вещью. Аберрации такого рода вызывают к жизни явление, известное как «семиотический экстремизм».

Изживание логоцентрической культурной парадигмы с ее монотеизмом, презумпцией Должного, диктатом «законодательного разума» (по З. Буаману) и всем спектром мироустроительных установок от теократии (антропологический минимализм) до либеральной демократии (антропологический максимализм) — является, пожалуй, самым глобальным и фундаментальным процессом нашей переходной эпохи. И не экранная революция является причиной этого процесса, а наоборот — она выступает одним из планов (наиболее ярких) выражения последнего.

В последнее время, в контексте подчеркивания завершения некоего глобального витка человеческой цивилизации, часто говорят о наступлении «новой первобытности» — возвращении к архаике на новом цивилизационном уровне. Чаще всего, помимо перечисления социально-экономических, политических и экологических компонентов кризиса современной постиндустриальной цивилизации, говорят о магическом ренессансе, неомифологизме, подъеме мистицизма и всех форм иррациональности, новых, а точнее, очень старых формах религиозности и т.п. Любопытно в этой связи отметить, что мышление «компьютерного человека» примечательно перекликается с архаической ментальностью. И в архаическом, и в «компьютерном» сознании выстраивание смысловых элементов осуществляется преимущественно по принципу *присоединительной, а не структурной связи.* И здесь, и там сознание пробирается между элементами реальности, двигаясь маршрутно, т.е. от точки к точке, от пункта к пункту прихотливыми зигзагами, вырисовывая спонтанную, сложную, слабоструктурированную кривую, изгибы которой диктуются преимущественно имманентной природой самих вещей. Разница, разумеется, в том, что в роли вещи для архаического человека выступают *сами вещи* в их эмпирической непосредственности, а для «компьютерного человека» вещь репрезентирована «пучком» семиотических значений и в нем растворена. Но характер смыслообразовательных интенций во многом совпадает. Режим мышления, связанный с диссоциацией структурных отношений, своеобразно архаизует тип смысловой связи внутри текста (если речь идет о тексте), превращая его из *структурно/ композиционно* организованного в конгломеративно-суммативный и последовательно присоединительный. А такие особенности, как отказ от «интегрирующей мифологемы», фрагментарность, слабоструктурированность и открытость системных образований со слабо выраженными «пучками различий» вполне релевантны для описания архаического мышления.

Подобная *интерпретирующая* парадигма мышления, парадоксальным образом связывающая архаического человека и «компьютерного человека», безусловно, предполагает предварительное знание как о мире вообще, так и об интерпретируемом феномене (тексте, структуре) в частности. Для архаического человека такое знание обеспечивается неполной разорванностью с природной по генезису универсальной мифо-энергетической связью всего со всем и встроенностью синкретичного сознания во всеобщий некодифицируемый информационный поток, обнаруживающий себя в сознании вспышками интуитивного и безошибочно-императивного предзнания, или, точнее, *узнавания* природы вещей и феноменов. Для субъекта экранной революции успех интерпретирующей стратегии базируется на опыте интерактивно-аналитической практики. Аналогия распространяется также и на аспекты *целостности и иерархичности* в представлениях о

реальности. Для носителя архаического сознания мир как целое *еще не осознан в рефлексии*, для субъекта экранной революции он *уже не целостен* и дезинтегрирован на «региональные онтологии». Для архаического человека иерархические цепи *еще не выстроились* в системе идеальных конструкций, хотя и действуют на бессознательном и полуосознанном уровне в практической жизни. Для «экранного сознания» всякие иерархии если и существуют, то как заведомо условные, а, следовательно, необязательные и несущественные структуры.

Что же касается самого процесса распада иерархических структур в определенных локусах культуры, который, безусловно, носит объективный и закономерный характер, то он, как представляется, вызван достижением европейским (в широком смысле) сознанием последнего (на сегодняшний день) фазиса *адаптации к пограничному состоянию*, которое еще сравнительно недавно (в начале века) переживалось чрезвычайно мучительно. Вместо бесконечного чередования партиципации к дискретным и единичным значениям с последующим болезненным отчуждением, приводящим, в конечном счете, к очередному крушению ценностей и похоронам Бога, европейское сознание (впрочем, только его «постмодернистская», в расширенном понимании, часть) обрело выход посредством партиципации *не к значению как таковому, а к самому акту перманентного движения между смыслами*. Партиципационная парадигма сознания *я-значение* сменилась, как уже отмечалось, парадигмой *я-медиатор*. Движение, дрейф, путешествие сознания по смысловым структурам и шире, культурным системам, понимается как форма, не грозящая отчуждением партиципации, где экзистенциально-психический поток индивидуального сознания оказывается органичной формой бесконечнотекучей медиации, где ничто дискретное не принимается в качестве безусловной ценности и экзистенциально не природняется. Текучее *я* в текучем феноменологическом пространстве культуры не знает тягости и трагедии отчуждения и выброшенности в мир. В самом деле, если убежать из культуры нельзя, то остается сосредоточиться на самом процессе бега. При этом бег по горизонтали интереснее, ибо он, в отличие от вертикальных трансцендирующих цепочек, *бесконечен*.

Можно сказать, что сознание с помощью иерархического вертикализма достигло условного потолка и, переориентировавшись, стало «стелиться» вдоль этого потолка, рисуя всевозможные фигуры на его поверхности. В этом принципиальное отличие современной ситуации от всех предшествующих многочисленных «революционных сломов» в истории культуры, когда на смену одним иерархическим системам приходили другие, воспроизводя все те же исходные архетипальные структуры в иной семантике. Не следует в то же время забывать, что необходимым условием для осуществления этой горизонтально-текучей *я-медиационной* установки является та самая предельная измельченность и атомизация культурно-феноменологического материала, которая всегда дает о

себе знать в закатные эпохи. Только в этом новообразованном культурном синкрезисе с его «однородной плотностью» возможно легкое медитационное плавание и маневрирование, где ни на что не наталкивающееся сознание может себе позволить ничего не принимать всерьез. Такое состояние по определению не может длиться не только вечно, но даже и относительно долго. «Виртуальная» постлогоцентрическая ментальность должна с неизбежностью пройти этап общей саморефлексии и затем разделиться внутри себя. Но это, впрочем, уже сфера прогнозов, требующая отдельного разговора.

Все эти рассуждения имеют самое непосредственное отношение к проблеме изучения культурного наследия, ибо обрисовывают, хотя бы и в самом общем виде, ту систему ценностных и социально-психологических координат, в которой эту проблему предстоит рассматривать и решать. Прежде всего следует решительно избавиться от некритически воспроизводимых ценностных клише типа того, что культурное наследие во всем своем эклектически-безграничном понимании представляет собой некую безусловную и априорную ценность, которую надо всеми средствами и во что бы то ни стало сохранять. Девизом такого подхода может стать перефразированное высказывание У. Черчилля о том, что у того, кто не сожалеет об умирающих народах, нет сердца, а у того, кто надеется их реанимировать, нет головы. По-видимому, первым вопросом в ходе объективного анализа проблемы будет вопрос о внешних границах того, что относится к сфере культурного наследия и о способе и характере ее внутреннего дифференцирования. Действительно, по каким признакам мы решаем, что входит, а что не входит в сферу культурного наследия? Совпадает ли в данном случае граница причисляемого или не причисляемого к культурному наследию с зыбкой и условной границей между прошлым и современностью? И все ли из предметно-семантического тезауруса культур прошлого мы готовы включать в область культурного наследия? Какую роль играют в этом идеологические установки современности? Можно сказать, что актуальная культура отделена от сферы культурного наследия наличием фактора жизнеспособности: то, что живет и развивается само, так сказать, без посторонней помощи — это актуальная культура, а то, что существует латентно и не включено в процесс саморазвития — принадлежит культурному наследию.

В общем виде такой подход, вероятно, может работать, если только не упускать из виду, что, казалось бы, вчерашние и нежизнеспособные реалии культуры тихо, почти незримо, но тем не менее чрезвычайно активно участвуют в формировании общекультурного и ментального контекста современности. Игнорирование этого фактора сходно с отождествлением человечества вообще с одной лишь его динамично развивающейся частью. Впрочем, и само понятие современности, при сегодняшней спрессованности времени, оказывается весьма зыбким. Еще более сложным представляется вопрос о внутреннем

дифференцировании сферы культурного наследия. Практически к одному классу явлений относятся, к примеру, предметы художественной культуры и фольклор неких вымирающих народов и в то же время сами представители этих народов. Документы, предметы материальной и художественной культуры, памятники архитектуры и искусства, различного рода тексты и артефакты — все свалено в безразмерную корзину под названием «культурное наследие». Что стоит за неспособностью (или нежеланием) осуществлять онтологическую и культурно-функциональную стратификацию? (Операционная стратификация, разумеется, имеет место: по формальным признакам вся эта масса, конечно же, каталогизируется).

Думается, что, прежде всего, онтологическая стратификация блокируется некоей неявно осознаваемой общей функцией. А функция эта состоит в том, что всякая культурная система нуждается в накоплении на всей периферии некоего объема *избыточно разнообразных феноменов*. Занимая маргинализованное положение по отношению к динамично развивающемуся фронту культуры, он, казалось бы, активно не участвует в процессе культурогенеза. Однако именно это избыточное разнообразие оказывается востребованным в ситуациях, когда культурная система претерпевает различные трансформации, связанные с необходимостью видоизменяться и адаптироваться к меняющимся историческим обстоятельствам. Избыточно разнообразный материал, таким образом, выступает своеобразным резервом, обеспечивающим позитивные семантические и феноменологические трансформации тех или иных подсистем культуры. Соответственно, чем жестче и ригористичнее нормативные установки культуры, тем беднее потенциал избыточного разнообразия, и, следовательно, ниже адаптивные возможности культуры. Вспомним бывший СССР, где связь между репрессивной культурной нормативностью и общей неадаптивностью системы была более чем очевидна.

Таким образом, общей функцией сферы культурного наследия, работающей поверх всяких внутренних стратификаций, является функция накопления избыточного разнообразия на периферии системы. Но это — общее положение. А обстоятельства культурной динамики, между тем, вносят свои существенные коррективы. Имеется в виду то, что на различных этапах жизненного цикла культурной системы отношение к этому избыточно разнообразному материалу существенно разное. Так, в эпохи кризисов и фазовых переходов культура, с одной стороны, стремится накануне масштабной деструкции зафиксировать себя и свой жизненный, т.е. исторический, опыт в максимально большем количестве разнообразных текстов и, с другой стороны, стремится избавиться от «балласта» — диссистемного и прагматически бесполезного материала. Современная эпоха вполне наглядно иллюстрирует эти процессы. С одной стороны, отторгаются и уходят, в буквальном смысле, в небытие целые пласты неадек-

витного современности культурного материала вместе с выдавливаемым из активной социальной жизни субъектом-носителем, с другой же стороны, современная эпоха, пожалуй, как никакая другая культивирует фиксацию и сохранение разнообразнейшего культурного материала, привлекая для этого всю мощь своих технологических средств.

Возвращаясь к первоначальной диспозиции, следует отметить, что две универсализирующие тенденции современности: постмодернизм и глобализация определяют, соответственно, два подхода к проблеме культурного наследия. Эти подходы можно условно обозначить как *музейный* и *экологический*. Сразу поясним, что музейность в постмодернистском понимании — это нечто совсем иное, чем музейность традиционная. Постмодернистское понимание музейности и ценности культурного наследия нельзя, разумеется, сводить к вульгарным представлениям о свалке «следов», безденотативных артефактов и мертвых симулякров. Так, впрочем, и упрощенное ко всему этому отношение в духе бодрого американского девиза «все годится» тоже не вполне проясняет ситуацию. Постмодернизм в соответствии с логикой развития всякой мировоззренческой системы, по всей вероятности, скоро переживет свои крайне ригористические формы и, спустившись с высот интеллектуальной элиты, станет мировоззренческой основой широких слоев. В этом качестве он, безусловно, сформирует качественно иную, по отношению к традиционалистской, формулу отношения к сохранению культурного наследия. Характер этой формулы определяется самим макрокультурным контекстом возникновения постмодернистского мышления.

В известном смысле, историю культурного сознания можно рассмотреть как перманентное движение фронта рефлексии, расщепляющего синкретические блоки первоначального эмпирического материала и вводя его в пространство культурного осмысления и о-значения, превращая его в системы дискретных артефактов. Сейчас в культурном сознании евроатлантического цивилизационного ареала, которое всегда стояло в авангарде процесса расчленения синкрезиса, сложилась уникальная ситуация. Впереди, т.е. перед фронтом рефлексии, не осталось почти ничего, т.е. ничего первозданного и неопосредованного. Во всяком случае, именно так видится положение дел самому рефлектирующему сознанию. В результате фронт рефлексии инвертивно обратился назад — к «исторически сложившемуся» складу дискретных артефактов, форм, знаков, пресловутых «следов», семантических конструктов и пр. Причем вместо упорядоченной, разложенной по полочкам системы форм и значений обнаружился хаотизованный конгломерат, в своей измельченной атомизованности образующий *новый синкрезис*. Теперь, правда, уже не природный и даже не природно-культурный, а всецело культурный, где нерасчлененность выступает функцией стереометрического многообразия смысловых связей между

дискретными элементами культурных феноменов, воспринимаемых прежде всего *текстологически.*

Отсюда и установившееся со времен Мальро «музейное» отношение ко всему предшествующему опыту культуры. При этом горизонтальное, антииерархичное отношение к культурным ценностям прошлого вряд ли сохранится на зрелой постригористической или, условно говоря, «академической» стадии развития постмодернистского сознания. Такой подход, уравнивающий профессиональное и любительское, высокое и низкое и т.д. и т.п., хорош лишь на критической стадии, когда необходимо нивелировать традиционную нормативность и пройтись выравнивающим катком по традиционным иерархиям. Но как только «умерший автор» исчерпает арсенал разнообразно-однообразных комбинаций ценностно-выравненных деталей, форм и заготовок, позаимствованных из тезауруса культурного наследия, автор «родится вновь» и вновь воспроизведет присущий человеческому сознанию принцип иерархий. Но это будет не поверхностная комбинаторная игра с готовыми формами, в которой действительно нет места творчеству и творческому сознанию, а синтез качественно новых смыслов и феноменов. Условием такого синтеза выступает, как это ни парадоксально звучит, необходимость в деструкции, дроблении и расчленении элементов культурного опыта. Синтезировать можно только атомизованный, измельченный до «валентного» состояния культурный материал. А из крупных, нерасчлененных блоков, например неразложимых на элементы традиций, можно только строить формальные игровые комбинации, к чему, как правило, и сводится практика постмодернистской деконструкции.

В свою очередь, глобализация, навязывающая, в отличие от постмодернисткого релятивизма и мультикультурности, весьма жесткую культурную нормативность, задает, соответственно, иные ориентиры в отношении культурного наследия. Здесь господствует принцип экологии. В рамках этого принципа осуществляется жесткий отбор жизнеспособных культурных форм и отбраковывание нежизнеспособных. Традиционная установка на сбережение культурного наследия как материала научной или художественной реконструкции прошлого, разумеется, отчасти сдерживает этот процесс. Но селективная тенденция в целом проявляется сильнее, и сама возможность сохранять все подряд выглядит все более утопичной. Ясно, что рано или поздно отомрут «оранжерейные» формы искусственно поддерживаемых квазиклассических традиций, так же как и квазитрадиционные формы фольклора. В целом, однако, прогностический аспект данной ситуации осложняется тем, что на наших глазах происходит не просто смена внутренних фаз развития некоей макрокультурной парадигмы, а отмирание и качественная трансформация всей системы культуры как таковой. Для евроатлантического авангарда мировой цивилизации завершается более чем двухтысячелетняя эпоха логоцентризма, и как в свое время печатный

станок Гутенберга стал своего рода могильщиком ренессансной культуры, так компьютер выступает могильщиком логоцентризма.

Контуры будущей неосинкретической и релятивистской культурной системы просматриваются еще слабо и угадать, какие фонемы и фантемы из словаря культурного наследия окажутся востребованными и в каком именно качестве, сказать очень трудно. С очевидностью, пожалуй, следует ожидать лишь неожиданные и парадоксальные переосмысления уже, казалось бы, давно известных и многократно интерпретированных культурных текстов и феноменов, а также перемещения тех или иных феноменов культуры прошлого в зону диффундирующего центра постлогоцентрического смыслового пространства. Все зависит от того, какой тип ментальности станет доминирующим, если не за чертой системного кризиса — этого мы в принципе знать не можем, — а хотя бы в его преддверии. Кто будет принимать решения, что из наследия прошлого сохранять в непосредственной предметной форме, что в информационной, а что не сохранять вообще? Если раньше, при несравненно более скромных возможностях кодификации культурного опыта, культура жертвовала колоссальными пластами текстов и артефактов, не говоря уже об их носителях, то теперь, когда в цифровой, к примеру, форме можно закодировать все, что угодно[1], перспективы сохранения предметного тезауруса культуры накануне кризиса выглядят весьма призрачно. Да и психологически современное сознание готово, скорее, к решительной расчистке, чем к бережному сохранению. Мир устал, слишком много стало всего: слишком много вещей, избыточных текстов, разнообразного информационного шума и его носителей. Фаза расползания вширь завершается, грядет фаза уплотнения. А уплотнение — вещь жестокая. И приведенные выше рассуждения о новом типе ментальности, порождаемом экранной революцией, могут оказаться востребованными, когда выяснится, что, к примеру, цифровой носитель, содержащий всю информацию об алеутах, делает никому не нужным и бессмысленным само существование последних. Впрочем, как говорили в старину, не будем крестить то, что еще не родилось. Постараемся лишь принять все, что неминуемо, без гнева и пристрастия.

Говоря об изучении культурного наследия, нельзя обойти вниманием взаимосвязанный комплекс явлений: традиционная культура, народная культура, народное искусство, народная художественная культура. По своим истокам народное искусство (как продукт традиционной культуры) — это эстетический аспект древнего ритуально-магического комплекса, который в процессе его распада выделился в самостоятельную сферу и «забыл» о своей первоначальной магической функции. В доисторическую эпоху, когда искусство еще не имело институциализованных форм и служило лишь одним из планов выражения ритуального комплекса, эстетическое, не осознаваясь как таковое, выступало морфологическим *модусом магически-функциональ-*

ного. Всякий предмет был красив постольку, поскольку был магически функционален. Условно-обобщенное выделение эстетических аспектов мифоритуального синкрезиса принято соотносить с термином «художественная культура». На этой стадии художественная деятельность всецело «народна», процесс творчества максимально подчинен мифоритуальной Традиции, технологическая сторона его полностью «растворена» в сакральном переживании и минимально рационализована. Художественные формы — от изустных мифологических преданий до горшков и ритонов максимально космологичны: руками мастера движет Бог, и наивысшим проявлением творческой способности является интуитивное вслушивание и вчувствование в импульсы Божественной воли, пробуждающей в сознании человека универсальные архетипические формы, которые вбирают в себя всю полноту магических коннотативных связей[2]. А проводником божественных голосов служит священная Традиция.

Но синкретизм мифоритуальной системы медленно, но неуклонно движется к распаду. Первой вехой на этом пути явилось отпадение мифа от ритуала и формирование устной сакральной традиции комментария к мифу. Лишь с этого момента можно говорить о художественной культуре как о чем-то относительно самостоятельном. Далее вехи распада отмечаются прежде всего началом урбанистического процесса и профессиональной стратификацией общества, разворачиванием предметно-утилитарной сферы культуры. Решающий рубеж — возникновение письменности и ранних форм государства[3]. Здесь имеет место важнейшая историческая развилка: первоначально тотальное народное искусство сохраняет свои позиции в доурбанистическом сельском мире, где происходит наиболее последовательная историческая консервация его субъекта — родового индивида. Здесь в социальной среде «неолитического крестьянства» архаический синкрезис распадается в наименьшей степени, и древняя художественная культура сохраняется в форме фольклорной традиции, которая лишь под принудительным влиянием поздней городской культуры трансформируется в постфольклорную.

Иное дело — процессы, протекающие в урбанистической среде. Здесь, на острие исторической динамики, в силу универсальной механики смыслогенеза возникали все новые и новые бинарные оппозиции, словно клинья отслаивающие от мифоритуального ядра культурные новообразования. Одной из главных новообразованных оппозиций, на долгие века задавшей направление развития художественного процесса, явилась диалектическая дихотомия *личность — традиция.* Слово «личность», разумеется, употребляется здесь в расширительном смысле, как некий аванс, учитывая отдаленную историческую перспективу, поскольку в эпоху классической древности личности в современном понимании, конечно же, не существовало. Первые же шаги пробудившейся и становящейся человеческой самости в ус-

виях профессиональной стратификации раннеурбанистической среды, с одной стороны, вызвали к жизни более самостоятельную творческую активность индивида, но, с другой — нанесли удар по сакральной космологичности художественных форм. Компромиссом явилось складывание *сакральных ремесленных традиций*. Сакральность здесь вовсе не связана непосредственно с религиозными темами и сюжетами, а обусловлена переживанием трансляции Божественного духа и Божественных форм, независимо от конкретного повода, по которому эти формы создаются. А в цивилизациях классического Востока, где синкретизис сохранил свои позиции в качестве скрепляющей оболочки общекультурного целого, строгое деление на сакральное и светское искусство вообще невозможно[4]. Сакральные ремесла, особенно в эпоху классической древности, во многом воспроизводили дух и формы древнего народного творчества, что позволило им, рожденным в городской среде, в той или иной степени внедриться и в сельский мир с его слабой профессиональной стратификацией. Но есть уже и существенные различия. На фоне безраздельного, казалось бы, господства Традиции, в процесс создания форм все более «вкрапливаются» неосознанные смиренным ее агентом авторские мутации. И в священном мифологическом повествовании все более появляется нечто от самого сказителя, и в визуальных образах все более чувствуется авторская рука. «Мифологическое миросозерцание, полная, без рефлексии, погруженность в миф заменяется более рационалистическим мировоззрением примерно с V века до н.э. ...В мифологии как проговаривании (-логии) мифа вещание от первого лица сменяется нарративом, т.е. описанием, “рассказом о...” Если в мифе мы видим слитность субъекта и объекта, то в рассказе появляется обособленный объект существования. Субъект отделяется от объекта»[5]. А художественный предмет из вещи-бога постепенно превращается в вещь-героя[6]. Разумеется, соотношение мифологического и рационального не укладывается в такую простую последовательность. Миф никогда не умирает и живет как в прямых пост- и неомифологических формах мышления, так и более или менее опосредованно — в тех ментальных структурах, которые обычно принято считать рациональными. Но многократные переодевания мифа, утверждение его смерти не дают оснований игнорировать качественную разницу между древним мифологизмом и тем типом сознания, который возник в эпоху осевого времени и утвердился затем в формах зрелого логоцентризма. Мифологические основания никуда не исчезли, но коренным образом переструктурировались и изменились содержательно. Не только греки осуществили вычленение Логоса из мифа, но и другие осевые народы были вовлечены в этот процесс. Каждый из них останавливался на той или иной стадии развития логоцентрического сознания. Это, в свою очередь, определило соотношение (меру в смысле единства количества и качества) древнего мифологизма и новообразованного логоцентризма (в широ-

ком смысле соотносимого с рационализмом) как в ментальности, так и в самой культуре.

Письменность не только убила память (по Платону). Она создала возможность отчужденной, а значит, в известной степени, десакрализованной (разумеется, не сразу в полной мере) передачи информации. Это, в свою очередь, обусловило профанизующую рационализацию всех технологических процессов и в том числе процесса создания художественного образа. Отношения «образ — воспринимающее сознание» стали более эзотеричными, а процесс создания произведений более технологичным и, следовательно, более рутинным и обыденным. Далее, в силу даже не столько тонких духовных причин, сколько обычного психологического закона, повторение рутинных технологических процедур на фоне их экзистенциального и содержательного опустошения стало вызывать в психике мастера нарастающий дискомфорт[7]. А развитие индивидуальной рефлексии, пусть поначалу и не слишком заметное, в немалой степени этот дискомфорт усугубляло. И вот тогда начинаются полуосознанные мутации форм и слабое мерцание авторского начала на фоне все еще безраздельного господства Традиции.

Вычленение логоса из мифа на закате классической древности явилось переломным моментом всей истории культуры. Пути сакральных ремесел и постмифологических форм словесности окончательно разошлись с древней народной традицией. А последняя, в свою очередь, не могла не претерпеть дальнейшего дробления. Степень и характер этого дробления были обусловлены прежде всего контекстом отношений народной традиции с городской культурой. Чем более неприкосновенным оставался сельский мир, чем более растянутым во времени был процесс городской революции, открывший в Европе эпоху зрелого средневековья, тем более чистыми и неизменными оставались первоначальные формы народной мифоритуальной традиции. Нелишне вспомнить, что в средневековую эпоху именно сельский мир был «заповедником» древнего язычества, лишь слегка прикрытого внешне усвоенным христианством. Но даже и внутри этого минимально затронутого исторической динамикой «базиса» в силу логики распада синкрезиса происходили необратимые изменения. Устная мифологическая традиция расчленилась на ветвистый куст различных типов фольклорных повествований. (Впрочем, любая, самая архаическая устная культура уже включает великое множество «различных фольклорных повествований», подчас — гораздо более обильное, чем это имеет место в типологически более поздних традициях). Именно повествований, которые, в отличие от древности, не создают полного вовлечения повествователя в миф (не говоря уже о слушателях), а продуцируют ситуацию «рассказа о...».

Тотальный космологический миф распался до линейных дискурсов и локальных сюжетов, а его первоначальная образность редуци-

ровалась до образности низшей мифологии. (Термин «низшая мифология» представляется не совсем удачным, однако им приходится пользоваться за отсутствием другого). Но здесь, повторим, в толще сельского мира, формы народного искусства — от игрушки и орнамента, и от костюма до песни и танца — максимально сохранили свое, теперь уже полуосознанное магическое воздействие на реальность. Это воздействие, становясь век от века слабее, все же и по сей день доносит до нас эхо «заколдованного» мира, где связующим звеном между элементами семантических рядов выступают неформализуемые энергетические токи, лишь иногда оставляющие свои следы-слепки в лаконичных и лапидарных художественных формах, окруженных плотным облаком смысловых коннотаций.

Другая линия народного искусства (как и всей традиционной культуры), связана с наибольшим воздействием городской культуры на сельский мир. В средневековой Европе в качестве своеобразного промежуточного звена в этот процесс была включена еще и замковая культура, а культура монастырская, как в католическом, так и в православном ареале старалась занимать принципиально дистанцированную позицию и по отношению к народной традиции, и по отношению к светским формам городской культуры.

Экспортированный в город продукт полураспада народной художественной традиции представлен в зрелом и позднем средневековье широким кругом феноменов от шванков и миннезингеров до анонимных «апокрифических» сочинений, своим языческим настроем зачастую бросающих еретический вызов церковной догме[8]. Весь гигантский пласт народной карнавальной культуры с ее дионисийской стихийностью, семантическими инверсиями и выпадением из нормативного и регламентированного *городского времени*, с его ситуативным «раскультуриванием» не только до языческих слоев ментальности, но и подчас до самых архетипальных первооснов, явился компромиссной формой приспособления фольклорного сознания и ее субъекта-носителя к условиям городской жизни. Эта компромиссность, взаимная переплетенность была особенно заметна на излете средневековья на севере Европы. Достаточно вспомнить фольклорную компоненту образности Босха и Брейгеля[9].

Итак, судьба оторвавшейся от сельского мира народной традиции, по крайней мере, с эпохи зрелого средневековья оказалась связана с ее бытованием в урбанистической среде. А здесь шли свои внутренние процессы. Сакральные ремесленные традиции, которые на протяжении долгих веков служили переходной формой между народным и авторским искусством, в эпоху зрелого средневековья переживали свой расцвет, пик счастливого равновесия восходящих и нисходящих тенденций под эгидой христианского логоцентризма. Письменная культура развернулась настолько, что способна была вобрать в себя максимум духовного опыта, и в то же время симптомы ее внутреннего распа-

да еще не обнаруживались со всей очевидностью. В Европе этот момент расцвета приходится на романскую эпоху. «Романское искусство... по существу, жреческое искусство, но, тем не менее, оно заключает в себе общедоступный аспект; оно удовлетворяет созерцательному духу, хотя и реагирует на потребности простейшей души. Здесь присутствует ясность интеллекта и в то же время — грубоватый реализм крестьянина»[10]. Действительно, романские соборы — искусство уже не народное, но еще и не авторское и тем более не массовое (в современном понимании этого слова).

Исследователи, рассуждающие в духе О. Шпенглера, обычно связывающие «деградацию» и «упадок» искусства с ренессансным высвобождением индивидуального «эго», никогда, впрочем, всерьез не анализируя логику и историко-культурные причины этого высвобождения, обычно увязывают смену стилей со сменой определенных «каст», в значении социальных типов. В этой логике — на смену жреческому искусству романики приходит готика, несущая дух рыцарской аристократии. Ренессанс — искусство третьей касты — городской буржуазии. Барокко — аристократическая реакция в буржуазной форме. А «Четвертая каста — каста крепостных, или, в более общем смысле, каста людей, привязанных к земле, озабоченных только своим физическим благополучием и лишенных социального или интеллектуального гения, — не имеет ни собственного стиля, ни даже, строго говоря, какого бы то ни было искусства в полном смысле слова»[11]. Какая-то грань истины в такой позиции, несомненно, мерцает. Но в целом, ностальгическая идеализация средневекового спиритуализма, сдобренная аристократическим снобизмом, делает ее вопиюще необъективной. Действительно, Автор (с большой буквы) мог родиться только в городе, с его постоянно расширяющимся полем свободы и вариативностью оценочных отношений. Как только позднесредневековый город достиг тех параметров, под воздействием которых художник-автор отделился от цехового ремесленничества, не заставил себя ждать бунт против Традиции[12]. Возможность такого бунта предчувствовалась давно. Иначе откуда бы взялись репрессивные цеховые уставы, порицающие за слишком хорошо сделанную вещь? А жесткость социальных регламентаций испытал на себе даже Донателло, числившийся по цеху каменщиков и спасенный от тюрьмы за нарушение этих регламентаций своими «буржуазными» покровителями. Впрочем метастазы репрессивного традиционализма давали о себе знать и в гораздо более поздние времена[13].

До полного отрицания Традиции еще очень далеко, но теперь мастер — уже не ее послушный агент, а *самостоятельный интерпретатор*. Именно здесь проходит важнейший водораздел между традиционной культурой (и, в частности, народной художественной культурой) и культурой так называемого большого общества (и, в частности, авторским профессиональным искусством). Однако дальнейшее

[illegible]еживание линии развития авторского искусства лежит в стороне [illegible] основной темы этой статьи. Отметим лишь, что как письменность в свое время убила память, так станок Гутенберга добил священное средневековое отношение к Слову. Традиция сакральных ремесел раскололась (разумеется, не мгновенно) на авторское искусство, выведенное на арену Ренессансом, и художественное ремесло как таковое — уже не сакральное, а все более *индустриализующееся*. Именно этот продукт распада городской традиции сакральных ремесел, закончившейся к эпохе Ренессанса, соединился с постфольклорной культурой городских низов и стал одним из стержневых компонентов массового искусства.

Проблема изучения культурного наследия в России, как и во всем прочем, имеет, конечно же, свою специфику. Связана она прежде всего с отсутствием общей цивилизационной стратегии, неизбывно межеумочным положением российского общества в международном контексте, с его внутренней расколотостью и невнятностью ценностных ориентаций. Все это накладывает отпечаток и на характер включения России в глобальные процессы и, соответственно, на контекст постановки и решения проблемы культурного наследия. Социально-экономические, демографические и политологические аспекты вхождения России в глобализующийся мир уже достаточно хорошо исследованы[14]. Вместе с тем общие параметры исторической ситуации, в которой оказалась наша страна, остаются явно недоинтерпретированными, а, следовательно, отсутствует и та «сетка координат» в которой может быть осмыслено и ее будущее перед лицом всемирных глобальных процессов. В этом ракурсе встает вопрос о том, что брать с собой в это самое будущее и каким образом этот материал изучать. И этот же вопрос поворачивается и другой стороной: «От какого наследия мы отталкиваемся?». Проблем здесь немало, причем как общих, так и частных. (К примеру, как изучать устное народное творчество, если оно, будучи записанным, перестает быть устным?)

Однако прежде всего необходимо определиться с ключевой психологической установкой — хотим ли мы строить для себя комфортные мифы и пребывать в них до последнего момента, либо мы все-таки готовы понять и принять действительное положение дел. Первый путь — не для профессионала, хотя многие ученые мужи, вполне владеющие принципам объективности в своих предметных областях, счастливо съезжают на мифологическо-идеологические рельсы, когда речь заходит о «больных вопросах». Для обыденного сознания сказки о шестой расе, об астрологической благодати, о мессиях, скрывающихся в сибирской тайге, и т.п. — вполне естественны и извинительны. Обыденное сознание везде одинаково. Такие же сказки сочиняются во многих, если не во всех, странах, вытолкнутых или выталкиваемых на задворки истории. «Умом Папуа Новую Гвинею не понять!» — как сказал один московский остряк. Для обыденного созна-

ния — миф, даже в редуцированно-сказочной форме, служит не только описанием мира, но и защитой от него. Но способность к рефлексии в масштабах, недоступных обыденному сознанию, обязывает смотреть фактам в лицо и не подменять образ реальности идеологическими конструкциями.

Среди психологических установок, определяющих очень многое в современном российском сознании, включая и отношение к культурному наследию, выделяется следующая: империя умерла, а имперское сознание — нет. Однако есть неотменяемая историческая закономерность — **имперские народы исчезают вместе с самой империей**, ибо имперский принцип выступает для такого народа стержневой формой культурной самоидентификации, в то время как другие формы (национальная, конфессиональная) носят подчиненный и неразвитый характер. Когда пробивает последний час империи, сознание начинает метаться, цепляясь за недоразвитые формы самоидентификации типа «русскости» или православия, но поздно — поезд истории уже ушел. Последнее прибежище осиротевшей души — мир догосударственных родовых ценностей. Но такая форма культурной самоидентификации не слишком способствует сохранению и развитию институтов урбанистического «большого общества», что в современных условиях делает ее рецессивной и неадекватной мировому цивилизационному контексту, не говоря уже о глобальных процессах.

Империя умирает под стоны осиротевшего традиционалиста. Метания манихейского сознания в межеумочном пространстве идеологического вакуума — интереснейший материал для наблюдения. Отшелушилась вся вторичная семантика, и упали все маски. Коммунисты, фашисты, монархисты, православные ортодоксы и пр. с шокирующей очевидностью обнаруживают свою манихейскую природу. Все они порождены империей и не могут жить без империи — неважно, под каким флагом. Но средневековье в России, хоть и с большим, возможно, роковым опозданием, но закончилось, и имперский ресурс исчерпан во всех отношениях, включая и изменение психологии масс. Обыватель сегодня если и относится с известным пиететом к имперской риторике, но жертвовать своими интересами во имя каких-то неосязаемых абстракций больше не намерен. Наследник архаического родового человека — он государственник лишь до тех пор, пока государство не слишком на него давит и не мешает обустраивать свою жизнь. Поистине российская синкретичность, где ничто до конца не рождается и ничто до конца не умирает, с одной стороны — неизбывный тормоз развития, но с другой — спасительный амортизатор, в котором вязнут и гасятся все противоречия, спускаясь, так сказать, на клеточный уровень. В ином случае, неугомонные манихеи уже давно развязали бы крупномасштабную гражданскую бойню. Конечно, царство шкурного интереса, которое мы сейчас наблюдаем во всей красе, выглядит несимпатично, но оно все же лучше, чем царство идеалов (ра-

меется, имперских — каких же еще!). С субъектом интересов, хотя и не всегда, но можно договориться. Носителя неприемлемых идеалов можно только убить, что и происходило неоднократно на всем протяжении нашей невыносимо долгой средневековой истории. И хотя сейчас стремление одной части общества если не уничтожить, то, по крайней мере, подавить другую просматривается еще вполне отчетливо, и все в обществе друг на друга шипят — объединений социальных групп, готовых на организованное вооруженное насилие, не видно. Синкрезис идей, смерть идеалов, приватность интересов. Этот же синкрезис во многом определяет и отношение к проблеме изучения культурного наследия, которое осваивается все скопом и главным образом номинативно. Неважно, что, к примеру, те или иные философы, писатели, ученые придерживались совершенно несовместимых воззрений — главное, что все они оттуда, из сакрального прошлого. Фетиши, знаки, лица. Этакий винегрет, как на картинах И. Глазунова.

В сознании, лишенном не только оптимистической, но и вообще какой-либо внятной перспективы на будущее, болезненно обостряется инстинкт сакрализации прошлого — того, что дальше ненавистного и психологически отторгаемого вчерашнего дня. А там уже все сливается, и инфантильное сознание с его избирательной памятью «выстригает» из целостной ткани исторического прошлого все приятное, радостное, теплое и строит из этих фрагментов мифы, помогающие примириться с недостойной, неправильной, а главное, временной и онтологически неподлинной действительностью. Так мифологизированное прошлое становится частью сегодняшней действительности. Можно вспомнить, как упоенные восторгом езды герои фильма «Покровские ворота» выезжают с улицы 50-х на улицу, современную авторам фильма. А можно, сменив тональность, мрачно процитировать вечное: «Мертвые хватают живых». Показательно и то, что вся фальшивая бравурность современной официальной пропаганды строится на эксплуатации фетишей прошлого. Все главное и лучшее в прошлом! Или, может быть, просто «все в прошлом»?

Все эти психологические аберрации вполне понятны: в эпоху цивилизационного слома и фазового перехода, когда существует опасность потери всего, сознание инстинктивно стремится сохранить все без разбора. Там видно будет! Но адаптация к новой исторической ситуации с неизбежностью требует более трезвого и, если угодно, более мужественного подхода к осмыслению критериев отбора. Пока эти задачи не решены, приступать непосредственно к разработке методологии изучения культурного наследия просто бессмысленно.

Примечания

[1] См.: *Крылов В.В., Пономарев Д.М.* Отображение реального мира в Интернете и его применение // Успехи современного естествознания. 2004. № 5.

[2] См.: *Акимова Л.* Античный мир: вещь и миф // Вопросы искусствознания. 1994. № 2—3.

[3] См.: Город и искусство. Субъекты социокультурного диалога. М., 1996.

[4] См., например: *Буркхарт Т.* Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М., 1999.

[5] *Осаченко Ю.С., Дмитриева Л.В.* Введение в философию мифа. М., 1994. С. 19.

[6] См.: *Акимова Л.* Античный мир...

[7] Анализ проблемы рутинности технологических процедур для традиционного сознания с точки зрения информационного подхода см.: *Клягин Н.В.* Происхождение цивилизации. М., 1986.

[8] Так, например, на Руси в индексе запрещенных церковью книг значились такие пронизанные языческим духом памятники народной литературы, как «Повесть о древе крестном», «Как Христа в попы ставили», «Как Христос плугом орал», «Сказание о том, как Пров Христа другом назвал», «Прение господне с дьяволом» и др. См.: *Шувалов С.В.* Дуалистические апокрифы в древней русской литературе // Уч. зап. Моск. гос. дефектологич. ин-та. М., 1941. Т. 1. Наиболее полная публикация апокрифов в труде *Н.С. Тихонравова*: Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 1, 2.

[9] См.: *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.

[10] *Буркхарт Т.* Сакральное искусство... С. 197.

[11] Там же. С. 199.

[12] См.: *Ястребицкая А.Л.* Средневековая культура и город в новой исторической науке. М., 1995.

[13] С. Милль характеризует положение во Франции при королевском правительстве, когда фабричное производство не только подвергалось постоянному ограничительному контролю, но и прямым указаниям на то, кто мог работать и что производить, какие материалы и приемы можно использовать в процессе производства: «Легионы надзирателей, комиссаров, контролеров, присяжных сторожей должны были наблюдать за исполнением; разбивали станки, сжигали произведения, изготовленные несогласно с правилами: сделанные улучшения влекли за собою наказания, изобретатели подвергались штрафу...». Цит. по: *Веселовский М.П.* Виновата ли наука в современных экономических затруднениях? // Новь. 1985. Т. IV. № 14. С. 230—247.

[14] См. например: Постиндустриальный мир и Россия / Под ред. В.Г. Хороса и В.А. Красильщикова. М., 2001.