

Л.Г.Ионин

Восстание меньшинств

Университетская книга
Москва — Санкт-Петербург
2012

УДК 32.001
ББК 66.0
И75

Рецензент — доктор социологических наук, профессор
Н.Е. Покровский

Ионин Л.Г.

И75 Восстание меньшинств. — М.; СПб.: Университетская книга, 2012. — 237 с.
ISBN 978-98712-135-1

В книге показывается рост влияния и выход на передний план общественной дискуссии групп меньшинств — относительно нового социального феномена, получившего особое распространение в последние годы и десятилетия. Анализируется широкий диапазон меньшинств: сексуальные меньшинства, этнические меньшинства (в связи с феноменом резнизации), разного рода субкультурные группы, так называемые тоталитарные секты и новые религиозные движения, сетевые меньшинства и др. Рассматриваются идеологии меньшинств, как «рамочные», обусловившие сами возможности возникновения и функционирования таких групп (это политкорректность и пост-модерн), так и конкретные доктрины, принадлежащие различным меньшинствам.

Автор считает, что «восстание меньшинств», то есть подъем их активности и рост влияния является симптомом движения к новым формам социальной организации и общественной морали, которые он объединяет именем «общества меньшинств».

ISBN 978-98712-135-1

© Ионин Л.Г., 2012
© «Университетская книга», 2012

Оглавление

Предисловие.....	5
I. Идеология меньшинств	7
Модерн как господство рационального.....	7
Модерн как культ нового.....	19
Политкорректность и постмодерн	28
Запрос на идентичность.....	40
Выбор желания.....	50
Креативный класс.....	57
II. Индивиды, категории, группы	65
Нормальное и среднее	65
Классификация групп	74
Класс в себе и класс для себя.....	81
III. Инструменты меньшинств.....	89
Кружки и агитация (Ленин)	89
Философские общества (Кошен).....	97
Инсценирование меньшинств	103
Медийное конструирование (Н. Луман).....	123
Ритуалы медиа.....	128
Формат и повестка	133
Спираль молчания	143
IV. Формы меньшинств.....	149
Моды и парадигмы	149
Субкультуры	159
Реформаторы и революционеры	164
Секты, тоталитарные секты, НРД.....	168
Этносы, нации	179
Сексменьшинства	197
Сетевые меньшинства.....	210
V. Заключение: к обществу меньшинств	226

Предисловие

Формирование и самопрезентация в широчайшем диапазоне и объеме самых разнообразных, как правило, агрессивно настроенных групп меньшинств стало у нас в стране одним из самых значимых явлений последних десяти-пятнадцати лет. Эти очень пестрые по «тематике» образования — сексменьшинства, разные субкультурные группы, так называемые тоталитарные секты, новые религиозные движения, группы этнических меньшинств, наконец, сетевые и другие меньшинства. Они весьма разнообразны по степени агрессивности, по формам проявлений, по своему, так сказать, аномическому потенциалу, то есть по способности разрушительно воздействовать на сплоченность общества и общественную мораль.

Те же самые процессы идут сейчас и на Западе и вообще на всем земном шаре. В чем-то впереди мы, в чем-то — другие страны. Если честно, в большинстве отношений мы пока что отстаем, например, в отношении официального признания или даже — как это происходит в некоторых уж совершенно авангардных странах — церковного заключения однополых браков. Но это, как полагает автор, не то отставание, о котором стоило бы сожалеть. Потому что, как показывают внимательное научное рассмотрение и простое повседневное наблюдение, это есть отставание на пути, чреватым саморазрушением общества.

Наблюдаемый подъем движений меньшинств — характерный феномен нашего времени, знаменующий и предвещающий коренные изменения в структуре и образе жизни общества. Текущие изменения и предполагаемое направление будущего развития, как они видятся автору, и описываются в этой книге. По аналогии с «Восстанием масс» — названием знаменитой работы испанского философа Х. Ортега-и-Гассета — она названа «Восстание меньшинств». Соответственно, впереди нас ждет не массовое общество, как

у Ортеги, но, следуя логике и аргументации автора, весьма причудливое по своей конституции общество меньшинств. На этапе массового общества люди оказывались в определенном смысле одномерными (в 70-ые годы прошлого века была популярна книга Г.Маркузе «Одномерный человек»), стремясь превзойти друг друга в одном и том же «измерении»: купить машину дороже, например, чем у соседа, занять жену красивее, чем соседская и т.п. В обществе меньшинств все иначе. Здесь каждый старается быть не таким, как другие, соревнование в брендах (машин, галстуков, телефонов и т.д.) отменяется, теперь каждый сам себе «бренд» и старается продать себя как бренд. Если каждый не такой, как другие, и людям становится нечем меряться, то как, позвольте спросить, люди сумеют понять друг друга? Как будет существовать общество, в котором одному соседу не интересна машина его соседа, а тому неинтересна жена первого? Это мы стараемся понять. Об этом, в частности, говорится в заключительной главе.

В книге делается попытка рассмотреть все основные аспекты движения меньшинств: их идеологию, формы презентации, формы пропагандистской работы и т.д. Анализируется как «рамочная» идеология меньшинств, поощряющая индивидуализацию и формирование этих групп, каковой оказывается политкорректность и постмодерн, так и идейные инструменты, используемые конкретными группами меньшинств.

На обложке отображен один из эпизодов восстания меньшинств — демонстрация оппозиционных сил в Москве 12 июня 2012 г. Фото автора.

I. Идеология меньшинств

Задача настоящей главы состоит в том, чтобы показать, что современное восстание меньшинств есть логический продукт развития идеологии модерна с его культом новизны, о котором так впечатляюще писал Вальтер Беньямин. Но начать придется издалека — с самого возникновения идеологии модерна. Важно при этом отметить, что здесь речь идет не об идеологии той или иной из конкретных групп меньшинств (этим проблемам посвящены третья и четвертая главы книги), а о своего рода *рамочной идеологии*, которая обусловила и обусловливает появление групп меньшинств, их агрессивный характер и их право на признание и на господство над более многочисленными и функционально ценными общественными группами.

Модерн как господство рационального

Когда произносят слова «современность», «современный», «модерн, даже самые малообразованные люди подразумевают, а образованные осознанно имеют в виду некий комплекс характеристик, отличающих наше время от всех предшествующих времен, делающих его особенной эпохой в культуре и истории человечества. Если же мы учтем, что определение «современность», «модерн» применялось и продолжает применяться не только в отношении нашей сегодняшней действительности, но и по отношению к началу прошлого столетия, по отношению к концу XIX века, по отношению к периоду романтики и т.д., то мы можем сделать вывод о том, что это самое «наше время» гораздо длительнее, чем это представляется на первый взгляд. Сразу возникает вопрос, что объединяет эти достаточно разные времена и формы обществ и позволяет подвести их под одно категориальное обозначение. Или, другими словами, что же такое модерн?

Но сначала о том, как произошел этот сдвиг в значении слова, когда простая характеристика времени субстантивировалась и стала обозначать определенную культурно-историческую эпоху. Первоначально это отмеченное в литературе в конце V века слово (лат. *modernus*, от *modo* — сейчас, сразу, мгновенно) представляло собой чисто временное понятие без всякого собственного содержания. В отличие от других временных понятий оно выражало историческое теперь, самый момент протекания времени. В этом смысле оно и употреблялось на протяжении многих веков: для противопоставления каждого настоящего момента прошедшему или шире — для противопоставления каждой настоящей эпохи эпохе античности. Однако детальный анализ понятия позволил выделить несколько смыслов его употребления. Э. Гумбрехт обнаружил три варианта употребления термина: (1) современное просто противопоставляется предшествующему, (2) современное как «новое» противопоставляется «старому», и в этом смысле слово обозначает современность, переживаемую как эпоху, характеризующуюся определенными отличиями от прошедших эпох (это как раз то значение, которое подсознательно актуализируется сегодня даже в обыденном языке), (3) современное как «преходящее» противопоставляется «вечному»: здесь новое и современное всегда воспринимается как нечто такое, что будет незамедлительно превзойдено новой новостью и современностью. Гумбрехт поясняет: «Это значение предиката «современный» возникает только тогда, когда настоящее и связанные с ним представления современниками осмысливаются как «прошлое завтрашнего настоящего». Оно реализуется, когда настоящее кажется совершающимся так быстро, что «современному» можно противопоставить не качественно иное прошлое (что предполагается вторым значением), а только лишь вечное как пребывающий ориентир»¹.

Возникновение этого третьего значения слова в 30-е годы XIX века — вернее, переход от употребления слова в преиму-

¹ *Gumbrecht H.-U. Modern, Modernität, Moderne / Geschichtliche Grundbegriffe. Hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck. Bd. 4. Stuttgart: E.Klett, J.H.Gotta, 1978. S. 96.*

щественно втором к употреблению его преимущественно в третьем значении — Гумбрехт объясняет характеристиками общественного сознания Европы того времени и прежде всего «ощущением всеобщего ускорения», что относилось не только к политическим процессу, но и к повседневной жизни, техническим нововведениям, моде и т.д.

Но следует, очевидно, в этом последнем из отмеченных Гумбрехтом значений выделить два достаточно самостоятельных варианта. Многое зависит от того, на каком именно полюсе — на полюсе подвижного и быстротекущего или на полюсе вечного и неизменного — сосредоточивает свое внимание наблюдатель событий. И тогда в первом случае оказывается, как это и происходило, в основном, в интеллигентной среде того времени, что подвижное и быстротекущее настоящее рассматривается как момент прорыва и превращения настоящего в будущее¹. Такое понимание настоящего сопрягалось с просвещенческими идеями социального и научно-технического прогресса и надеждами на освобождение от традиционных феодальных структур и институтов. Будущее в настоящем воплощал собой «дух времени». Современным, принадлежащим к модерну оказывалось то, что «...обещало движение, изменение, прогресс, освобождение от всякого рода оков; под духом времени подразумевалось все, что в изменчивой и подвижной общественной и духовной среде было ориентировано революционным образом, устремлялось вперед, в будущее. Понятие модерна обретало просвещенческое значение»². Именно это, ориентированное на будущее, прогрессистское и освободительное понимание модерна, хотя и в более трезвом, лишенном революционной нервнойности виде, стало основанием большинства последующих концепций модерна.

Но, возможно, было и другое понимание третьего из отмеченных Гумбрехтом значений, и оно не замедлило обнаружиться. Отождествление опыта современности с просвещением и историческим прогрессом пошатнулось одновременно с поражени-

¹ Ibid. S. 110.

² Wehling P. Die Moderne als Sozialmythos. Frankfurt am Main — N.Y.: Campus, 1992. S.60.

ем европейских революций 1848 года. Тогда же, прежде всего в эстетической сфере, стала остро осознаваться противоположность текущего и изменчивого вечному, пребывающему. Взгляд перемещался на полюс вечного. Шарль Бодлер характеризовал современное как «преходящее, исчезающее, случайное», оно «составляет лишь часть искусства, другая его часть — вечное и неизменное». Не только эстетический, но и общественный опыт он стремился охватить в эстетической теории. «Прекрасное, — писал Бодлер, — состоит из вечного и неизменного элемента... и из относительного, условного элемента, ...воспринимаемого в моментах времени, моде, духовной жизни и страстях»¹. Понимание современности у Бодлера и у других поэтов и философов, разделявших или близких его видению, вовсе уже не несло с собой ни освободительных, социально-критических импульсов, ни веры в будущее совершенствование общественной жизни.

В этом пункте обнаруживается раздвоение идеи модерна. С одной стороны оказывается эстетический опыт модерна, противопоставляющий переменчивое вечному и свободный от эмансипаторных и прогрессистских мотивов, с другой — остающийся актуальным опыт современности как момента в прогрессивном движении в направлении освобождения от всякого рода гнета, понимавшегося, прежде всего, как гнет традиционных институтов, и в сторону усовершенствования человеческого будущего. В противоположность социальному скептицизму, а иногда даже пессимизму первого, для второго был характерен оптимистический, прогрессистский пафос.

Но этот прогрессистский пафос первоначального модерна, взятого не в его эстетическом, а в социальном аспекте, пошатнулся к концу XIX века одновременно с широким распространением сомнения и разочарования в прогрессе. Невозможно дать здесь панораму европейских, да и российских, духовных и социальных движений, приведших к сомнению в перспективности текущего европейского развития; самым первым из которых по важности является марксизм, ставший реакцией на обострение экономических, культурных, социальных противоречий в ходе капиталистической индустриализации.

¹ Цит. по: *Wehling P.* Op. cit. S. 62.

Эти сомнения разделяли и «классики» социологии: Зиммель, Тённис, Вебер, Дюркгейм. Каждого из них стремление прояснить природу и перспективы современности побуждало к выработке своеобразной дихотомической модели социально-культурного развития, долженствующей как эксплицировать суть модерна, так и продемонстрировать его перспективы, а заодно и способствовать формулированию отчетливой морально-этической позиции членов общества по отношению к происходящему в обществе. Тённис сформулировал свою знаменитую дихотомию «общности» и «общества», Вебер противопоставил тип «традиционных» социокультурных образований современному западному рационализму или «западному капитализму», Дюркгейм выделил типы обществ, базирующихся на «органической» и, соответственно, «механической» солидарности, наконец, Зиммель противопоставил «до-денежные» общества обществу, основанному на современной денежной экономике.

Несколько слов о каждой из этих концепций. Тённис, отличая общину от общества, выделял два типа общественных отношений, на которых соответствующие общественные системы базируются. Отношения первого типа — «общинные» отношения — коренятся в бессознательной привязанности индивида к общественному целому, обусловленной аффектами, кровной связью, дружескими и соседскими узами, общностью языка и прошлого. Эти отношения характерны для таких общностей, как семья, соседство, род, а на более высокой ступени — этнос или даже нация. Главное здесь — органичность, конкретность отношений и их глубокая укорененность в традиции.

В основе отношений второго типа (отношения в рамках «общества») лежит рациональный обмен, смена находящихся во владении вещей. Эти отношения характеризуются противоположно направленными (как в случае каждого обмена, каждой рациональной сделки), то есть эгоистическими, устремлениями участников. Отношения этого типа имеют целиком рациональную структуру, причем их субъектами могут быть не только индивидуумы, но и группы, коллективы, даже общества и государства, рассматриваемые как формальные лица. Тённис полагал, что современное развитие ведет от «общности» к «обществу», что предполагает нарастание эле-

ментов рациональности и отчужденности в социальных отношениях. Параллельно с этим все более разрушаются традиционные, то есть общностные связи.

Макс Вебер противопоставлял «традиционному» обществу — оно характеризовалось стабильной и неизменной социальной структурой, низкой социальной мобильностью, преобладанием аграрного труда, традиционным, то есть основанным на бессознательном подражании издавна данным образцам, типом мотивации, а в культурной сфере религиозным или магическим мировоззрением — современный западный капитализм с его динамикой и стремлением к преобразованию жизни, основанному на рациональном познании мира. Рационализация (и интеллектуализация) мира — девиз веберовской концепции модерна; согласно ей, рационализация — волшебное слово, изгоняющее все призраки прошлого и открывающее двери будущего.

«Возрастающая интеллектуализация и рационализация *не* означает, — писал Вебер, — возрастания всеобщего знания человеком своих жизненных условий. Оно означает нечто другое: знание о том или веру в то, что человек, если он *желает*, в любое время *может* обрести это знание, что в принципе не существует влияющих на его жизнь таинственных непознаваемых сил и что в принципе путем *рационального расчета* он может овладеть всем, чем угодно. Это также означает расколдованность мира. Теперь людям не нужно, как дикарям, для которых эти силы существуют, прибегать к магии, чтобы обезвредить или подчинить себе духов, — для этого имеются орудия техники»¹. Именно в рациональном отношении к жизни и миру, в использовании с рациональными целями технических орудий, основанных на рациональном познании и расчете и заключается специфическая характеристика «западного капитализма», делающая его, по Веберу, принципиально новым типом общественной организации.

Георг Зиммель похожим образом концептуализировал различия традиционного и современного общества. Для него решающими процессами, определившими облик современ-

¹ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Stuttgart: Mohr (Siebeck), 1986. S.594.

ности, стали два тесно связанных друг с другом процесса: интеллектуализация мира и формирование денежного хозяйства. Это два процесса, протекающие как бы параллельно, — один в «духовной», другой в «материальной» сфере. Интеллектуализация предполагает переход от образного и целостного восприятия мира к его рациональному, логическому анализу. Формирование денежного хозяйства предполагает рациональный расчет при владении и управлениями вещами.

В обоих случаях последствия одинаковы. Правила логики обезличивают духовный мир: содержание мышления становится неважным, лишь бы оно, мышление, было формально, логически правильным. В свою очередь деньги «обезличивают» материальные предметы, лишая их качеств личности, предпочтительности, разрывая тесную, в определенном смысле интимную, связь вещи и владельца, характерную для прошедших эпох истории, требуя лишь «правильности», то есть эквивалентности совершаемых транзакций. Налицо оказывается безличный всеобщий посредник (в одном случае — формулы логики, в другом — деньги), обретающий как бы собственное, более весомое, более значимое существование по сравнению с содержаниями (духовными и материальными), между которыми он посредничает. Деньги становятся целью в себе, так же как целью в себе становится логическая, формальная правильность мышления.

Не удивительно, считает Зиммель, что такого рода интеллектуальное и хозяйственное развитие ведет к обеднению духовной жизни, к снижению качества человеческого переживания, к многообразным формам отчуждения, хотя в то же время приводит к возрастанию свободы человеческого индивидуума. Но это «негативная», «пустая» свобода, не возвышающая человека, но вызывающая многообразные патологии, характерные для современной жизни. Вслед за вещами люди теряют качества личности, переходят в «одномерность», перестают быть предпочитающими и предпочитаемыми. Символом межчеловеческих отношений становится проституция. Природа проституции и природа денег аналогичны, считал Зиммель: «Безразличие, с которым они предаются всякому новому употреблению, легкость, с которой они покидают любого субъекта, ибо поистине не связаны ни с одним, исклю-

чающая всякое сердечное движение, вещь, свойственная им как чистым средствам — все это заставляет провести роковую аналогию между деньгами и проституцией»¹.

У Дюркгейма как теоретические, так и моральные акценты расставлены во многом иначе, чем у Зиммеля. Дюркгейм разделял современное и архаическое общества согласно типу «общественной солидарности», формирующемуся в обоих этих случаях. Тип общественной солидарности — это не что иное, как господствующая форма общественных отношений. Если в архаических обществах социальная солидарность основывается на практически полном растворении индивидуальных сознаний в «коллективном сознании», то есть, практически, на поглощении личности обществом, то в более современных общественных системах она основывается на автономии индивидов, разделении функций, функциональной зависимости и взаимообмене. В первом случае мы имеем дело с «механической», во втором — с «органической» солидарностью. Главным фактором, обуславливающим переход от одного к другому типу общества, является разделение труда, понимаемое не в узко экономическом, а в широком социальном смысле слова.

Дюркгеймовская дихотомия сформировалась, в частности, под влиянием тённисовского разделения типов обществ. Но если Тённис с печалью наблюдал прогрессирующее разложение «общности» и воцарение нового типа отношений, полагая, что безвозвратно утрачиваются элементы необходимого человечеству духовного богатства, то Дюркгейм подходил к оценке соответствующих процессов более оптимистически, или, может быть, следует сказать, более трезво, считая острые современные моральные проблемы временными, обусловленными распадом традиционной морали и еще не сформированностью новой. «Наш первейший долг в настоящее время, — писал он, — создать себе нравственность. Такое дело невозможно осуществить путем импровизации в тиши кабинета; она может возникнуть только самопроизвольно, под давлением внутренних причин, благодаря которым она ста-

¹ *Simmel G. Philosophie des Geldes. Berlin: Duncker&Humblot, 1958. S. 414.*

новится необходимой. Рефлексия же может и должна послушаться тому, чтобы наметить цель, которой надо достигнуть»¹.

Соответствующие теории классиков социологии — Тённиса, Вебера, Зиммеля и Дюркгейма — принято рассматривать в качестве теорий модерна, и в этом смысле их работы представляют собой не только социологическую аналитику, но и попытки ретроспективного самоопределения и саморефлексии западного общества на рубеже XIX–XX веков. При этом локализируются глубокие проблемы, стоящие перед обществом и грозящие обостриться далее. Хотя они вовсе не были слепыми оптимистами, безоговорочно верующими в прогресс и счастье на путях модерна, в общем и целом динамика социальных изменений воспринималась ими с положительным знаком. Вебер, видевший суть развития в возрастающей рационализации общества, полагал, что, расколдовав силы природы и собственную сущность, человек более прочно и уверенно утвердится в собственном мире. Дюркгейм считал, что перспективы моральной интеграции современных обществ состоят в росте разделения труда. Зиммель, у которого часто звучат консервативные мотивы, тем не менее, подчеркивал освободительное воздействие главных тенденций модерна. Все они защищали капиталистический модерн от консерваторов и традиционалистов.

Именно через классиков социологии, прежде всего через Вебера, пролегла, так сказать, столбовая дорога понимания модерна, связывающая модерн с эпохой Просвещения. Свойственные Просвещению культ разума, стремление переорганизовать социальный мир согласно естественным требованиям разума, разрушив старые, не отвечающие требованиям разума и держащиеся только силой традиции институты и установления, нашли свое выражение у Вебера, сделавшего рационализацию и интеллектуализацию ядром современного развития.

Разум — довольно неопределенная категория, да и понятия рационализации и интеллектуализации нуждались в уточнении. Позднейшие теоретики, в частности, немецкий философ Ю.Хабермас, продемонстрировали, как в ходе становления

¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 380

современности происходила дифференциация целостности социальной жизни, из которой выделялись и наделялись собственной динамикой ценностные и функциональные сферы: «мораль», «искусство», «наука», и именно сфера науки стала играть в современности ведущую роль. На этом пути современность постепенно отождествлялась с рациональностью, которая, в свою очередь, оказалась отождествленной с наукой. Как показывает П. Веллинг, отождествление разума с наукой через посредство рациональности открыло, в конечном счете, возможность институционализации разума в форме науки. Тогда же традиционные формы знания были враз отвергнуты, получив, однако, возможность возродиться и существовать благодаря санкции науки, воплощающей в себе новую, высшую форму рациональности. «Это означает, что просвещенческий проект модерна тесно соединился с процессом общественной рационализации, превратившись в проект *онаучивания* социальных отношений и отношений между обществом и природой»¹.

Разумеется, онаучивание мира произошло не только в теории. Хабермас нашел форму описания глобального процесса научно-технического овладения миром, который ныне, по сути, и является ядром все еще не завершенного, согласно Хабермасу и многим другим, проекта модерна. Именно это, идущее от Просвещения через Вебера и Хабермаса, нашедшее многих других сторонников, понимание модерна и стало преобладающим в современной философии и социологии.

Если отвлечься от истории слова и понятийных тонкостей, можно сказать, что под модерном понимается культурноисторическая эпоха, начало которой приблизительно совпадает с началом Нового времени и которая длится до сих пор. Эта культурноисторическая эпоха характеризуется определенным специфическим набором черт, наиболее четко и определенно представленных в современных западных обществах. Общества эпохи модерна имеют обыкновенно индустриальную капиталистическую экономику, демократическую политическую организацию, классовую социальную структуру. Все это отражается в специфике образа жизни: индустриализация общества,

¹ Wehling P. Op. cit. S. 70

усиление социальной мобильности, рыночная экономика, всеобщая грамотность, бюрократизация, консолидация национальных государств. Но наиболее выразительны культурные принципы эпохи модерна. Собственно говоря, модерн и определяется чаще всего как некое культурное единство. В качестве основополагающих культурных характеристик модерна чаще всего подчеркиваются индивидуализм и рационализм. Под индивидуализмом понимается концепция свободной, автономной, саморегулирующейся личности как основы совместного социального бытия людей. Под рационализмом понимается стремление людей и социальных групп основывать свое поведение исключительно на принципах разума и отказ от следования истинам, диктуемым религией, традицией, авторитетом.

Согласно словарному определению, ориентирующемуся не на онтологию, а, так сказать, на феноменологию модерна, модерн (англ. modernity) в противоположность традиционным формам жизни и мышления «может пониматься как способ существования социального и индивидуального опыта, становящегося общим для людей во всем мире благодаря экспансии и росту престижа научного познания, техническим нововведениям, политической модели демократии и субъективному стремлению к самореализации». Там же добавляется важная оговорка, подчеркивающая универсалистское стремление и универсальную природу модерна: «Модерн по сути своей предполагает глобализацию¹».

Модерн рассматривается в противопоставлении до-модерну, то есть современное общество — в противопоставлении досовременному, традиционному. Для досовременных обществ характерны докапиталистическое ремесленное производство и аграрная экономика, абсолютистская власть, сословная социальная организация. В культурном отношении индивидуализму противостоит ориентация на целостности социальной жизни, а рационализму — следование традиции.

Таковы самые общие определения и характеристики модерна. Если взглянуть в дело пристальнее, сразу обнаружи-

¹ The Social Science Encyclopedia / Ed. by A.Kuper und J.Kuper. L.-N.Y.: Routledge, 2nd ed., 1996. P. 546.

вается множество проблем. Во-первых, проблематизируется время наступления эпохи модерна. Одни исследователи связывают модерн (или современность) с возникновением и развитием капиталистической экономики и культуры в период с XIV по XVIII век, другие — с изменениями в религиозной жизни, начавшимися в XV веке и достигшими кульминации в эпоху Реформации, третьи — с периодом Просвещения, провозгласившим примат Разума над Традицией, четвертые — с культурным феноменом модернизма, возникшего в прошлом столетии. В спорах о хронологии модерна выражаются глубокие различия в понимании самой сути эпохи.

Вряд ли вообще можно точно определить хронологические рамки модерна. Во всяком случае, можно утверждать, что современная эпоха, или эпоха модерна, наступила тогда, когда европейское человечество осознало, что мир не обязательно должен быть таким, каким он был и традиционно является, но что он может и должен быть реорганизован на разумной основе, в согласии с требованиями человеческого разума. Тогда и возникла современная эпоха, плоды которой окружают нас повсюду, — они в достижениях науки и техники, в организации политики и повседневной жизни, в самом способе видения мира и мышления.

Этот подход как раз и связывает возникновение модерна с периодом Просвещения. Но этому подходу отнюдь не противоречит стремление отыскать корни модерна в более ранних эпохах — периодах возникновения капиталистического производства или религиозной Реформации. В обоих последних случаях речь идет о процессах рационализации, происходящих как в экономике, так и в религиозной и в мирской, повседневной жизни. Но эти, если можно так выразиться, ростки модерна, оставались недостаточно отрефлексированными. Прорастая на почве средневековой и ренессансной жизни, они не осознавали еще степени собственной новизны и особенности. Именно в эпоху Просвещения произошло самоосознание разума, открытие им собственных возможностей понимания и изменения мира. Именно это время и можно считать временем самоконституирования модерна.

Таково наиболее общее, соответствующее точке зрения большинства авторов статей в энциклопедических словарях, да и вообще (с большими или меньшими вариациями и ого-

ворками) большинства современных исследователей, представление об эпохе модерна. Время формирования этого представления, разумеется, не совпадает с периодом возникновения самой эпохи модерна. Концепция модерна — рефлексивная концепция. Понадобилось много десятилетий, прежде чем основные черты эпохи были осознаны и нашли свое выражение в философских и социально-научных представлениях. Концепция модерна во многих ее разновидностях стала как бы автопортретом современного западного общества. Но одновременно этот автопортрет оказался представленным в качестве всеобщей нормы, которой с исторической неизбежностью следуют или должны будут последовать и другие общества и культуры. Если модерн по сути своей предполагает глобализацию, то есть распространение своих характерных черт на все пространство человеческой цивилизации, то этот автопортрет оказывается неизбежно портретом всего будущего человечества или будущего всего человечества.

Теперь о втором понимании модерна, о котором придется говорить более детально хотя бы потому, что оно гораздо менее распространено и признано. Если на первом, описанном выше понимании модерна основаны как теории модернизации (явившиеся и являющиеся теоретической моделью преобразований в постсоветской России и странах Восточной Европы), так и вообще глобальная стратегия Запада, то второе понимание модерна долгое время оставалось достоянием скорее интеллектуальных кругов и лишь в конце прошлого века актуализировалось в связи с проблемой недостаточной состоятельности теорий модернизации и усилением внимания к вопросам так называемого постмодерна.

Модерн как культ нового

Вспомним Бодлера, в середине XIX столетия увидевшего в современности не столько преддверие в каком-либо смысле лучшего будущего, а нестабильность, текучесть, обрывочность жизни, на фоне которых проступают черты вечного. Собственно говоря, с Бодлера берет начало вторая традиция в

понимании модерна, заключающаяся в видении его как «диалектики нового и вечно того же» и связываемая прежде всего с именем Вальтера Беньямина.

Истоки модерна Беньямин видит не в Просвещении, а в XIX веке, и связаны они непосредственно с распространением индустриального капитализма и товарного производства. Но его подход к столетию совсем иной, чем, например, у Макса Вебера. Если Вебер был зачарован «механизмом и машинизмом» XIX века, в которых наиболее ярко и непосредственно отражалась тенденция рационализации, то есть, по его терминологии, расколдовывания мира, то Беньямин, наоборот, считал, что столетие заколдовано, и виноват в этом капитализм, погрузивший его в сон. Явившийся капитализм окутал себя «снами, мифами, фантасмагориями», которые все вместе и составили духовный облик модерна. Эти «сны, мифы и фантасмагории» — не только и не столько теоретические конструкции, сколько трудноуловимые и неустойчивые культурные образования, определяющие культурный фон эпохи, проявляющиеся в моде, рекламе, политике, архитектуре, в самом стиле жизни. Как мыслитель, Беньямин сам в определенном смысле — продукт модерна, как он сам его описывает, стиль его резко отличается от стиля того же Вебера: он редко прибегает к большим формам, не планирует тысячстраничных фолиантов, пишет эссе, очерки, брошюры, стараясь именно в беглых впечатлениях жизни обнаружить основные мотивы эпохи. Его социологию не случайно сравнивают с импрессионистской социологией Зиммеля.

Но мифы модерна — не только сны и фантасмагории повседневной культуры, это и теории модерна: тот модерн, каким он является его проповедникам и каким он возвещается ими, есть миф, и задача понимания модерна есть задача разоблачения этого мифа. Таким образом, в 20-е годы прошлого столетия Беньямин сформулировал понимание модерна (и понимание капитализма) как мифологического и даже религиозного феномена в противоположность Веберу, который видел суть капиталистического развития именно в преодолении мифов. В этом свете буржуазные, как правило, оптимистические или сдержанно оптимистические теории модерна

как раз и представляли собой, наряду с «маскарадом» мчащейся культурной жизни, концентрированное выражение тех самых, подлежащих разоблачению мифов модерна.

Нервом модерна, по Беньямину, становится явление многократной повторяемости и воспроизводимости, заложенное в самой сути массового капиталистического производства и побуждаемых им культурных форм. Едва ли не важнейшей из них оказывается мода, парадоксально характеризуемая Беньямином как «вечное возвращение нового». Новый продукт посредством моды стимулирует спрос. Новизна приобретает решающее значение. В новизне как таковой, в конечном счете, сосредотачиваются все интересы эпохи. Весь темп и ритм современной жизни ориентирован на исчезновение одного товара и возникновение взамен него нового — на «возвращение нового». Этим изменяются сами представления о прогрессе: прогресс ориентируется не на человека, а на постоянное обновление окружающего его мира посредством технических усовершенствований. Не лучшее даже (с точки зрения человеческих интересов и целей), а новое (хотя этим и предполагается технический перфекционизм) становится критерием прогресса. Прогресс оказывается состоящим в постоянном возвращении одного и того же — нового. «...Вечное возвращение, — пишет Беньямин, — пробудила именно “плоско рационалистическая” вера в прогресс»¹. Отсюда и трактовка модерна как «вечного возвращения одного и того же». Идею вечного возвращения, ожившую в современном мышлении под влиянием Ницше, Беньямин считает основной формой мифологического сознания, и поэтому модерн, базирующийся на идее рационального прогресса, сводящейся к мифологической структуре вечного возвращения, и рассматривается им как эпоха, одержимая мифом, как «мир под властью фантасмагорий».

Социальная природа этого явления формулируется вполне в духе марксистской социологии знания: сама идея вечного возвращения, выступающая под маской рационального прогресса, появилась тогда, когда буржуазия увидела, что она не в состоянии понять и оценить перспективы развития осво-

¹ Цит. по: *Wehling P.* Die Moderne als Sozialmythos. S. 80.

божденных ею производительных сил. Место непроясненно-го будущего занял миф о вечном обновлении (индустриально-технический перфекционизм), и сама структура жизни оказалась замкнутой в заколдованном круге по видимости рационального движения по видимости вперед.

Феноменологически, на уровне человеческой субъективности «фантазмагорический модерн» отразился в явлении, который Беньямин обозначил как кризис опыта. Начало кризиса совпало с возникновением товарного производства. Суть кризиса состоит в том, что *опыт* (Erfahrung) оказался замещенным *переживанием* (Erlebnis). Опыт надо отличать от переживания. Для опыта характерна преемственность; последовательность его элементов неразрывна, опыт коренится в традиции как коллективной, так и индивидуальной жизни. Переживания же существуют по отдельности: они вырваны из смысловых связей. Высшая форма переживания — шок. Для повседневности эпохи модерна характерно преобладание шоковых переживаний.

Разрушению традиций в модерне как раз и соответствует обеднение опыта и нарастание количества переживаний, прежде всего шоковых переживаний. Вытеснению опыта переживанием соответствует замена повествования, рассказа информацией. Информация удовлетворяет совсем иные потребности, чем рассказ, более того, она ведет к конструированию совсем иного мира, где человек оказывается вырванным из взаимосвязей традиционного опыта и вступающим якобы в непосредственные отношения с миром, который по видимости близок и доступен¹.

Трактовка модерна Беньямином совпадает с преобладающей классической трактовкой в том, что модерн неразрывно связан с приходом современного капитализма, наступлением эры массового производства и технизацией жизни. Но она резко отличается от классической трактовки прежде всего тем, что модерн здесь рассматривается не как эпоха освобождения от мифов и прогрессирующей рационализации жизни, а именно как мифологическая, до предела мифологизи-

¹ См.: Wehling P. Die Moderne als Sozialmythos. S. 83-85.

рованная эпоха. Миф в модерне вплетен в самую структуру повседневной жизни, она им буквально пронизана. Причем именно идеи рациональности и прогресса являются основными мифами модерна. В этом смысле сама концептуализация модерна в трудах классиков социологии является одним из элементов продуцирования мифов, проще сказать, она есть мифотворчество. Тогда концепция рационализации, концепция расколдовывания мира Вебера, которую, как показывает история модерна от тех далеких времен до новейших концепций модернизации, можно считать ядром самопонимания модерна — это мифологическая идейная структура.

Концепция модерна Бенямина, как это уже частично видно из сказанного, идет «снизу» — от непосредственного культурного опыта эпохи. Этот опыт проявляется в популярных, массовых явлениях *par excellence*, в частности, в массовых видах искусства, порожденных техническим развитием. Эти новые (для эпохи Бенямина) виды искусства (фотография, кино), а также развитие технических средств репродуцирования традиционного искусства в принципе изменили онтологический статус художественного произведения. Анализ произведения искусства в новую эпоху — в «эпоху его технической воспроизводимости» — стал у Бенямина как бы моделью социального и философского анализа модерна вообще.

Фотографический негатив, например, гарантирует производство неопределенного количества копий, абсолютно идентичных оригиналу. Разница между оригиналом и копией здесь, по существу, стирается. Непонятно, что — оригинал, а что — репродукция. И этот, казалось бы, банальный факт ведет Бенямина к далеко идущим выводам. «Даже в самой совершенной репродукции, — пишет он, — отсутствует *один момент*: здесь и сейчас произведения искусства — его уникальное бытие в том месте, в котором оно находится. На этой уникальности и ни на чем ином держалась история, в которую произведение было вовлечено в своем бытовании. Сюда включаются как изменения, которые с течением времени претерпевала его физическая структура, так и смена имущественных отношений, в которые оно оказывалось вовлеченным. Следы физических изменения можно обнаружить только с

помощью химического или физического анализа, который не может быть применен к репродукции; что же касается следов второго рода, то они являются предметом традиции, в изучении которой за исходную точку следует принимать местонахождение оригинала»¹.

«Здесь и сейчас оригинала определяют понятие его подлинности»². Подлинность можно определить путем химического анализа патины, а также путем исторических и искусствоведческих изысканий, которые прояснят, например, что рукопись происходит из собрания, скажем, XV века. Все, что связано с подлинностью, говорит Беньямин, недоступно технической, да и не только технической репродукции. Но если по отношению к ручной репродукции, которая в этом случае квалифицируется как подделка, — подлинное сохраняет свой авторитет, то по отношению к технической репродукции этого не происходит. Тому есть две причины. Во-первых, техническая репродукция более самостоятельна по отношению к оригиналу, чем ручная, то есть она в состоянии более точно и многосторонне воспроизвести оригинал, чем человеческий глаз или рука, а также благодаря развитым технологиям открыть в оригинале качества, недоступные невооруженному человеку. Во-вторых же, техника может перенести подобие оригинала в ситуацию, для самого оригинала недоступную. Произведение искусства движется, так сказать, навстречу публике. Беньямин приводит примеры: фотография («соброр покидает площадь, на которой он находится, чтобы попасть в кабинет ценителя искусства»), граммофонная пластинка (хор, который звучал в зале или под открытым небом, можно слушать в комнате).

Эти обстоятельства, в которых оказывается репродукция, могут даже и не затрагивать всех других качеств произведения, но одно они меняют неизбежно — его, произведения «здесь и сейчас». А в этом, как сказано выше, и есть его подлинность. «Подлинность какой-либо вещи — это совокупность всего, что

¹ Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: Медиум, 1996. С. 19-20.

² Там же.

она способна нести в себе с момента возникновения, от материального возраста до исторической ценности. Поскольку первое составляет основу второго, то в репродукции, где материальный возраст становится неуловимым, поколебленной оказывается и историческая ценность. И хотя затронута только она, поколебленным оказывается и авторитет вещи»¹. Авторитет вещи — это ее аура. «В эпоху технической воспроизводимости, — пишет Беньямин, — произведение искусства лишается своей ауры. Этот процесс симптоматичен, его значение выходит за пределы области искусства. *Репродукционная техника, так это можно было бы выразить в общем виде, выводит репродуцируемый предмет из сферы традиции. Тиражируя репродукцию, она заменяет его уникальное проявление массовым*»².

В репродуцируемости произведений искусства, таким образом, как в капле воды, отразились основные изменения в культуре и жизни, характеризующие эпоху модерна. Это, во-первых, развитие техники. Производство и воспроизводство, продуцирование и репродуцирование суть *технические* (вос) производство и (ре)продуцирование. Технические возможности обеспечивают идентичность производимых предметов и точность репродукций. Во-вторых, это массовое производство (продуцирование). Своей массовостью оно также обязано капитализму. И, наконец, в-третьих, массовое репродуцирование, свойственное как капиталистическому производству, так и капиталистической культуре, приводит (и в этом, я полагаю, и состоит самая суть рассмотренного беньяминовского хода мысли) к разрыву с традицией. Как явствовало уже из краткого разбора концепций модерна, выдвинутых классиками социологии, суть модерна состоит в разрыве с традицией. Дело не только в том, что общество, предшествующее современному обществу, называется традиционным. Дело в том, что оно порывает с традицией и начинает существовать на собственных основаниях. Эти основания обеспечиваются, по Беньямину (в этом с ним согласились бы многие из классиков, прежде всего, Зиммель) капиталистическим массовым

¹ Там же. С. 22.

² Там же. [Курсив оригинала. — Л.И.].

производством. И в своем анализе явления технической воспроизводимости произведений искусства Беньямин как раз и продемонстрировал механизм разрыва традиции. Это и есть анализ того, как приходит и воцаряется модерн, и как *опыт*, суть которого в укорененности в традиции (а «единственность произведения искусства тождественна его впаиванности в непрерывность традиции»¹), замещается *переживанием*.

Беньямин не был традиционалистом и антимодернистом. Он как раз отчетливо осознавал варварский характер «традиции», то есть эпохи до-модерна, полагавшейся на голую силу, обожествление властителя и т.д. Другое дело, что он считал, что «традиция» продолжается и в модерне, прежде всего в силу его мифологического характера, что чревато новыми приступами варварства. Надо признать, что в последнем он оказался прав. Мыслители Франкфуртской школы (Адорно, Хоркхаймер) продолжили беньяминовскую линию критики модерна, продемонстрировав в «Диалектике Просвещения» тесную связь просвещенческого, модернизационного мифа с варварством XX века — фашизмом. Пожалуй, еще более явно проявляется связь с Просвещением другого мощного мифа — социалистического. В каком-то смысле под его чары попал и сам Беньямин. Он видел возможность преодоления мифологии модерна в политических преобразованиях, которые привели бы социальные отношения в соответствие с уровнем технического и индустриального развития капитализма. При этом он был далек как от идеи технического и экономического детерминизма, так и от идеи автоматизма социального прогресса. И то и другое как раз роднило марксизм с рационалистическим видением модерна. Беньямин же хотел «расколдовать» модерн, в мышлении связав прошлое с настоящим, соединив гуманистическую традицию (без варварства) и индустриально-техническое настоящее (без мифа).

Следовательно, пафос видения модерна Беньямином — это пафос преемственности. Показав, что модерн традиционен — в том смысле, что мифологичен, — он оспорил идеи теоретиков рационалистического модерна, настаивавших

¹ Там же. С. 25.

на резком противопоставлении современности и традиции. С другой стороны, если взять современных идеологов постмодерна, также подчеркивающих принципиальную новизну этой эпохи по сравнению с уходящей эпохой модерна, то и здесь свидетельство Бенямина *ex post mortem* будет свидетельством в пользу преемственности эпох.

О постмодерне речь пойдет в следующем разделе. Но уже здесь можно видеть, что ряд феноменов культуры и познания, рассматриваемых теоретиками постмодерна как свидетельства наступления (или даже едва ли не основные характеристики) новой эпохи, рассматривались Бенямином как главные признаки эпохи модерна. Во-первых, это само явление массовой репродукции (как принципа воспроизводимости произведений искусства и принципа капиталистического производства вообще), породившее едва ли не самый крупный из обусловленных модерном переворотов в жизни человечества. Французский философ Ж. Бодрийяр, один из главных теоретиков постмодерна считал именно массовое копирование — порождение «симулякров» — центральным феноменом индустриального и культурного опыта, характерного для новой эпохи. Камень важный, но не главный в интеллектуальном строительстве Бенямина, Бодрийяром в его постройке был положен во главу угла. Во-вторых, в беняминовском анализе бытования произведений искусства в эпоху модерна подчеркивалось, что именно репродуцирование создает принципиально новую возможность существования произведения искусства в различных контекстах. Вещь при этом, как отмечал один современный исследователь, «ремотивируется», приобретает новые значения, совершенно отличные от тех, что она имела первоначально, так сказать, в оригинале. Здесь, собственно, Бенямин обнаруживает истоки и формулирует первоначальное объяснение и обоснование того, что теоретики постмодерна считают крайне характерным для этого нового культурного времени явлением, именуемым по-разному в разных теоретических и языковых контекстах: «коллаж», «пастиш», «монтаж», «бриколаж».

Наконец, в-третьих, в беняминовском учении о кризисе опыта, противопоставлении опыта и переживания и, со-

ответственно, рассказа и информации задолго до нынешнего времени было осознано и объяснено в качестве одной из главных черт повседневного опыта модерна, то, что Ж.-Ф. Лиотар, можно сказать, инициатор осознания постмодерна как культурно-исторической эпохи, сформулировал как распад «grande écrite» — больших повествований. Эта идея стала буквально паролем постмодернистов.

Все это говорится не с целью закрепления за Беньямином интеллектуального приоритета. Цель этого краткого и неполного перечня тем и проблем, общих Беньямину и «постмодернистам», состоит в том, чтобы показать, что вопрос о разрыве и преемственности в культурных эпохах — не простой вопрос. Может быть, постмодерн не так нов, как о том заявляют его приверженцы, может быть, он начался еще в начале века, когда работал Беньямин. Тогда о современной эпохе можно говорить как о позднем модерне, что, впрочем, и делают многие нынешние философы. У нас слова «постмодерн» и «поздний модерн» будут употребляться как (почти) синонимы. Подробнее о постмодерне еще пойдет речь ниже.

Политкорректность и постмодерн

Политкорректность как идеология — это, в определенном смысле, современная инструментальная версия модерна. Относительно политкорректности существует множество взглядов и представлений¹. С нашей точки зрения, *политкорректность — это идеология современной массовой демократии, служащая, с одной стороны, обоснованию внутренней и внешней политики западных государств и союзов, а с другой, — подавлению инакомыслия и обеспечению идейного и ценностного консенсуса.*

Политкорректность рождалась из стремления обеспечить свободу и равенство, не меняя природу существующих институтов. Сначала это была борьба с расизмом, точнее, применительно к политкорректности, борьба со словами, состоящая в

¹ См. об этом: Ионин Л.Г. Политкорректность: славный новый мир. М.: Ad Marginem, 2011.

табуировании расовых тем и общеизвестном переименовании черных в афроамериканцев. При этом чисто фактическое и, как правило, безошибочное указание на цвет кожи оказалось заменено запутывающей и сбивающей с толку ссылкой на происхождение. Но инициатива оказалась заразительной, и в феминистских кругах было предложено отказаться от унижающего абстрактное человеческое достоинство понятия «женщина» и, по аналогии с афроамериканцем, именовать женщину «вагинальным американцем» (*vaginal american*), благо в английском языке грамматическая категория рода отсутствует, и указание на род осуществляется посредством местоимений.

Примерно тогда же началась борьба с *сексизмом*, имеющая конечной целью уравнивание мужчин, женщин и трансвеститов, поскольку их половая идентичность, якобы, не имеет значения с точки зрения их социальных ролей и статусов. Тогда и проник в социологию и психологию неблагозвучный термин «гендер», указывающий на пол как социальное явление. Социальные роли, которые ранее рассматривались как биологически детерминированные, например, муж и жена, стали трактоваться как гендерные роли, то есть не связанные с биологическим полом их носителей. Мы встречаем теперь в прессе сообщения о том, что в той или иной стране власти официально отказались от обозначения супругов как «муж» и «жена», а родителей как «мать» и «отец», они стали называться «первый родитель» и «второй родитель» (хотя не понятно, как можно в политкорректном мире прибегать к такой неэгалитарной, недемократической терминологии). Затем стали отказываться от связанных с брачным статусом терминов «мисс» и «миссис», «мадам» и «мадмуазель». Все эти и другие категории оказались неактуальными при однополым браке.

Затем начались выступления против дискриминации *пожилых людей*, что постепенно превратилось в модную идеологию. Глаз эгалитаристов на различия, которые необходимо уничтожить, обострен до чрезвычайности. Запрещено называть инвалидов «disabled», то есть буквально «лишенные способностей», их надо называть «имеющие иные (альтернативные) способности». Нельзя сказать о женщине, что она непривлекательная, надо сказать, что у нее «альтернативная внешность»

(alternative body image). Тот, кто называет инвалидов инвалидами, нарушает правила политкорректности, впадая в «эйблизм» (ableism). А тот, кто считает женскую красоту достоинством и благом, впадает в «смотризм» (lookism). И так далее. В ходе политкорректного переименования повседневных категорий описания индивидов осуществляется операция вынесения за скобки всего индивидуального и постановка на это место системы абстракций. Причем политкорректность в идеале не носит ситуативного характера, это не категории «для конкретных случаев», скажем, для общения в офисах административных служб. Политкорректность претендует на тотальное определение жизни. В этом смысле она производит альтернативную реальность, подавляя индивидуально-личностные характеристики жизни и подменяя их абстракциями.

И главная абстракция, на которой зиждется вся громоздкая конструкция политкорректного мира — это абстракция равенства. Собственно, политкорректность можно рассматривать как современное воплощение принципа равенства. Люди должны *обходиться с неравными как с равными*. Люди должны — и в цивилизованных странах это долженствование воспринимается как самоочевидное — считать равными белых и черных, мужчин и женщин, бедных и богатых, больших и маленьких, умных и глупых и т.д. Это и есть требование политической корректности, порождающее огромное количество парадоксов и абсурдов в политике и публичной жизни. Например, подведение под одну категорию, то есть фактическое признание равенства, как в правовом, так и во всех прочих отношениях классической разнополой и гомосексуальной семьи.

Прежде, чем пытаться понять феномен политкорректности в его исторической и политической определенности — еще несколько выразительных примеров. Например, политкорректность ограничивает политиков и табуирует определенные темы, даже крайне важные в современной социальной и демографической ситуации, например, национальные и этнические проблемы и отношение к иммигрантам. В этом смысле она оказывается средством цензуры политической жизни.

Истолкование неравных как равных — цветных и белых, детей и взрослых, мужчин и женщин, бедных и богатых, ма-

леньких и больших, глупых и умных, наконец, даже людей и животных — стало сегодня ценностью в себе. Неважно, каков человек — в отношении к нему мы не имеем права показать, что воспринимаем его в его особенности и уникальности. Он для нас должен быть человеком вообще, абстрактным человеческим существом — голова, две руки, две ноги. Истинные его особенности и характеристики относительны, правовой и политический статус абсолютен.

Вообще дух политкорректности выразим в простой формуле: *истина относительна*. Политкорректность не предполагает стремления к истине. Истина ее просто не интересует. Ее задача — обеспечение *толерантности*, или *терпимости* даже в отношении того, что заведомо неистинно. Крайне популярный в России во время перестройки, да, впрочем, и сегодня, и приписываемый Вольтеру афоризм гласит: «Я считаю, что Ваши взгляды неверны, но я готов отдать жизнь за Ваше право их высказать!» Это и есть принцип терпимости при полном *равнодушии к истине*. Важно, что на этом пути как толерантность, так и политкорректность в целом входят в принципиальный конфликт с научным знанием, которое, как известно, основывается на понятии истины. Здесь вообще идеология политкорректности вступает в противоречие со всем ходом развития западной цивилизации, где истина с самого начала — принципиально важное фундаментальное понятие.

В результате политкорректность может оказать и уже иногда оказывает опустошающее воздействие на науку. Вообще она состоит в требовании не замечать многие очевидные вещи, делая вид, что их не существует. До определенной степени эти требования совпадают с нормами вежливости и такта, впрочем, только до тех пор, пока из них не начинают делаться политические выводы. Такое же замалчивание распространяется и на науку. Изучение генетических детерминант и расовых особенностей поведения, врожденных половых ролей и т.п., вообще почти все социобиологические исследования трактуются как нечто не совсем приличное, как упоминание, — и более того, настаивание на том, на чем не принято не то что настаивать, о чем не принято вообще упоминать. Речь о том, *истинны или неистинны* суждения об от-

крываемых в этих областях закономерностях, вообще не идет. Истина должна пасть жертвой приличий, то бишь политической корректности. На место исследования, ориентированного на поиск истины, приходит *моральное негодование*, и этого в современных условиях оказывается достаточно, чтобы определенные исследовательские направления закрылись как бы сами собой, вроде бы из-за отсутствия интереса к ним со стороны исследователей. Ведь не каждому хочется быть Галилеем, не всякий готов выдержать, когда его выставляют расистом, сексистом, фашистом, человеконенавистником. Чтобы таковым не прослыть, табуированных тем надо избегать, то есть не касаться, а если коснуться, то лишь с выводом о том, что искомого содержания в этой теме нет.

Мы сказали, что политкорректность — это современная инструментальная версия идеологии модерна. Она находится в теснейшей связи с эмансипаторными устремлениями Нового времени, причем на первый план здесь выходит, естественно, марксизм.

Берлинский профессор Норберт Больц предлагает социологическое объяснение феномена политкорректности. Одна из важнейших задач политкорректности, говорит он, состоит в том, чтобы показать, что столкновение цивилизаций и борьба культур на самом деле представляют собой ни что иное, как культурную и национальную дискриминацию и создание атмосферы межнациональной вражды и ненависти. При этом политкорректность еще и умудряется маскировать собственную стратегию. Дело в том, считает Больц, что имеет место не одна борьба культур, а две. Одна из них — это борьба Запада против всего остального мира (это не просто столкновение религий и не столкновение равноправных и равноценных культур, а именно борьба всех против Запада, преследующая своей целью уничтожение этого самого Запада), а вторая — это борьба Запада против самого Запада, ведущаяся перьями левых интеллектуалов. Имеются в виду возбуждаемые ими антибуржуазные настроения.

Есть очень простое, но убедительное объяснение того, почему подавляющее большинство европейских интеллектуалов в политике занимают левые позиции; «Они много значат, но

мало зарабатывают», — пишет Больц. И им приходится постоянно сталкиваться с успешными персонами буржуазного мира, которые очень много зарабатывают, хотя в интеллектуальном смысле им весьма сильно уступают. Больц формулирует эту простую мысль еще и на языке социологии: типичный антибуржуазный рессентимент интеллектуалов возникает в силу неравновесия дохода и статуса. Маркс, Ленин, в двадцатые годы прошлого столетия — Антонио Грамши, Вальтер Беньямин, ранние представители Франкфуртской школы — все они были не только философами и абстрактными наблюдателями мировых фигур и процессов, но и неистовыми пропагандистами антибуржуазного духа. У самых ярких фигур, таких, как Маркс или Ленин, в инвективах, направляемые в адрес буржуазии как класса и буржуазного государства, звучал такой накал страсти и ненависти, что трудно было не заключить о присутствии личных мотивов. Об этих мотивах, в частности, о материальных затруднениях Карла Маркса, о личных проблемах и трудной эмигрантской жизни Ленина писали многие публицисты. Не трудно в этом смысле предположить, что левая мысль родилась из духа ненависти к успехам буржуазии и «нанятым» ею идеологов. Возрождение этого духа случилось в 60-е года прошлого столетия, и с этих пор левый интеллектуализм существует и делает успехи как постоянная оппозиция капиталистическому развитию. Шестидесятые года — это время антикапиталистической студенческой революции, которая зиждилась на фрейдомарксистском базисе, творилась во имя разоблачения репрессивной идеологии и освобождения пола как альтернативы марксистскому освобождению труда. Любые кризисные явления приветствовались радостными криками, ибо это давало возможность провозгласить смерть капитализма и от имени всего человечества потребовать справедливости через равенство. Революция 60-х сошла на нет, не оставив каких-либо ясно наблюдаемых изменений в политике и экономике, но запечатлела свои неизгладимые следы в европейской культуре. Таковыми оказались, во-первых, сексуальная революция, коренным образом изменившая отношение общества к полу, и, во-вторых, культурное движение, ставшее известным под именем постмодер-

на. И, в-третьих, революция 60-х не умерла, сохранившись в постоянном стремлении к освобождению чего-нибудь (объект эмансипации постоянно меняется) из-под ига буржуазии, безжалостно использующей и истребляющей этот подлежащий освобождению объект.

Больц дает краткий перечень подлежащих освобождению объектов и выдвигаемых «освободителями» (а также и подлинных) мотивов борьбы за освобождение. Время показало, пишет он, (как это, впрочем, было показано уже тысячекратно на примерах самых разных революций), что те, кто требовал равенства, на самом деле стремились к привилегиям. Это относится к интеллектуалам едва ли не в первую очередь. Они обманывали, ссылаясь на «человечество». Это крайне абстрактное понятие получает свое антибуржуазное звучание только тогда, когда подавляющее большинство населения истолковывается как жертва системы, управляемой кучкой богачей. Это наполовину конспирологическое, наполовину философско-историческое представление в левой мысли всегда считалось выражающим самый дух мировой динамики. Сначала (в марксизме) угнетенное человечество представлял собой угнетаемый капиталистами класс фабричных рабочих, потом (в феминизме и вообще в социал-демократии) его место заняла угнетенная женщина и угнетенные колониальные народы, потом — безжалостно используемая, загрязняемая и погубляемая природа (зеленые и социал-демократия). Капиталисты *всегда должны* что-нибудь угнетать и губить, иначе не может быть объяснено господствующее положение западной цивилизации, и невозможно призвать ее к ответу по всемирно-историческим счетам. Поэтому теперь, когда экологический контроль стал непременным атрибутом любых индустриальных проектов и процессов, роль угнетаемой и загрязняемой природы занял безжалостно убиваемый промышленными странами земной *климат*. Это новый фетиш, заключает Больц, над которым рыдают все обиженные судьбой люди, страны и корпорации¹.

¹ Bolz N. Diskurs über die Ungleichheit. Ein Anti-Rousseau. München: Fink, 2009. S.29.

В результате оказывается, что современная политическая корректность представляет собой разновидность освободительной идеологии, где сплелись и соединились воедино апелляции буквально ко *всем*, представленным в ходе развития левой мысли объектам эмансипации, то есть ко всем, кто когда-либо — в реальности или в политкорректном воображении — был обижен и угнетен: к черным, к индейцам, к женщинам, к толстым и некрасивым, к инвалидам, к геям и лесбиянкам и т.д. Сюда же относится и экология, то есть земля и воздух, моря и реки, которые тем самым одушевляются, и отношение к ним, также страдающим и умирающим под игом капитала, обретает высочайший градус морального и душевного накала.

Исходя именно из победоносного движения политкорректности, Болц приходит к выводу, что марксизм, который провалился как программа социалистического преобразования мира, победил именно как культурная революция. Политкорректность — это, говорит он, ядро марксистской культурной революции XX и XXI веков. Символ веры этой культурной революции сводится к четырем тезисам:

- все жизненные стили равны, дискриминировать альтернативный жизненный стиль — преступление,
- кто против политики уравнивания, тот расист, ксенофоб и сексист,
- не гомосексуалисты больны, а те, кто осуждают гомосексуализм,
- ни одна культура и ни одна религия не превосходят другую.

Ясно, что воспринять все это в полном объеме всерьез невозможно, но признаться в этом нельзя, если не хочешь быть осужденным и заклеянным в лучшем случае как консерватор и реакционер, а в худшем — как расист, ксенофоб и сексист. Это точь-в-точь как с буржуазной идеологией, представляющей собой, согласно марксистскому учению, извращенное, ложное отражение действительности. Если ты не согласен с каким-то тезисом марксистской теории или требованием марксистской революционной практики, то ты находишься под влиянием буржуазной идеологии, то есть

видишь мир в ее кривом зеркале. На этом основании образом любое возражение против марксизма будет отвергнуто, и не только отвергнуто — возражающий будет еще и обвинен в том, что его сознание извращено, искривлено, отравлено и т.д. Таким образом, в марксистскую идеологию, а равным образом и в идеологию политкорректности оказался вмонтирован своеобразный теоретический механизм, благодаря которому не только заранее отвергается любая критика, но сам критик оказывается обвиненным в самых тяжких грехах, причем *именно по причине самого факта критики*. В силу действия этого механизма, коснувшись любой из табуированных политкорректностью тем, критик получает в ответ полный заряд ненависти и презрения. Кстати, в свое время, в 30-е годы прошлого века именно этот механизм, именно этот «ход мысли» стал *одним из* инструментов легитимации террора против идеологических девиантов в СССР, а позже, в относительно вегетарианский постсталинский период — инструментом идеологического террора как такового. Пойдет ли политкорректное общество по тому же пути? В конце концов, как показала история, любой «новояз» существует не сам по себе, а как орудие легитимации реальной политики!

Вообще-то такие эмоции, как ненависть, презрение и прочие, а также необходимость репрессий вроде бы *не* запрограммированы в политкорректных индивидах. Программируется в них, наоборот, терпимость. Но в том-то и дело, что терпимость в политкорректном обществе предписана только одной стороне. «Многообразие» и «мультикультурность», то есть справедливое и равное представление разных религий, культур и народов, — это как «истина», «равенство» и «справедливость» в оруэлловском новоязе. На деле мы скорее имеем дело с *инверсией* традиционного культурного шовинизма (Большц). Идеал и образец — Азия и Африка, Запад — это то, что следует презирать и чего следует стыдиться. Многообразие и равенство означает на практике: *все минус одна*. И эта одна — культура Запада. Существует множество фактов, показывающих, что во взаимодействии с иными культурами именно западная культура белого человека оказывается проигрывающей и страдающей стороной.

Изучение и критика политкорректности затруднены тем, что она существует в виде некоторого набора никогда и нигде полностью и однозначно не выраженных и не опубликованных нормативных требований или же достаточно расплывчатых пожеланий относительно публичного и частного поведения в отношении разного рода меньшинств: национальных, религиозных, культурных, сексуальных и т.д., а также индивидов, в каком-то отношении отличающихся от большинства людей. У нее нет начала в том смысле, что нет труда, в котором впервые было введено это понятие и на который можно было бы сослаться. Создается впечатление, что политкорректность возникла сама по себе, вроде бы соткалась из воздуха, как булгаковский Коровьев в саду на Патриарших и, если и имеет за спиной какую-то традицию (а именно: марксистскую, на что убедительно указывает Больц), то современной «теорией и методологией» не располагает.

Действительно ли у практики политкорректности сегодня отсутствует теоретико-методологический фундамент? Нет, не отсутствует, он имеется, и в этой роли выступает *постмодерн*. На первый взгляд это звучит вызывающе. Постмодерн — не столько социально-политическая, сколько культурно-художественная идеология. Постмодерн вроде бы ничего не запрещает и ничего не предписывает. Более того, он не то что не запрещает, но, наоборот, поощряет любые новшества и даже безумства. Для него нет ничего окончательного, ставшего и вообще конечного. Наряду с этим, для него нет ничего неприемлемого. Постмодерн способен вместить в себя все — любую позицию, теорию, идеологию, точку зрения и объединить их все в своих бесконечных коллажах. Поэтому постмодерн, казалось бы, не только не политкорректен, но даже анти-политкорректен.

Но парадоксальным образом именно эти перечисленные качества роднят его с идеологией политкорректности. Так же как и суть политкорректности, суть постмодерна выражена в простой формуле: *истина относительна*. Так же как и политкорректность, постмодерн не ищет истину, истина его не интересует — он провозглашает *терпимость*. Так же как и для политкорректности, для постмодерна не существует *чужого*. Там есть *другое*, и только.

Несмотря на то, что постмодерн, по определению, пост-современен, постмодернен, он несет на себе родовое пятно одной из базовых идеологий модерна, а именно: марксизма. Многие его теоретики произошли из марксистов. Например, Жан Бодрийяр, отправлявшийся от Марковского анализа товара. Бодрийяр рисует картину мира, где реальные объекты утратили доверие, потому что все кодируется, моделируется и воспроизводится искусственно. Коды порождают «гиперреальности» (голография, виртуальная реальность и т.д.). Возникает феномен «обратимости», что ведет к исчезновению конечностей любого рода; все оказывается включенным в одну всеобъемлющую систему, которая *тавтологична*. Мир становится миром *симулякров*. На человеческую жизнь это оказывает поразительное влияние. Она становится одномерной: все противоположности сглаживаются либо вообще исчезают. Благодаря таким жанрам, как перформанс или инсталляция, переход от искусства к жизни оказывается либо незаметным, либо вовсе несуществующим. В политике, благодаря репродуцированию идеологий, более не связанных с социальным бытием, снимается различие между правым и левым. *Различие истинного и ложного* в общественном мнении — в масс-медиа прежде всего — *перестает быть значимым*. Полезность и бесполезность объектов, красивое и безобразное в моде — эти и многие другие *противоположности*, определявшие ранее жизнь человека, *сглаживаются и исчезают*.

Другой знаменитый философ постмодерна Жан-Франсуа Лиотар тоже имел марксистское прошлое: он был марксистом и социалистом прежде, чем стал идеологом постмодерна. Вообще, можно сказать, что отдаленные начала постмодерна заложены в элементах Марковского социального анализа, прежде всего, в учениях о товарном фетишизме, об отчуждении, об идеологии. Не случайно, конечно, что почти все крупные мыслители, с которыми связаны идеи постмодерна, начиная от и Зиммеля и Бенямина и кончая Бодрийяром и Лиотаром и некоторыми из позднейших постмодернистов, либо прошли через период марксизма, либо до конца находились под воздействием Марковских теорий и доктрин. Это — не обвинение, как может показаться кому-то из молодых читателей,

начитавшихся популярных страшилок о Марксе. Это попытка показать генеалогическую связь, общее происхождение марксизма, политкорректности и постмодерна как политических идеологий или, по меньшей мере, идеологий, имеющих политические коннотации.

Для Лиотара постмодерн — отрицание тоталитаризма. Тоталитаризм здесь надо понимать не в политическом, а в теоретическом смысле, в смысле отказа от идеи целого (лат. *totum* — все, целое, совокупность, *totaliter* — все, полностью), которое целиком и полностью определяет части. Лиотар констатирует, что описание общества как целостности, тотальности, независимо от того, как оно «оформлено», представляется все более и более неадекватным по причине утраты в современном мире доверия к *метанарративам* (метаповествованиям). Метанарративы — это всеобъемлющие теории, например, теория социальной эволюции, или теория закономерного чередования социально-экономических формаций, или учение о том, что целью общества является удовлетворение потребностей его членов, либо доктрина о целом, предшествующем частям и их, части, определяющем и т.д. Отличительным признаком и теоретической, а так же и социальной функцией метанарратива является *дедущивирование* (если речь идет о теории) или *навязывание* (если речь идет о мире социальной деятельности), соответственно, теоретических решений или форм поведения, которые диктуются заранее принятым способом видения целого. Метанарратив предполагает телеологию, то есть идею смысла и цели целого, которая оправдывает, обосновывает, легитимизирует насилие в обществе и использование знаний для целей насилия.

Современный мир разрывает с метанарративами, на их место приходит множество *партикулярных* нарративов. В метанарративе, по идее, каждая мельчайшая деталь жизни общества могла быть локализована и осмыслена в свете смысла и цели целого, то есть помещена на свое специфическое место внутри целого. Метанарратив, в принципе, дифференцирует мир, структурирует его, вырабатывает последовательности и иерархии. В случае множества партикулярных нарративов единая структура отсутствует. Самые разные нарративы мо-

гут соседствовать друг с другом и претендовать на равный когнитивный статус. Скажем, теория относительности будет соседствовать с буддистской доктриной или учением о том, что мир покоится на трех слонах, а те стоят на огромной черепахе. Зато это мир свободного выбора, чуждого насилию (дедукции или навязыванию). Будучи соединенной с витгенштейновской теорией языковых игр концепция кризиса метанарративов может рассматриваться как философское обоснование практики политкорректности. А если добавить сюда бодрийеровские идеи о господстве симулякров и исчезновении противоположностей, то постмодерн прямо начинает выглядеть философией политкорректности и в этом своем смысле оказывается важным камнем в фундаменте идеологии меньшинств.

Запрос на идентичность

Индивидуализм, впервые продемонстрировавший свою силу именно в начале эпохи модерна, постепенно превратился в универсальное явление. Именно индивидуализм сделал, в конечном счете, возможной свободу выбора поведения и образа жизни. Современными авторами он понимается не вульгарно, как философия эгоизма и ориентация на удовлетворение собственных и только собственных потребностей, но, скорее, как творческая сосредоточенность на себе, пестование и выраживание себя как индивидуального и неповторимого явления жизни.

Если вернуться к тому, что выше говорилось о Тённисе, точнее, вообще об общественных изменениях, сопровождавших наступление модерна и приведших в конечном счете к коренным изменениям в жизни общества, можно кратко констатировать следующие происшедшие изменения: из общности родилось общество, на место партикуляризма пришел универсализм, на место коллективной ориентации — эгоизм, на место аффекта — рациональность, место кровных, соседских и других глубоко эмоциональных связей заняли рациональные договорные отношения. Сюда еще можно добавить,

впрочем, уже не по Тённису, хотя и в соответствие с духом тённисовской концепции, что «из статуса стал контракт, из иерархии — рынок, из собственника стал менеджер, а из государства как машины — ремонтная мастерская»¹.

Это, конечно, произошло не сразу и одновременно, реализация исходных предпосылок модерна, осуществление его внутренней логики долгий и, — если сосредоточиваться на деталях, — противоречивый процесс. Некоторые аспекты этой внутренней противоречивости модерна мы уже попытались показать на примере нежелательных для широких масс последствий, к которым приводит господство такого, так сказать, извода идеологии модерна, как политкорректность. Параллельно развитию реальности модерна происходило развитие и углубление понимания происходящих в нем процессов, в частности, развитие и углубление тённисовских представлений о двух фундаментальных типах межчеловеческих связей, характерных для двух фундаментальных социальных форм, — общности и общества. Мы обратим внимание на важную для наших целей опубликованную через сто с лишним лет после Тённиса работу социолога Марка Грановеттера «Сила слабых связей»². Он исходил из тённисовских представлений об «общности» и «обществе» и сравнивал, с одной стороны, силу, а с другой — коммуникативную значимость связей в разных формах социальных взаимодействий: и в тех, что присущи «общности», и в тех, что присущи «обществу». Сила какой-либо связи (возлюбленных, родителя и ребенка, близких друзей или, наоборот, людей, лишь формально знакомых или связанных, скажем, чисто формальными договорными отношениями) измеряется по затратам времени, интенсивности чувств, доверительности и взаимности. Грановеттеру удалось показать, что слабые личные связи (*weak ties*) могут превратиться в сильные коммуникативные связи (*strong links*). Они обладают, следовательно, высокой «коннективностью», то есть высоким потенциалом образования сетей. Иначе говоря,

¹ Bolz N. Profit für alle. Soziale Gerechtigkeit neu denken. Hamburg: Murmann, 2009. S.38.

² Грановеттер М. Сила слабых связей // Экономическая социология. 2009. Т.10. № 4. С. 31-50.

сила слабых связей состоит в том, что просто знакомые предлагают более важную информацию и в большем количестве, чем друзья.

Чем больше у каждого из нас связей и отношений, — того, что Грановеттер назвал «линками», — тем они слабее. Известно каждому, что можно иметь лишь немного настоящих друзей. Чем больше связей человек поддерживает, тем они слабее. А кто ценит близкие, т.е. сильные связи, должен довольствоваться немногими. Самая сильная «коннективность» у тех, кто поддерживает множество слабых связей. И это влиятельные люди, самые полезные для тех, с кем они связаны. Получается так, что создание и расширение сетей происходит не благодаря сильным, а наоборот, благодаря слабым связям. Сильные связи ведут, скорее, к образованию замкнутых на себя, изолированных групп, в них отсутствуют структурные «дыры», через которые проникает новое. Слабые связи не препятствуют, а способствуют новой информации; тогда как сильные связи замыкают группу во взаимной преданности и взаимном доверии. Слабые связи связывают разные группы, сильные связи усиливают сплочение собственной группы. Сильные связи обеспечивают безопасность малых сетей, состоящих из тесных контактов. Слабые связи создают свободу больших сетей, состоящих из слабых контактов. Сильные связи исключают чужих, они имеют «эксклюзивный» в социологическом смысле характер. Слабые связи, наоборот, «инклюзивны»: они объединяют неблизких знакомых и образуют информационные сети. Распространение информации усиливается, следовательно, не благодаря сильным связям, а наоборот, благодаря слабым связям. Слабые связи делают доступной новую информацию и соединяют различные группы.

Так вот, именно наличие «разрывов» в общности в силу действия слабых связей и открывает возможность индивидуализации, которая чаще всего оказывается стилизацией формы и образа собственной жизни. Индивид освобождается, так сказать, от жестких уз, жестких требований, диктуемых общностью и предписывающих ему форму практически всех сколько-нибудь важных жизненных проявлений и, освободившись от этих оков, начинает задаваться вопросом:

а для чего я свободен, кто я, собственно, такой? Причем вопрос ставится не об интересах. Интерес вполне может быть продиктован традиционными формальными структурами, в которых участвует индивид, например, бизнес-структурами. Индивид может успешно добиваться удовлетворения своих интересов, но тем не менее оставаться неудовлетворенным собственной жизнью. Ибо смысл жизни и интерес — это совершенно разные вещи. Можно удовлетворить интерес, быть успешным в карьере, но остаться недовольным жизнью, не иметь *смысла и формы жизни*. (Чрезвычайно популярен в социологии ныне тезис Макса Вебера о соотношении пуританской этики и духа капитализма. Если согласиться с веберовским рассуждением о том, что капиталистическая мотивация у членом протестантских конфессий диктовалась не эгоистическим расчетом, а ощущением религиозного долга, можно сказать, что у кальвинистов, которые, собственно и были первыми «капиталистами по духу», имелись налицо и интересы, и смысл и форма жизни. Можно сказать так: долг определял смысл жизни, образ жизни определял ее форму.)

Итак, наличие слабых связей создает разрывы во взаимодействиях и, соответственно, ощущение обретаемой свободы, вследствие чего индивид задается вопросом: кто Я? Как пишет уже цитированный выше Норберт Болц, каждое утро, проснувшись, я восстанавливаю собственную идентичность: кто я? где я? почему здесь? Какова ситуация: в семье, в городе, в стране, в мире? Ответив на все эти вопросы, я, можно сказать, начну контролировать ситуацию¹. На первый взгляд, ситуация выглядит немножко даже анекдотичной: это надо же — впасть в такое самозабвение, — напился, что ли, до такой степени? — чтобы не понимать не только, где ты проснулся и почему, но и кто ты такой! Но если вдуматься, то поймешь, что каждый раз, просыпаясь, ты меняешь не просто своего рода «агрегатное состояние» сон — бодрствование (как пар — вода), но и реальность, в которой пребываешь.

У австрийского феноменолога Альфреда Шюца имелась концепция конечных областей реальности, о которой авто-

¹ Bolz N. Profit für alle. S.39.

ру настоящей работы уже приходилось писать¹. Основатель социальной феноменологии А. Шюц считал верховной реальностью (paramount reality) реальность повседневной жизни. Ее «преимущества» по сравнению с другими сферами человеческого опыта, которые он называл конечными областями значений (finite provinces of meaning), он видел в ее предметно-телесной закреплённости, которой эти иные, конечные области значений и обладали. Это такие сферы, как религия, сон, игра, научное теоретизирование, художественное творчество, мир душевной болезни и т.п. Он определял эти области как конечные, потому что они замкнуты в себе, и плавный, незаметный переход из одной области в другую невозможен: для перехода требуется определенное усилие и предполагается своего рода смысловой скачок. Например, переход от увлекательного романа или захватывающего кинофильма к реалиям повседневной жизни требует некоторого усилия, заключающегося в переориентации нашего восприятия на «иную» реальность. Религиозный опыт также резко отличается от опыта повседневности и переход от одного к другому требует определенной душевной и эмоциональной перестройки. То же можно сказать и о других случаях.

Значения фактов, вещей, явлений в каждой из этих сфер значений образуют целостную систему. Одна и та же вещь, например лепешка из пресного теста, имеет разные значения в религии, в науке, в повседневной жизни. В каждой из названных сфер ее значение входит в целостную, относительно замкнутую систему значений. Эти системы относительно мало пересекаются, поэтому соответствующие сферы опыта и названы конечными областями значений. Но я бы предпочел именовать их *мирами опыта*: мир сна, мир игры, мир науки, мир повседневности и т.д.

Возникает вопрос: как можно сопоставить, скажем, сон и повседневность? В повседневной жизни все реально, мы имеем дело с настоящими предметами, а во сне все снится, колеблется и ускользает и совсем растворяется в повседнев-

¹ *Ионин Л.Г.* Две реальности «Мастера и Маргариты» // Вопросы философии. 1990. № 2.

ности, когда человек проснулся. Или: как сопоставить сказку и повседневность? В сказке есть и Кощей Бессмертный, и Конек-Горбунок, и ковер-самолет — фиктивные, воображенные существа и предметы, а в повседневности нас окружают реальные, объективные вещи, так сказать, данные нам в ощущении. Так чем же нужно руководствоваться, сопоставляя эти конечные области значений?

Дело в том, что, рассуждая о конечных областях значений, мы не затрагиваем вопрос об объективном существовании фактов и явлений в данных областях. И у нас есть полное право на это. В этом и состоит специфика феноменологического подхода. Ведь речь идет не о том, что объективно, а что не объективно; и в одном, и другом, и в третьем, и в пятом случае мы имеем дело со сферами *опыта*. А все, что нам известно о мире, мы знаем из нашего опыта. Но в качестве содержания нашего опыта Конек-Горбунок существует, так же как стул, хотя и не так же. И в конечном счете невозможно доказать, что на самом деле стул существует, а Конек — нет. Если я скажу, что видел и трогал стул, и даже сидел на нем, а Конька не видел и не трогал, то это глупо: мало ли чего я не видел и не трогал, каракатицу, например, но я ведь не утверждаю, что каракатица не существует.

Эти «философские тонкости» помогают нам понять, как отличить мир повседневности от других миров опыта. Во всех случаях человек имеет дело с опытом, но в качестве неотъемлемой части опыта повседневности выступает переживание объективного существования вещей и явлений — то, чего, как правило, нет в других мирах опыта: в сказке и мифе, во сне, в игре, в науке (например, идеальной прямой в реальности не существует), в искусстве и т.д. По мнению Шюца, именно это качество опыта повседневности — телесно-предметное переживание реальности, ее вещей и предметов — и составляет ее преимущество по сравнению с другими конечными областями значений. Поэтому, говорил он, повседневность и является «верховой реальностью». Человек живет и трудится в ней по преимуществу и, отлетая мыслью в те или иные сферы, всегда и неизбежно возвращается в мир повседневности: «Пока не требует поэта // К священной жертве Аполлон, // В

заботах суетного света // Он малодушно погружен...» Точно так же поэт возвращается к этим заботам, и принеся жертву Аполлону.

Верховная власть повседневности обеспечивается именно связью повседневных дел и забот с физической телесностью действующего индивида.

Именно в этом смысле Н.Большц и задает все эти приведенные выше вопросы. Задавая их себе, человек переходит через порог между сном и явью как различными сферами опыта. Получается так, что человек каждое утро как бы находит себя заново. И это нахождение себя заново, собственно говоря, и означает, что человек совершает *самоидентификацию*. Он ищет и находит — каждое утро! — собственную идентичность. Это очень значимый и очень, если можно так выразиться, обширный процесс. Ведь сюда входят: перечень всех ролей, которые человек исполняет на данный момент своей жизни, отношения с партнерами, знакомыми, друзьями, возлюбленными и т.д., то есть со всеми, с кем приходится взаимодействовать, перечень всех целей и задач, которые человек должен достичь и которые должен выполнить, характеристики ситуаций, с которыми он сталкивается и в которые попадает или может попасть при решении этих задач и достижении этих целей, трудности, с этим связанные, и опасности, которые при этом грозят или могут грозить и т.д. и т.п. Разумеется, не все они находятся на переднем плане сознания, некоторые воспринимаются и осознаются очень четко, другие смутнее и находятся на втором плане, третьи еще глубже. Но все они связаны друг с другом и при необходимости могут быть актуализированы. В некотором смысле такую ситуацию можно сравнить с загрузкой компьютера: человек просыпается и «загружается» более или менее быстро, восстанавливая свое рабочее состояние, из которого вышел, засыпая. Из «офлайна» сна он возвращается в «онлайн» состояния бодрствования.

Но аналогия с компьютером очень условна. При переходе от сна к бодрствованию имеют место гораздо более сложные процессы. Во-первых, как показано выше, сон — это не офлайн: мы не уходим из опыта, мы просто пребываем в другом модусе опыта — в одной из конечных областей реаль-

ности, по Шюцу; это другой онлайн (интересны его характеристики, но здесь, к сожалению, нет возможности рассуждать об этом подробнее). Во-вторых, каждый новый день дает новую конфигурацию связей и взаимоотношений (тех, что перечислены выше, и других, неназванных), более того, иногда бывает так, что сон (сны) сам в силу того, что он является одной из форм опыта, «переформатирует» наше сознание, и мы просыпается, обогащенные опытом пребывания в иной «конечной области значений»¹. Есть и другие различия, но на данный момент этого нам достаточно. Оказывается так, что «загружаясь» утром, мы осуществляем идентификацию, то есть обнаруживаем и восстанавливаем нашу идентичность, причем не какую-то ее малую часть, учитывающую, скажем, то, что произошло от предыдущего утра (предыдущего просыпания) до нынешнего, а всю нашу историю целиком от рождения до нынешнего мгновения, ибо это и есть идентичность. Если опять же прибегнуть к компьютерной аналогии, поутру загружается весь жесткий диск нашего сознания целиком, хотя, в отличие от компьютера, за прошлый день, а иногда и за прошлую ночь он был в большей или меньшей степени переформатирован. Таким образом получают свое оправдание соображения, высказанные выше: как ни удивительным это может показаться на первый взгляд, человек ежедневно создает, восстанавливает, выстраивает, организует, «загружает», короче говоря, идентифицирует себя заново.

Более того, идентификация оказывается вообще постоянным и непрерывным процессом. Этому, в частности, посвящены книги Ирвинга Гофмана. «Представление себя другим в повседневной жизни»² (не как название книги, а как реальная форма поведения) — это есть, собственно говоря, демонстрация собственной идентичности, то есть идентификация. Поскольку это происходит в человеческой жизни, как показывает Гофман, постоянно и безостановочно, мы имеем дело с постоянным «точечным» процессом идентификации (точечным,

¹ См.: *Ионин Л.Г.* Парадоксальный сон // *Ионин Л.Г.* Парадоксальный сон. Статьи и эссе. М.: Логос, 2005. С.11-32.

² *Гофман И.* Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Директмедиа Паблишинг, 2007.

поскольку этот процесс дискретен, то есть связан с ситуациями, требующими идентификации, а не все жизненные ситуации таковы, хотя большинство из них именно таковы). Кроме того, в описываемых Гофманом процессах важен *демонстрационный*, то есть, в нашей терминологии, *инсценировочный* характер идентификации. Мы постоянно инсценируем себя, и если другие люди реагируют так, как мы ожидаем, то есть отвечают нам именно теми действиями, которые мы и хотим побудить своей инсценировкой, наша идентификация подтверждается и укрепляется. Это, кстати, один из важнейших моментов становления групп меньшинств, хотя здесь еще предполагается переход от индивидуальной к групповой идентификации, о которой речь еще пойдет далее в настоящей главе. Вообще же инсценирование идентичности — это один из решающих пунктов ее, идентичности, становления. Подробнее об этом мы будем говорить в последующих главах, в частности, в разделе «Инсценирование меньшинств» в третьей главе.

Пока же остановимся на возможностях инсценирования человеком самого себя в интернете. Интернет — это пространство инсценирования, по своим возможностям бесконечно превосходящее пространство обыденной жизни. В виртуальном мире человек абсолютно свободен, поскольку над ним не властны многочисленные физические, антропологические, анатомические, социальные и все прочие (иногда, к сожалению, и нравственные) ограничения, абсолютно непреодолимые в условиях нормальной жизни «в реале». Человек может забыть о своей животной, «тварной» природе. Компьютерные фрики иногда называют тело *wetware*, это третье обстоятельство виртуальной коммуникации, но только в отличие от первых двух — *hardware* и *software* — оно не помогает, а только мешает при навигации в виртуальных мирах. Действительно, в виртуальной реальности ни возраст тела, ни пол, ни прочие характеристики не имеют значения. Место человека, который во всех его не условных, а вполне реальных проявлениях является субъектом коммуникации в реальной жизни (что весьма и весьма ограничивает как численность и характер потенциальных партнеров, так и характер коммуницируемого контента), занимает *аватар*. Аватар — это не то, что на жаргоне зовут ава-

таркой. Аватар — это форма воплощения, или явления, божества. Древние боги, как известно, часто спускались на землю, выбирая себе любое тело, какое пожелают. Зевс совокуплялся с земными женщинами, являясь им то быком (Европа), то лебедем (Леда), то золотым дождем (Даная), это, можно сказать, его аватары, но это будет переносом значения слова из индуистской философии, где аватары — воплощения бога Вишны. Индуистское название стало сегодня снова актуальным, теперь уже как явление человека в виртуальном мире. Как боги в мир, так сходят люди в киберпространство, чтобы подыскать там себе какое угодно тело и какого угодно партнера. В виртуальных мирах каждый сам создает версию своего Я. Каждый *идентифицирует* себя, как хочет. Жизнь в виде героя романа, собственного романа, эстетизация действительности, воплощение любой фантазии — киберпространство делает все это технически возможным. А еще это возможность скрыться под маской, очиститься, стать в виртуальной реальности сильнее, красивее, беззаботнее, свободнее, то есть вообще лучше, чем ты есть в реальной жизни. Мы еще вернемся к рассмотрению виртуальных идентичностей далее, особенно в разделе о виртуальных сообществах в четвертой главе.

Получается так, что интернет-образ, или аватар — это идеальная модель индивидуальной идентификации. В этом случае интернет — идеальная среда индивидуалистического существования. Здесь просматривается парадоксальная ситуация: интернет — это самый демократичный медиум, здесь нет иерархий, нет цензуры, нет правил приема, нет ограничений доступа (кроме тех, что диктуют сами участники коммуникации по отношению к собственному контенту) и других подобных условий, ограничивающих свободу выбора, что означает, собственно, что *в интернете все равны*. И в то же время *интернет индивидуалистичен*: интернет-существование, как мы сказали, это идеальная модель индивидуалистического существования.

Имеет смысл в таком случае разобраться, в чем заключается индивидуализм интернета, то есть, что, собственно, выбирают для себя пользователи, выбирая себе аватар. Сразу ясно, что речь идет не о вещах, вещи ищут в реале. Если речь идет о

покупках в интернете, то интернет здесь просто орудие коммуникации — посредник, и не более того. Человек ищет и не идеи, идеи тоже можно обрести в реале — в книгах, в общении с другими людьми. Если речь идет о виртуальных книгах и общении через интернет, то здесь интернет тоже — не более, чем посредник. Так что же человек ищет, являясь под аватаром, или, если выразиться иначе, что он выбирает, выбирая себе аватар? Отвечаю: он выбирает *себя*, собственное Я.

Выбор желания

Цитированный выше Н.Болц говорит о двух типах «индивидуалистического желания». Это желания, относящиеся к самому себе как к индивиду, стремящемуся быть особенным и ни на кого не похожим. Так вот, первый тип — это желание быть не похожим на других, то есть желание *быть не таким, как другие*. Такое желание удовлетворяется, в частности, модой. Конечно, мода преходяща, и любой, кто следует даже новейшей моде, по мере ее распространения и, соответственно, старения становится похожим на других. Именно поэтому появляется новая мода, и этот же процесс повторяется вновь и вновь. Это тот самый парадоксальный процесс вечного возвращения нового, о котором мы говорили, рассматривая концепцию модерна, представленную у В.Беньямина. В общем, благодаря моде желание быть не таким, как другие, удовлетворяется на более или менее постоянной основе.

Но есть и индивидуалистическое желание другого типа, которое Болц называет желанием второго порядка¹. Оно состоит в том, что я хочу *быть не таким, каков я есть*. Если выразиться иначе: я желаю иметь другие желания. Еще иначе: я хочу желать поверх границы моих желаний. То есть не мой выбор воплощается в моих желаниях, а мои желания являются предметом моего выбора. Это в некотором роде высшая степень рефлексивного индивидуализма. Я ищу не что-то, что отличало бы меня от других, я ищу что-то, что будет отличать меня от

¹ Bolz N. Profit für alle. S.42.

меня самого. Именно это и происходит, когда я выбираю себе аватар, то есть выбираю, кем мне явиться в этом мире.

Мы сказали, что интернет — это идеальная модель такого индивидуалистического существования. Но и в реальной действительности имеются возможности осуществления этих вот желаний второго порядка. Это выбор *стиля жизни*.

Последнее понятие нуждается в некотором прояснении. Хотя оно отражает довольно глубокую теоретическую традицию, наиболее часто оно стало применяться в социологической литературе уже в XX веке, прежде всего в связи с веберовским понятием *Lebensführung*, что можно перевести либо описательно как способ ведения жизни, способ организации жизни, либо как жизненный стиль¹. Вебер не дал его точного определения, оно было несколько расплывчатым и не относилось к числу основных категорий понимающей социологии. Тем не менее с помощью этого понятия можно было довольно точно схватывать содержание таких стилей жизни, как традиционалистский или капиталистический (в веберовском понимании). Впоследствии в работах по социологии религии Вебер выделил принципиальные факторы, конституирующие жизненные стили: религиозную этику и содержащиеся в ней явные или латентные правила интерпретации и оценки жизненных феноменов, а также институциональные образования, характерные для доминирующих групп и способствующие воспроизведению определенного типа личностей.

Понятие жизненного стиля занимало значительное место в работах двух других классиков социологии — Торстейна Веблена и Георга Зиммеля. Экономист и социолог Т.Веблен в своей знаменитой книге «Теория праздного класса» обратил внимание на демонстративные аспекты жизненного стиля, которые должны символизировать жизненный успех и принадлежность к избранному слою, сословию, группе, племени. По словам Веблена, в архаических обществах, в которых важную роль играла война, таким символом была демонстрация физической силы; в традиционных земледельческих обще-

¹ Müller H.-P. Sozialstruktur und Lebensstile. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. S.371.

ствах, где сельскохозяйственные работы требовали огромных сил и прилежания, принадлежность к избранным проявлялась посредством «демонстративного досуга», позже, в наше время — путем «демонстративного потребления». Для нас здесь в связи с понятием инсценировочного поведения весьма важен упор Веблена на демонстративный аспект физической мощи и, соответственно, досуга или потребления. Веблен же таким образом прояснял связь жизненного стиля с разными формами социального и экономического неравенства.

Но гораздо более важным для нас является интерпретация понятия «жизненный стиль» в работах Зиммеля. Главной целью размышлений Зиммеля в этом отношении было выяснение специфики современного стиля и его сравнение с традиционным, докапиталистическим. В «Философии денег» он определяет жизненный стиль как «таинственное тождество формы внешних и внутренних проявлений», которое возникает из человеческого стремления к обретению идентичности, то есть стремления «стать законченным целым, образом, имеющим собственный центр, посредством которого все элементы его бытия и деятельности обретали бы единый и объединяющий их смысл»¹.

Зиммель считал, что для современного жизненного стиля характерен нарастающий разрыв, разъединение объективной и субъективной культуры. Объективная культура становится все богаче, субъективная все беднее. Сравнивая современную ситуацию с ситуацией столетней давности, Зиммель показывает, что окружающие нас и определяющие течение нашей жизни вещи: машины, инструменты, продукты науки и техники, точно так же как идеальные культурные продукты: произведения искусства, выразительные возможности языка — стали богаче, разнообразнее, изощреннее. Однако отсутствует прогресс индивидуальной культуры, даже в высших, эталонных слоях; наоборот, налицо ее падение.

Другая черта современной жизни, особенно важная для нашего анализа, — это, по Зиммелю, прогрессирующая стилевая дифференциация культуры. Он обращает внимание

¹ *Simmel G. Philosophie des Geldes. 8. Aufl. Berlin: Dunker & Humblot, 1987. S.563.*

на повседневность нашей жизни, на стилевое многообразие окружающих нас предметов: архитектуры зданий, оформления книг и прочее. По словам Зиммеля, ренессанс соседствует с ориентальным стилем, барокко — с ампиром, стиль префаэлитов — со строгим функционализмом.

Он так объясняет это стилевое многообразие: если каждый стиль — это как бы самостоятельный «язык», то, зная один-единственный стиль, «в терминах» которого сформирована и организована наша среда, мы не можем представить себе стиль как автономное явление, обладающее независимым существованием. Человек, говорящий на родном языке, отнюдь не воспринимает языковые закономерности как нечто, лежащее вне его субъективности, — как средство выражения, к которому он может при необходимости прибегнуть, но которое функционирует по собственным, независимым от него законам. Наоборот, такой «наивно» говорящий человек считает то, что он хочет выразить, и то, что он выражает, одним и тем же. То есть язык как таковой, язык как объективное явление может быть воспринят нами лишь тогда, когда мы знакомимся с иностранными языками.

Это рассуждение Зиммеля, приведенное так подробно, позволяет провести аналогию с соотношением традиции и стиля. Стиль имеется только там, где есть выбор, а традиция — там, где возможность выбора не осознается. По мысли Зиммеля, люди, которые знают один-единственный стиль, оформляющий всю среду их деятельности, воспринимают этот стиль как тождественный самому содержанию жизни. Если все, что они делают, о чем размышляют, естественным образом выражается в этом единственном стиле, то у них нет психологических оснований искать форму, которая не будет зависеть от содержания жизни, от выражающего свою субъективность человеческого Я. Представление о необходимости поиска такой формы возникает лишь в том случае, когда обнаруживается несколько стилей: тогда человек может отвлечься от содержания, тогда он свободен выбирать форму, которая, по его мнению, выразит это содержание наилучшим образом.

Благодаря существующей в современной культуре стилевой дифференциации, каждый индивидуальный стиль, а

значит, и стиль вообще как таковой обретает черты объективности, становится независимым от конкретных людей с их привычками, особенностями, убеждениями. Первоначальное единство субъекта и объекта, предполагавшееся фактом единства стиля, распадается в силу стиливого многообразия современной культуры. «Вместо этого,— пишет Зиммель,— перед нами целый мир экспрессивных возможностей, каждая из которых строится по собственным законам, с множеством форм, в которых выражается жизнь как целое»¹.

До сих пор бытует выражение: «Стиль — это человек». Но к обстоятельствам современной жизни, иначе говоря, к современному жизненному стилю, как он описывается Зиммелем, этот афоризм неприменим. Стиль и человек разъединились. В результате стиливой дифференциации современной культуры мир стилей, то есть мир выразительных возможностей, объективировался, обрел независимое от человека существование, лишился изначальной связи с определенностью жизни, определенностью выражаемого содержания.

Именно этот разрыв стиля жизни и жизненной определенности индивидуального существования или, иначе говоря, отрыв стиля жизни от его жизненного субстрата и есть то, что создало возможность желать желания, то есть возможность для индивида выбрать самого себя и стать не тем, кто он есть.

В настоящее время стиль жизни скорее встречает признание с точки зрения демонстрации индивидуальности, чем обладания какими-то особыми вещами или деньгами. Обладание вещами — это мода, индивидуальность человека, следующего моде, всегда в определенные моменты — в такие моменты, когда модное становится общераспространенным, — нивелируется. Обладание деньгами, которые сами по себе являются орудием абстрагирования от любого рода индивидуальных различий (об этом говорилось в разделе, посвященном модерну), так же, конечно, не может быть критерием индивидуализации. Но стиль жизни таковым быть может. Выбирая стиль жизни, я выбираю себе желания, и, таким образом, преобразовываю себя, делаюсь не только не таким,

¹ Ibid. S.523.

как другие, но и не таким, как я сам. Мода в этом помочь не может. Деньги, однако, могут сыграть важную роль в этом преобразовании, потому что лишь очень малая часть стилей жизни вообще и практически ничтожная (если вообще существующая) часть стилей, ориентированных на внимание и признание других, может быть обретаема без денег.

Здесь необходим хотя бы краткий экскурс относительно роли признания в психологии индивидуализма. Общеизвестна так называемая пирамида потребностей знаменитого психолога Абрахама Маслоу, полагавшего, что человеческие потребности можно разделить на пять основных категорий, причем удовлетворение потребностей одного уровня активизирует потребности следующего уровня. Эти пять групп таковы:

- физиологические потребности: голод, жажда, половое влечение и т. д.;
- потребности в безопасности: комфорт, постоянство условий жизни;
- социальные потребности: социальные связи, общение, привязанность, забота о другом и внимание к себе, совместная деятельность;
- потребности в престиже: самоуважение, уважение со стороны других, признание, достижение успеха и высокой оценки, служебный рост;
- духовные потребности: познание, самоактуализация, самовыражение, самоидентификация.

По мере удовлетворения первоначальных, относительно простых потребностей, все более актуальными становятся потребности более высокого уровня, но это вовсе не означает, что новая потребность приходит на место предыдущей, только когда прежняя удовлетворена полностью. Также потребности не находятся в неразрывной последовательности и не имеют фиксированных положений, как в этом схематическом перечне. Здесь отражена логика потребностей, но не последовательность их проявления и взаимообусловленность, как они происходят в реальной жизни.

Так вот, как мы уже сказали, признание сейчас приносят не вещи и не деньги, а стиль жизни. Стиль жизни, который может рассчитывать на признание, то есть способный удо-

влетворить одну из высших потребностей человека, не может быть реализован без финансовых затрат. Причем это, как правило, затраты не на вещные атрибуты стиля жизни. Представим себе стиль жизни эремита, например, писателя П., каким он был несколько лет назад. В том, что касается вещных обстоятельств, он абсолютно не затратен: темные очки, бейсболка, майка с логотипом какого-то американского университета. И все? Отнюдь не все: основные затраты должны идти на маркетинг и рекламу. А это уже много стоит. Другое дело, что для писателя подлинные маркетинг и реклама — в его книгах. Для любого другого «эремита» — это самая затратная статья стиля жизни. Знаменитый когда-то автор афоризмов Станислав Ежи Лец сказал: «Конечно, можно постараться и полететь быстрее скорости света. Но зачем — ведь никто не увидит и не оценит!». По аналогии можно заключить, что если человек избрал отшельничество как стиль жизни и рассчитывает на статус и признание, он должен тратить на рекламу и маркетинг, иначе никто не увидит и не оценит.

Так что человек «покупает» стиль жизни, покупая одновременно признание и статус. Возникает естественный вопрос: в какой степени, покупая стиль жизни, человек реально изменяется в соответствии с этим избранным стилем? То есть, действительно ли он эрemit, или только, если можно так выразиться, в какой-то степени эрemit? Или революционер? Или националист? Или любая купленная идентичность — это просто маска, более или менее тесно прилегающая к лицу, но все равно маска, а не подлинное лицо, то есть не подлинная идентичность? На этот вопрос нельзя ответить однозначно. С одной стороны, конечно, инсценировка идентичности — это изображение идентичности, хотя одновременно и проявление ее. Инсценирующий идентичность индивид всегда может сделать шаг в сторону и прокомментировать изображаемую идентичность как бы с позиции наблюдателя, как актер в театре Брехта, способный «остраненно» созерцать и комментировать своих героев. Но в то же время инсценирование — это преобразование самого себя, обретение новой идентичности. Об этом будет еще подробно говориться в разделе, посвященном инсценированию. Разумеется, человек не становится

другим сразу, сначала он изображает себя как другого, рассказывает о себе, как о другом, это инсценируемая идентичность, но постепенно она во все большей степени становится идентичностью *per se*. Желать чего-то и осуществлять эти желания как раз и означает меняться в соответствии с этим желаемым. Другое дело, что выбор желаний и, соответственно, выбор себя никогда не должен быть завершенным и окончательным. Императив современного мира идентичностей — игра в стили и одновременно независимость от каждого из них. Неожиданность стилистического самоопределения на рынке стилей и статусов высоко ценится, но она ничего не значит, если сделан окончательный выбор, и инсценировка «выродилась» в жизнь. Так, если дама С. часто меняет любовников, она инсценирует свой стиль, но когда она влюбляется и выходит замуж, она уходит с рынка (как с брачного рынка, так и с рынка стилей и статусов, причем и там, и там она была брендом). Похожая — хотя и печальная — история произошла с группой Pussy Riot: поскольку пуси попали в тюрьму, перформанс закончился, началась жизнь, причем без права выбора стиля. Pussy Riot продолжает оставаться брендом, но это лишь отзвук прошлого, когда они выйдут из тюрьмы, окажется, что бренда уже нет, что это уже история.

Креативный класс

Все эти соображения обусловлены двумя факторами. Первый — это концепция Н.Больца, сформулированная в его неоднократно цитированной здесь книге, второй — это поистине парадигматический характер происходящих на наших глазах в нашей стране процессов умножения и дифференциации жизненных форм и стилей. Особенно выразительно это проявилось в последний год в связи с выступлениями так называемого креативного класса. Эти выступления, на мой взгляд, ошибочно квалифицируются как в первую очередь политические. На самом деле это результат стилистического выбора, в основе которого лежит стремление не добиться политических изменений, а инсценировать собственную иден-

тичность, продемонстрировать собственную неповторимость, создать себя как бренд. Эти люди выбрали свои желания — желать политических изменений, и они их пожелали. И этим ограничились. Так называемый спад протестной активности обусловлен не «разочарованием» участников протеста в перспективах движения, а естественным процессом рефлексии, не позволяющем инсценировке окончательно стать жизнью. На мой взгляд, стать реальными политиками — это последнее из того, что могли бы себе пожелать как лидеры протеста, так и многие из протестовавшей массы.

Этот инсценировочный характер, эти незавершенность и принципиальная незавершаемость политического протеста — характерная черта нового среднего класса, причем не только в России. Этот класс — креативный класс, как он сам себя называет и как его стало принято называть, — реально существует. По многим причинам его нельзя называть традиционным термином интеллигенция. Прежде всего потому, что у его представителей другая работа, другие профессии и другой доход, чем у людей, традиционно относящихся к интеллигенции.

Относительно работы. Это, как правило, работа, которая приносит удовольствие и чувство внутреннего удовлетворения, она — не наказание, следующее за изгнанием из рая, не рутина, не тягостная обязанность. Для лучших представителей этого класса работа — это и есть процесс самостилизации и самореализации, такая работа служит удовлетворению потребностей, которые находятся не на низших (голод, жажда, половое влечение), а на высших (уважение, признание, самоидентификация) ступенях пирамиды Маслоу. Кроме того, эта работа — не всегда, конечно, но в идеале — свободная от ограничений по времени и по месту. Налицо ненормированный рабочий день: креативный класс не отличает по времени работу от отдыха потому, что, по сути дела, работает всегда. Далее, налицо освобождение от различия дома и места работы. Когда-то у Макса Вебера отделение офиса от дома рассматривалось как важнейшая характеристика современной организации труда. Теперь офис не отделен от дома, просто он везде, где есть интернет. Да и сам офис изменился: бумаги, папки, картотеки, шкафы, ряды телефонов, даже фиолетовые

печати — все это в прошлом. Теперь все в компьютере, вместо удостоверяющей печати — так называемая цифровая подпись, а чего нет в компьютере, то есть в удаленном доступе. Айфон — это сразу и телефон, и компьютер, и интернет. Даже рынок труда, на котором действует креативный класс выглядит по-другому, чем раньше. Это уже не рынок квалификаций или компетенций, а рынок личностей: человек, претендующий на работу, должен владеть приемами самопрезентации, маркетинга, продажи самого себя, позиционирования самого себя в сети, например, количество «френдов» в Facebook — его значимая характеристика. Он подает себя как бренд, и часто именно как бренд нужен нанимателю. Это касается и журналиста, и профессора университета, и политика в равной мере, а иногда даже может касаться и чиновника.

В общем, работа для креативного класса — главное, но, конечно, не всякая работа, а та, что может быть осуществлена в описанных выше условиях. Поэтому растет неудержимо количество новых — и высокооплачиваемых! — профессий и родов деятельности: пиарщик и джиарщик, копирайтер, промоутер, джоббер, девелопер, дистрибьютер, коучер, медиабайер (уж не говоря о такой уже старой специальности как медиа-менеджер), хедхантер и рекрутер и т.п. Университеты не успевают открывать новые программы и специализации. Таков креативный класс, из которого рекрутируются члены групп меньшинств.

По поводу этого портрета креативного класса можно сказать, что я преувеличил его, этого класса, роль и значимость, а можно сказать, что преуменьшил. Что касается преувеличения: наверное, можно было бы описать ситуацию более строго, сказать, где эти индивидуализация, стилистическая дифференциация и креативная работа наблюдаются, то есть где реально существует этот креативный класс, если не на телевизионных экранах и в виртуальном пространстве интернета — на селе или в городе, в малых или в больших городах, каков доход его представителей, в какой сфере жизни они себя проявляют, а где их, наоборот нет или они себя совсем не проявляют. Если попробовать дать такой социологический портрет креативного класса, то окажется, что он очень мало-

числен, сконцентрирован у нас в стране в основном в столицах и занят в отраслях, лишь сопровождающих реальное производство, в определенном смысле паразитирующих на нем, что, впрочем, сразу видно из перечня порождаемых новым классом специальностей: пиар, джиар, коучинг, хедхантинг, медиа-байинг и т.д. То есть его, этого класса, мало, и роль его в текущей, повседневной работе почти во всех сферах деятельности — в промышленности, экономике, образовании, здравоохранении, культуре (музеи, библиотеки и т.п.) — у нас в стране очень мала, иногда исчезающе мала.

Теперь о том, почему можно сказать, что я преуменьшил его значение. По двум причинам. Во-первых, потому, что при всей его сравнительной малочисленности креативный класс сосредоточен в столицах, где решаются и определяются судьбы тех самых промышленности, экономики, здравоохранения и т.д., и в силу этого оказывает огромное влияние на принятие и прохождение всех связанных с этими отраслями решений. Он может воздействовать на эти решения, склоняя ситуацию к своей «классовой» выгоде.

Во-вторых, в силу своей интеллектуальной и социально-психологической организации креативный класс склонен к эксперименту и инновации. В результате именно он оказывается, как правило, в авангарде всякого рода реформ. Опять же по причине своего характерного отношения к жизни он не всегда способен осознать или принять во внимание различие между эстетическим и интеллектуальным экспериментом, с одной стороны, и реальным, затрагивающим интересы больших масс людей социальным экспериментом, — с другой. То же относится и к инновациям — интеллектуальным и художественным, с одной стороны, и реальным социальным, — с другой. Обоего рода эксперименты и инновации даются креативному классу легко, потому что их ценность для него — в них самих (ценность инновации в том, что она нова), а не в их реальных результатах и последствиях. Все эти вопросы для него не жизненные, а стилистические. Более полно о реформаторах и революционерах, как о группе меньшинств, будет сказано в соответствующем разделе в четвертой главе книги.

По этим двум причинам креативный класс оказывает на общество влияние гораздо более сильное, чем можно было бы предположить, исходя из его численности и распространенности. Но есть и еще один важный для нас момент, обуславливающий влияние креативного класса. Он представляет собой, так сказать, авангард процесса индивидуализации и стилистической дифференциации, характерного, как я старался показать в этой главе, для времени позднего модерна, или постмодерна. Сам по себе это объективный процесс, основное направление которого было разъяснено Ф.Тённисом в его концепции «общности» и «общества», а затем уточнено в самого разного рода исследованиях, из которых мы особо выделили концепцию слабых и сильных связей М.Грановеттера.

Именно этот процесс и порождает меньшинства. Меньшинство — понятие не статистическое. Меньшинства возникают в процессе индивидуализации. Когда происходит распад типического, среднего, в среднем ожидаемого, возникают не только индивидуальные характеристики, но возникают и меньшинства. Когда, например, конфессия, или этнос, или пол, или досуговое поведение, или даже способ одеваться начинают проявляться в связях менее сильных, чем это характерно для «нормальной» среды (для нормы, в чем бы она ни состояла), растет вероятность того, что некоторое число индивидов начнут воспринимать себя как меньшинства в этих названных отношениях. Другими словами, еще раз: есть устойчивые, в определенном смысле традиционные связи. Лишь когда в ходе вызываемых индивидуализацией изменений происходит ослабление традиционных связей, возникает широко распространяющееся и *не относящееся только к чужакам или маргиналам* ощущение принадлежности к меньшинствам во многих аспектах жизни. Креативный класс оказывается, как уже сказано, впереди всех этих изменений потому, что именно ему свойственно улавливать происходящие ослабления традиционных связей и провоцировать их дальнейшее ослабление и распад, организуя группы меньшинств и придавая им активный и даже агрессивный характер.

Наше рассмотрение показало, что представление о модерне за время, прошедшее с возникновения этого понятия, существенно изменились. Первоначально суть его состояла в господстве принципа рациональности, противопоставлявшегося иррациональности традиционных морали, верований и институтов. Рациональность оказалось воплощенной в науке, капиталистической экономике и политической демократии. Но почти одновременно с рационалистическими концепциями модерна возникла связанная прежде всего с именем Вальтера Беньямина концепция модерна как вечного возвращения нового. Беньямин мастерски вскрыл капиталистическое сознание и обнаружил, что оно не то, что недостаточно рационально (вопреки его собственным представлениям о себе самом), но что его рациональность — это миф, легитимирующий его существование наподобие того, как мифы древних народов легитимируют свойственный им жизненный уклад.

Главной чертой этого «фантазмагорического модерна», каким увидел его Беньямин, является одержимость новизной. Он подметил еще много характерных черт: подмена опыта переживанием, рассказа — информацией, копирование как уничтожение подлинности предмета и др., — на всех этих аспектах модерна у нас еще будет причина остановиться при анализе групп меньшинств. Но, конечно, главное в его понимании модерна — это новизна как руководящий принцип осмысления и организации мира. Со времен Беньямина эти два столпа модерна, которые можно обозначить как принцип рациональности и принцип новизны шли и продолжают идти рука об руку в нашей социокультурной реальности, взаимно обуславливая и взаимно поддерживая друг друга. Но все в большей и большей степени на передний план выходит новизна. Новое становится важнее, чем рациональное. Мы стремимся получить новые вещи, новые гаджеты, например, не потому, что они функционируют лучше, чем старые, а потому, что они новы, а причастность к новому повышает наш социальный статус. Новое престижнее, чем рациональное, разумное. Одержимость новизной проникает постепенно во все сферы и области нашей жизни, становясь все более и бо-

лее важным, а иногда даже основным критерием суждения о жизни и мире.

Когда-то, примерно в середине XX столетия в мире господствовал функционализм в самом широком понимании этого термина. Престижным было то, что функционально, то есть наилучшим образом приспособлено к нашим потребностям и к среде и в этом смысле рационально, например, функциональная мебель. Функциональное было тождественно современному. Теперь все изменилось: сказать о чем-то, что это современно, значит, сказать, что это ново. А новое, как это само собой предполагается, значит, лучшее. Таким образом, констатация современности чего-либо — это уже не просто констатация, а приписывание ценности.

Отсюда следует важность и ценность институтов, которые исполняют функцию обеспечения нашего мира новизной как таковой. Это, прежде всего, *модернизация*, которая есть теперь больше, чем технический процесс: она теперь институт. Считается, что что-то модернизировать (образование, здание, фабрику, закон, пенсионную систему) — значит довести до лучшего возможного в настоящий момент состояния. Модернизация — это обновление, но не ремонт, ремонт мы уже не делаем, а делаем модернизацию, в результате которой все вокруг становится современным, то есть новым. Другой, еще более важный институт обновления — это *реформа*. Современность, в отличие от прошлых времен, для которых характерна была власть традиции, — период, когда подчеркивается важность именно изменения и развития. Поэтому представления о реформе и реформируемости входят в понятийное ядро модерна. Если новое — это самоцель, а чаще всего в наше время дело так и обстоит, то реформа не только желательна, но и необходима. Поэтому мы не вылезим из реформ, нам никогда не покончить с реформами и модернизацией. За реформой электроэнергетики пришла реформа пенсионной системы, чуть позже началась модернизация образования, потом идет здравоохранение, космос и т.д. Скоро опять придет пора реформировать электроэнергетику. То же самое с большей или меньшей интенсивностью, с большим или меньшим размахом происходит повсюду. При описании идеологии ре-

форм в разделе, посвященном реформистам и революционерам (глава IV), я пользовался, в частности, материалами немецкого журналиста и социолога Юргена Каубе. Удивительно, до какой степени его описание реформы школьного образования в Германии и психологические портреты реформаторов похожи на то, что происходит у нас. Иногда кажется, что убери фактуру (имена, места, названия дисциплин), а оставь методологию и психологию, и описания можно будет почти без изменений печатать в обеих странах

Но для нас в данный момент важнее другое: важно то, что точно так же, как люди реформируют институты, они реформируют сами себя. Об этом, собственно, и шла речь в последних двух разделах: поиск и принятие новых идентификаций — это и есть модернизация и реформирование человеком самого себя. Далее, мы постарались показать, что именно модернизация и обновление индивидов — разумеется, в общем контексте меняющихся обстоятельств модерна — ведет к появлению групп меньшинств. В следующих главах мы постараемся охарактеризовать этот процесс подробнее.

II. Индивиды, категории, группы

В конце предыдущей главы мы старались показать, как в ходе характерного для позднего модерна, или постмодерна процесса индивидуализации возникают сначала индивидуальные особенности личности, которые могут восприниматься окружающими как отклонения и которые далее оказываются основанием, по которому человек может причислить себя или быть причислен окружающими к группе меньшинств.

Нормальное и среднее

Именно в последние десятилетия происходит подъем меньшинств в разных сферах жизни, который по аналогии с названием опубликованной в 1930 г. испанским философом Х. Ортега-и-Гассетом книгой «Восстание масс» мы назвали восстанием меньшинств. Постепенно принадлежать к меньшинствам становится модой, а потом и нормой. Кроме того, относиться к меньшинствам становится престижно, потому что это ново: меньшинства только появляются в том смысле, что начинают выходить на широкую общественную арену. Еще предполагается, что меньшинства живут как-то иначе, что они не совсем такие же люди, как все остальные. И не только человек, вызывающе модно одетый, но и тот, кто несет на себе опознаваемые знаки принадлежности к меньшинству — будь это субкультурное, этническое, сексуальное или любое другое меньшинство! — ловит на себе если не завистливые, то заинтересованные взгляды окружающих, потому что эти знаки указывают на иной внутренний мир и вообще иную форму жизни, недоступную простому, среднему, нормальному индивиду.

Здесь необходимо некоторое уточнение понятий: что означают термины «простой», «средний», «нормальный». С «простым» дело вроде бы ясное. Простой — это не сложный, легко доступный, охватываемый взглядом или мыслью сразу и целиком во всех деталях, не имеющий скрытых, недоступных сразу

моментов или аспектов. Но, в таком случае, можно ли противопоставлять человека меньшинства как такового простому человеку? Ведь тот факт, что он демонстрирует несоответствие нормальному или среднему в какой-то сфере, на самом деле не усложняет организацию его личности или его жизни. Эта организация сложна в той степени и до тех пор, пока меньшинство ведет непризнанное, запрещенное, подпольное существование (как, например, гомосексуализм до его декриминализации). Признание человека меньшинства полноправным членом общества именно как человека меньшинства упрощает его жизнь и личность. Он уже такой же простой, как и любой другой простой человек. Особенности его половых практик не делают его жизнь и личность более сложными, чем у человека традиционной сексуальной ориентации.

Несколько сложнее обстоит дело с понятиями «средний» и «нормальный». Средний — понятие статистическое. Средняя величина чего-то — это обобщающая характеристика множества индивидуальных характеристик какого-то признака. При этом, как считает статистика, средняя величина должна вычисляться для совокупностей, состоящей из большого числа единиц. В этом случае индивидуальные отклонения взаимно погашаются. Если же мы говорим о среднем человеке, то мы должны отвлекаться от его индивидуальных особенностей, которые тоже статистически «взаимно погашаются».

Любопытно, что, судя по всему, впервые словосочетание «средний человек» появилось в книге «Социальная физика» (1835) бельгийского статистика Адольфа Кетле (1796—1874). По теории Кетле, «носителем всех средних качеств, которые могут встречаться у людей», является «средний человек». Этот «средний человек», воплощающий в себе все типичные, усредненные качества (физические, нравственные, интеллектуальные) данного общества, является неизменным его типом. Сохранение его поддерживается мировыми законами, над которыми человечество не властно. Всякие отклонения от «среднего человека», или, по теории Кетле, искажения этого типа, являются «ошибками природы»¹. Если перевести эти соображения

¹ URL: <<http://www.bibliotekar.ru/encSlov/17/175.htm>>.

Кетле на наш нынешний язык, то можно сказать, что отклонения от среднего типа человека противоестественны и тем более противоестественны агрессивные меньшинства, усугубляющие «ошибки природы». Но это по Кетле. Вообще же выражение «средний человек» стало означать сейчас просто среднестатистического человека (потребителя, избирателя и пр.).

Иное дело — термин «нормальный человек». Нормальный — значит соответствующий норме или действующий соответственно норме. Откуда берется норма — это совершенно другой вопрос. Норма может быть традиционной нормой (например, нормой обычая или нормой морали), а может устанавливаться законодательно, тогда это уже норма закона. Но в любом случае «нормальный» не означает «средний». Если норма, например, норма обычая или норма этикета, запрещает вытирать нос рукавом, а из десяти человек девять вытирают нос рукавом, а только один использует платок, то «средний человек» вытирает нос рукавом, а «нормальный человек» — пользуется платком.

Другое дело, что эти понятия в обыденной жизни и в обыденном языке перемешиваются, и «простой» воспринимается как «нормальный», «нормальный» как «средний» и т.д. Все это потому, что семантические поля этих терминов в обыденном языке не соответствуют этим же полям, более строго определяемым в научном языке. Действительно, ведь меня же прекрасно поймут, если я скажу, что как простой человек я вытираю нос рукавом («простой» здесь будет понят в социальном смысле — без претензии на аристократизм, простолюдин), или что как нормальный человек я вытираю нос рукавом (в смысле: мол, оставьте эти церемонии, мы же нормальные люди!).

Кроме того — и здесь таится опасная ловушка для теоретиков — норма часто складывается как *норма практики*, то есть какой-то способ действия или способ выражения начинает приобретать характер нормы именно в силу своего статистического преобладания. Так, мол, поступают все, и именно поэтому поступать так «нормально». Следующее поколение всегда будет поступать именно таким вот образом. Это путь формирования обычая и, соответственно, нормы обычая. Далее на основе обычая могут начать складываться нормы так

называемого обычного права, которые затем в процессе кодификации могут стать полноценными правовыми нормами. Так статистика может становиться нормой, среднее — нормальным, средний человек, как у Кетле, — нормальным человеком. Если пофантазировать, не трудно представить себе ситуацию, когда в результате эволюции нормирования практик будет строго предписано правилами этикета вытирать нос рукавом.

Важно, что эти противоречия и двусмысленности в понимании терминов иногда воспроизводятся и в научном языке. В следующем параграфе мы рассмотрим некоторые распространённые определения меньшинств и увидим, что, *как правило, меньшинства определяются статистически*, то есть пишут примерно так: «меньшинство — это группа, меньшая по численности..., чем...» и т.д. Причем таковы, практически, все определения меньшинств, даже те, что приводятся в документах международных организаций, ставящих своей задачей борьбу за права меньшинств. Это приводит к множеству несообразностей. Например, издавна ведется энергичная борьба за права женщин. Значит ли это, что женщины — меньшинство? Если да, то как совместить это с часто встречающимся *количественным преобладанием* женщин в обществах, в частности, таких, где вопрос о правах женщин особенно актуален? Если нет, то как объяснить, что женщины неизменно фигурируют в ситуациях борьбы за права меньшинств? Можно привести и другие примеры противоречивого характера определения меньшинств путем ссылки на статистику.

На самом деле, как уже было сказано выше, меньшинство — не статистическое понятие. *Меньшинство складывается из индивидов, демонстрирующих отклоняющееся, не соответствующее норме поведение*. Поэтому, как мы отмечали, формирование меньшинств есть следствие побуждаемого идеологией модерна и постмодерна процесса индивидуализации. *Меньшинство — это не те, кого меньше, чем других, а те, чье поведение* (или внешний облик, или способ одеваться, или сексуальная ориентация, или этническая идентификация и т.д.) *отличается от нормального*, как бы мы ни определяли понятие нормы.

В результате этих несоответствий (статистическое меньшинство и меньшинство как группа отклонения) возникает ощущение, что научные данные не могут дать полное и точное представление о реальном месте меньшинств в обществе, об их значимости и перспективах развития. Причем эта недостаточность привычного научного подхода проявляется в двух отношениях. Прежде всего — и эту сторону дела очень точно фиксирует упоминавшийся уже в первой главе немецкий исследователь Ю. Каубе¹ — статистика постоянно дает нам сведения к среднему. Это касается и социологических, и медицинских, и экономических, и демографических и любых других данных. Но возникают вопросы. Что, собственно, представляет собой это среднее? Как оно соотносится с реальным поведением? Насколько оно затушевывает реальные процессы индивидуализации и формирования меньшинств? И образуют ли эти средние норму и в этом случае играют регулирующую роль в социальном поведении, или же они — некая нематериальная цифра, пустая абстракция, за которой ничего не стоит? Если они — не норма, то есть не в состоянии регулировать общественную жизнь, то мы можем столкнуться с огромной глубиной отклонений, угрожающих стабильности общества, но самим обществом не замечаемых. Если они близки к тому, что реально происходит в обществе, имеющиеся отклонения вроде бы могут нас не тревожить. Поэтому желательно знать ответы на эти вопросы, которые только на основании статистики получить трудно.

Возьмем, к примеру, проблему гомосексуализма и однополых браков. Считается, что от поколения к поколению гомосексуалисты составляют приблизительно 2-4% от популяции. Петербургские социологи приводят данные об отношении российских граждан в однополым бракам. Приблизительно 73% их отвергают, и лишь приблизительно 10% их поддерживают². То есть средние цифры дают вполне утешительное представление

¹ Kaube J. Otto Normalabweicher. Der Aufstieg der Minderheiten. Springer: Klamphen Verlag, 2007. S.15.

² Божсков О.Б., Протасенко Т.З. Однополые браки — сюжет, который навязывается обществу. Кому-то это надо? / Социологический журнал, 2012, № 2. С. 162.

о состоянии общества в его семейно-половой сфере и о состоянии общественной морали. Но не нужно изучать прессу и специально отсматривать ТВ, чтобы увидеть, насколько реальное поведение — и отмечу: публичное, в смысле экранное, то есть в определенном смысле демонстративное поведение! — отличается от средней цифры. И это уже вселяет тревогу, и указанные петербургские социологи не без оснований подозревают, что весь этот гомосексуализм вместе с однополыми браками нам кто-то «вбрасывает» (Горбачев говорил «подбрасывают»). Ссылаясь на американский опыт, они высказывают обоснованное опасение, что через полтора-два десятилетия количество приемиющих однополые браки может достичь примерно 50%.

Тема гомосексуализма и однополых браков — лишь одна из популярных на нынешнем ТВ тем. Раньше на ТВ царила норма, а уж «за» нормой — например, в детективах, где преступление полагалось «раскрыть», — царило то самое раскрываемое, а, следовательно, искореняемое ненормальное, то есть отклонение. Теперь там отклонение господствует: вампиры, киллеры, зомби, убийства, расчленения... Печально наблюдать, как это телевизионное отклонение расширяется на все новые телевизионные жанры, то есть из триллеров постепенно переключивается в новости. Это означает, что сюжеты фильмов ужасов (расчленения, например, и массовые расстрелы) перестают быть сочиненными для щекотания нервов зрителей пугалками, а становятся реальными сюжетами жизни. Отклонения становятся жизнью.

Все это вместе есть свидетельство реального увеличения веса и ценности этнических, сексуальных, религиозных и других меньшинств.

Еще одно обстоятельство, говорящее о недостаточности средних цифр для описания состояния общества и определения перспектив развития. Дело в том, что у человека меньшинств его «меньшинственная» характеристика захватывает, как правило, лишь какую-то *одну часть или сторону его личности и его поведения*, которые в целом могут соответствовать и, как правило, в большей или меньшей степени соответствуют норме. Это «более или менее» очень важно, потому что может служить одним из главных критериев классификации меньшинств.

Первый вариант: «более». Случаи, подходящие под эту категорию, описывает Каубе. Перечисляя разновидности групп в некоторых регионах Германии, которые можно было бы назвать «умеренными» меньшинствами, он заключает: «...все эти группы от иммигрантов до фризов (через крестьян и гомосексуалов) имеют только то общее, что, являясь меньшинствами с относительно легко определяемыми и выделяемыми интересами, они сравнительно хорошо могут артикулировать свое существование и попутно организовываться; причем хорошо организовать они могут именно в той мере, в какой *за принадлежностью к меньшинству* сумеют спрятать все прочие признаки соответствующих индивидов»¹. Им это нужно, поскольку из статуса меньшинства вытекает право на поддержку и общественное внимание. Из идеи о том, что меньшинства нуждаются в защите, обязывающей государство действовать, а медиа информировать в случаях, когда меньшинства подвергаются нападению или преследованию, выросло представление о том, что меньшинства надо продвигать, помогать, способствовать им в удовлетворении их интересов. Одни поэтому стали получать поддержку медиа при устройстве, например, демонстраций и парадов, другие — помощь социального государства. Такие вот умеренные меньшинства в своем сознании и поведении близки к средней цифре, они, можно сказать, не аномичны, то есть не грозят разрушением ценностной системы общества.

Второй вариант: «менее». Речь идет о меньшинствах, личность или поведение представителей которых менее соответствует норме. Если под рубрику «более» подходят (хотя тоже в разной степени) не только новые, но и довольно традиционные группы меньшинств: по Каубе, это гомосексуалисты, крестьяне, иммигранты, фризы (этнотерриториальная группа — жители Фрисландии), то под «менее» можно записать тоталитарные секты (новые религиозные движения), группы религиозных радикалов в рамках мировых религий, воинствующие националистические и социальные движения (бойцы герильи, революционеры). Здесь личность и поведение члена групп меньшинств очень сильно отличается от нормальной для данного

¹ Kaube J. Otto Normalabweicher. S.18.

общества. В противоположность категории «умеренных меньшинств» они образуют категорию «фундаменталистов».

Что такое фундаментализм? Этот термин имеет уже достаточно богатую историю. Все знают, что он впервые появился в США в конце XIX века, когда был издан морально-теологический трактат «The Fundamentals of Christian Faith» («Основания христианской веры»). Множество членов христианских сект и деноминаций восприняли «Основания», поскольку основание, собственно, и есть фундамент, как прямое руководство по ведению частной и общественной жизни. С тех пор американские фундаменталисты оказывают огромное влияние на моральный климат, политический стиль, вообще на жизненные стили американцев.

Другой пример — разные и становящиеся все более многочисленными группы исламских фундаменталистов в арабских странах, в Африке, а также и в других странах, где имеется мусульманское население, в частности, в России. Можно сказать, что исламский фундаментализм — это религиозно-политическое и моральное движение, ставящее своей целью формирование теократического исламского государства, где доктрина, поведенческие нормы и моральные принципы ислама должны быть не просто влиятельны, а практически полностью определять и регулировать деятельность в любой сфере общественной и частной жизни.

Но я склонен считать фундаментализм понятием более широким и охватывающим большее число проявлений, чем религиозный фундаментализм. В книге «Социология культуры» я предлагал понятие «культурный фундаментализм»¹. Его можно определить как *процесс тотализации культурного стиля с его специфической доктриной, чувствами, нормами, опытом*. В принципе, любой культурный стиль может быть «фундаментализирован». Я предлагал такой пример: в одном из московских рекламных изданий было помещено следующее объявление: «Ищу комплект дверных ручек для автомобиля «Крайслер-рояль» 1939 года выпуска». Для московского рынка это весьма необычный

¹ Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000. С. 216-221.

товар. Данный факт можно рассматривать как продукт фундаменталистской установки в реализации стиля «ретро», когда любой ценой должна быть достигнута полная *аутентичность* всех элементов жизненной среды (безусловно, весьма сомнительна рациональность или целесообразность поиска подлинных дверных ручек для автомобилей выпуска 1939 года, гораздо проще и дешевле использовать дверные ручки от любой новой и легко доступной модели). В случае культурного фундаментализма индивид стремится ко все более и более *аутентичной* жизни, для чего исключает неаутентичные элементы, добивается как можно более соответствующей подлинности, максимально приближенной, а желательно полностью совпадающей с той или иной инсценируемой моделью жизненной среды и правильной, подлинной установки по отношению к жизни. Он строит вместе с партнерами по фундаменталистской группе собственную вселенную вещей, взглядов и поступков, которая в максимальной степени соответствовала бы избранной модели. Если это исламский фундаментализм, это будут вещи, мысли и способы поведения, не опосредованные долгой и сложной традицией разных школ ислама, а прямо соответствующие указаниям и поучениям пророка (как их, конечно, понимают сами фундаменталисты). Это возврат к основаниям религии.

Может существовать национальный или этнический фундаментализм, когда члены фундаменталистских групп пытаются восстановить как способы жизни, так и способы мышления своих мифических предков и начать жить их жизнью. Это тоже возврат к основаниям. Большинство так называемых тоталитарных сект носят фундаменталистский характер, ибо главным принципом членства в них является уход от извращенной жизни внешнего мира и достижение *подлинности* жизни в кругу единомышленников.

С чисто формальной точки зрения содержание традиции и лежащей в ее основе доктрины не играют роли для процесса фундаментализации. Можно легко представить себе любой религиозный фундаментализм, любой этнонациональный фундаментализм, любой культурный стиль вообще (выше я привел пример «ретроавтомобильного» фундаментализма) может быть фундаментализирован.

Повторю: содержание доктрины не играет роли в *процессе* фундаментализации. Он происходит, в принципе, единообразно для всех, самых различных фундаменталистских групп, формирующихся как группы меньшинств. Но вот с точки зрения социальных последствий деятельности этих групп доктрины и традиции, лежащие в их основе, те доктрины и традиции, которые они пытаются воплотить в своей деятельности, имеют огромное значение.

В дальнейшем мы рассмотрим обе стороны деятельности разных групп меньшинств, в том числе и фундаменталистских. В главе III речь пойдет о формальных механизмах формирования и развития групп меньшинств. В главе IV значительное внимание будет уделено именно доктринальной составляющей деятельности групп меньшинств, которая (доктрина) как раз и является тем решающим фактором, который и определяет, является ли меньшинство сравнительно безобидным с точки зрения воздействия на общество и общественную мораль, или оно несет в себе мощный заряд аномии, какой, к примеру, несли в себе диссидентские группы в Советском Союзе.

Классификация групп

В разного рода словарях имеется множество определений меньшинств, причем, как правило, они определяются как группы, характеризующиеся относительно малым числом членов. Пишется примерно так: меньшинство — это группа, насчитывающая небольшое количество индивидов (иногда говорится, что меньше половины) по сравнению с численностью всей общности. Например, в «Вики-словаре» сказано (почему-то с пометкой: *полит.*), что меньшинство — это «социальная группа, составляющая относительно небольшую долю в общем населении»¹. Это чисто количественный подход.

Тот же подход встречается на Санкт-Петербургском сайте, посвященном толерантности²: меньшинство — это «группа

¹ URL: <<http://www.ru.wiktionary.org/wiki/меньшинство>>.

² URL: <<http://www.spbtolerance.ru/archives/1067>>.

лиц, составляющая менее половины в конкретном обществе, государстве или коллективе». Далее, правда, следует не совсем понятное уточнение: «Отличается от остальных своей национальностью, языком, религией или убеждениями». На самом деле ведь меньшинство («менее половины») можно выделить и по другим признакам — цвету глаз, сексуальной ориентации или, например, профессии. Далее следует нечто совсем несуразное: «Члены меньшинства находятся в невыгодном положении по сравнению с остальными». Интересно, из чего это следует; авторы не разъясняют.

В специализированных изданиях имеются уже более тонкие разделения. В Философской энциклопедии, например, говорится об *этническом* меньшинстве: это «группа граждан, численно уступающая остальному населению государства и не занимающая господствующего положения, члены которой имеют этнические, религиозные или языковые отличия от остального населения и демонстрируют солидарное желание сохранить свое культурное своеобразие и групповую целостность»¹. Это также количественное, но при этом совершенно, как мы увидим далее, неудовлетворительное определение. Также как и у петербургских любителей толерантности, в нем содержится важное противоречие. Бывают случаи, когда группа *численно уступает*, но господствует (например, африканеры, то есть буры в Южной Африке), или же, наоборот, *численно превосходит*, но занимает подчиненное положение (автохтонные племена там же). Так кто же там являлся этническим меньшинством — белые господа или угнетенные черные? Или там, как и вообще во всем мире в колониальные времена, не было этнических меньшинств? Приведенное определение ответа не дает.

В энциклопедии всеобщей грамотности — Википедии — меньшинства выступают не как таковые, а в образе *групп меньшинств*: «Группа меньшинств — это социологическая группа, вес которой не является доминирующим среди общего населения в данном общественном и временном пространстве. Социо-

¹ Новая философская энциклопедия. Под ред. В. С. Стёпина. Т. 4. М.: Мысль. 2001

логическое меньшинство совсем не обязательно должно быть меньшинством в количественном отношении; оно может представлять группу, ущемлённую в своём социальном статусе, образовании, трудоустройстве, медицинской помощи и политических правах. Во избежание путаницы, иногда предпочитают пользоваться терминами *подчинённая группа* и *доминирующая группа* вместо *меньшинство* и *большинство*¹. Если не придирается к стилистике («в данном... временном пространстве»), то это определение можно считать более сбалансированным, чем предыдущие, но и здесь главные проблемы не решаются. Ибо термины «подчинённая группа» и «доминирующая группа», которые можно и нужно использовать в определенных обстоятельствах, как раз *нельзя* использовать *вместо* терминов меньшинство» и «большинство». Они обозначают разные и иногда совершенно не соотносящиеся друг с другом характеристики явлений.

Найдется еще множество определений, в сущности, не отличающихся от приведенных выше. Если попытаться систематизировать приведенные выше и другие подобные же определения, можно сказать так: Меньшинство, группа меньшинства: (1) в самом общем смысле обозначение относительно малочисленной по сравнению с большинством подгруппы в рамках общей группы, (2) обозначение частичной группы внутри широкой общей группы или общества, отличающейся от большинства — в смысле от «господствующей» группы — по определенным (расовым, языковым, конфессиональным) признакам, которые господствующая группа считает имеющими меньшую ценность, чем соответствующие собственные признаки. По каким конкретно признакам индивида относят к меньшинству — это определяется, как правило, ценностями и нормами, которые господствующая группа считает общезначимыми. Теми, для кого господствующее большинство есть базис идентификации (то есть считается своим), меньшинства считаются чужаками и поэтому дискриминируются.

Альтернативой могут стать определения, где на месте термина группа может стоять термин «категория». Вот определения из достаточно старого, но качественного социоло-

¹ URL: <<http://www.ru.wikipedia.org/wiki/Меньшинства>>.

гического словаря: «меньшинство — это любая имеющая отличительные характеристики расовая, религиозная или национальная группа в рамках общности, находящаяся в неблагоприятной ситуации в силу действия предрассудков или дискриминации. Термин часто используется не как технический термин и применяется по отношению скорее к категориям, чем к группам, и иногда по отношению скорее к группам большинства, чем меньшинства. Так, женщины — это не группа, а категория, и не меньшинство, а скорее большинство. Но некоторые исследователи относят их к меньшинствам, возможно, потому, что женщины испытывают дискриминацию в обществах, ориентированных на мужчин. С другой стороны, группа, занимающая привилегированное положение или не испытывающая дискриминации, но находящаяся в численном меньшинстве вряд ли будет отнесена к группам меньшинств. Так что если исходить из практики применения термина, группа меньшинства не обязательно должна составлять меньшинство или быть группой, если речь идет о категории людей, которые значительной частью населения воспринимаются как объект дискриминации»¹.

Здесь первостепенную значимость имеет термин *категория*. С определенными оговорками можно сказать, что категория — это не группа, и противопоставить категорию группе. Социальная категория — это множество личностей, которые не организованы в систему социального взаимодействия, а потому и не образуют собой группу, но просто имеют сходные социальные характеристики или статусы. Примеры — работающие женщины, плотники, тинейджеры, мужчины, женщины и т.п. Люди могут не идентифицировать себя как представителей категории, то есть могут просто не идентифицировать себя как таковые, не зная, что они относятся к этой категории. Например, существует категория лиц, имеющих четвертую группу крови, но многие из людей, имеющих четвертую группу крови, просто не знают о том, что у них четвертая группа, они вообще не знают, какая у них группа крови. Но объективно они относятся именно к этой

¹ Teodorson G.A., Teodorson A.G. A Modern Dictionary of Sociology. N.Y.: Thomas Y. Crowell Company, 1969. P. 258-259.

категории. *Категория может стать основой формирования группы* — но только при условии осознания собственной идентичности, и тем самым осознания общности, зарождения идеологии, возникновения лидеров и формирования других групповых качеств. Важно, при каких условиях и применительно к каким категориям это происходит, а при каких и применительно к каким — нет. Опыт сегодняшней жизни показывает, что нет предела причудам и фобиям, становящимся знаменем агрессивных меньшинств, но все-таки трудно предположить, что мы столкнемся с демонстрацией обладателей четвертой группы крови, требующих, скажем, представительства в парламенте, привилегий и квот в образовании и т.п. А почему, собственно, нет? В этом мы и попытаемся разобраться далее в этой главе.

Но прежде нужно сделать краткий экскурс в область социологической теории. Согласно общепринятому определению, *социальная группа* — это определенное количество индивидов, регулярно вступающих в отношения друг с другом с определенных позиций. То есть получается, что группа структурирована внутри совокупностью позиций, статусов, ролей, которые в рамках этой группы существуют. Ясно, что эти внутригрупповые отношения могут быть разной природы, разной интенсивности. Например, образования разной природы. Образование группы может быть вызвано пространственной близостью индивидов, как, например, в соседских группах. Может играть роль временной или биологический фактор. Как, например, группа сверстников или возрастных подростков. Могут быть важны содержательные основания деятельности, как, например, в профессиональных группах. Исчерпывающая классификация групп невозможна, потому что нет ни одной группы, которую можно определить исключительно *по одному критерию*. Поэтому классификаций много. Разные типы групп как бы перетекают друг в друга. То есть одну группу можно рассматривать с точки зрения такой классификации, с точки зрения другой классификации, с точки зрения третьей, и она получает различную определенность в свете разных классификаций.

Одна из важнейших классификаций социальных групп — это *классификация по уровню осознания членами группы своей*

принадлежности к группе. По этому критерию уровень осознания может быть от нуля до максимума. То есть от полного отсутствия идентификации с группой до максимума идентификации. В соответствии с этим выделяют три типа групп (иногда больше, но эти детали нас здесь не интересуют).

Первый тип — так называемые *статистические группы*, они же *категории*. Это как раз те самые категории, о которых шла речь выше. Они охватывают людей, которых объединяет какой-то общий признак. Например, как мы уже говорили, людей с определенной группой крови. Они потому именуются статистическими, что существуют как группы лишь количественно и не обладают прочими характеристиками группы, прежде всего групповой идентификацией ее членов. Сами индивиды могут не только не осознавать себя членами этой группы, они могут просто не знать, что они относятся к этой группе. Такие группы можно выделять по любому признаку. Например, группа блондинок, группа рыжих, группа брюнеток и т.д. Осознание принадлежности к этой группе мало, а может вообще отсутствовать. Людей с определенной группой крови статистически можно выявить, например, их можно выделить путем исследования, но они не обладают никакой групповой общностью, не обладают чувством групповой принадлежности, а могут даже вообще не знать об этой группе.

Большинство групп, которые выделяет государственная статистика, как раз и являются статистическими группами, или категориями, члены которых не обладают никаким уровнем групповой общности, никаким чувством принадлежности. Например, мы можем выделить группу предпринимателей в возрасте от 19 до 25 лет. Это чисто статистическая группа, никакого внутригруппового чувства принадлежности у этих людей нет. Большинство статистических групп выделяется по произвольным критериям, скажем, возрастные группы от 14 до 25 лет. Затем от 25 до 37 и т.д. Это стандартные типы выделения возрастных групп в статистике. Ясно, что лица в возрасте от 14 до 25 лет никаким чувством групповой общности не обладают. Поэтому мы говорим о них просто как о статистической группе. Статистические группы можно формировать по любому признаку: по группе крови, по цвету волос или глаз,

по тому, с какого конца разбивают яйцо, по тому, с какой ноги встают. Появятся группы: рыжие, остроконечники или тупоконечники (как у Свифта), встающие с левой ноги. Все они имеют право на существование, хотя не все имеют практический смысл. Главный признак этих групп, с точки зрения нашей классификации, в том, что люди, к ним принадлежащие, не только не обладают чувством групповой общности, но часто даже не подозревают, что к ним относятся.

Второй тип — «агрегаты». Это совокупности индивидов, которые демонстрируют время от времени общие интересы, имеют время от времени общие переживания, а потому — в отличие от статистических групп — имеют и некоторые, хотя и ограниченные, несистематические контакты друг с другом. Например, футбольные фанаты, которые собираются на играх, скажем, «Спартака», любители симфонической музыки, посещающие концерты в Консерватории, или так называемые «рассерженные горожане», встречавшиеся на демонстрациях против Путина и за честные выборы. Всегда есть нечто, что объединяет этих людей, и когда они собираются вместе, налицо общие переживания и иногда даже острое чувство единства группы, выливающееся в ощущение того, что «мы здесь власть!», что можем пойти на Кремль и нет силы, способной нас остановить. Последний комплекс чувств характерен для агрегатов политической направленности, хотя и футбольные, и музыкальные, и другие типы агрегатов демонстрируют групповые переживания похожей природы. Но во всех этих случаях возбуждение, даже сколь угодно острое, носит кратковременный характер. Групповая организация здесь отсутствует, и когда концерт, матч, митинг окончен, группа распадается. Иногда имеющие место эксцессы, как, например, драки футбольных фанатов после матча, суть формы изживания этого острого периода группового существования. В политических группах это изживание совершается в блогах.

Следующий тип — это *структурированные социальные единства, или коллективы*. Иногда их еще называют *реальными группами* в противоположность номинальным, или статистическим. Это совокупности индивидов, имеющие организацию, определенную структуру взаимодействий, сознание

общих ценностей и/или целей, сознание принадлежности к группе. К таким структурированным единствам, можно относить самые разные группы. Например, семью. Или, например, целое общество. То есть речь может идти о группах самого разного масштаба, отличие которых от категорий и агрегатов состоит в том, что они имеют, во-первых, устойчивую структуру, во-вторых, не менее устойчивое сознание общности. К ним относятся не только «органически» возникшие группы, такие, как семья или общество, но и сознательно, намеренно организованные социальные единства. Это организации, рабочие группы, команды, партии, социальные движения, наконец. Их называют иногда *целевыми группами*.

Эти три типа групп можно расположить в континууме от полного отсутствия группового единства, групповой структуры, осознания принадлежности к группе до максимальной организованности, наличия жесткой структуры, наличия сознания принадлежности к группе.

Класс в себе и класс для себя

Кому нужна эта приведенная в предыдущем разделе классификация, и чему она может служить? Может показаться, что все это чистая схоластика. На самом деле за этими подразделениями таится глубокий, не только теоретический, но и практический смысл. Нам здесь важен социально-политический смысл этих представлений. И в этой связи приходится вспомнить, что такое «класс в себе» и чем он отличается от «класса для себя». Именно вспомнить, потому что в советское время эти парные понятия входили в обязательное «меню» политического и социального знания, а в наше время, если иногда и вспоминаются, то как пример советско-марксистского «буквоедства и начетничества».

Как известно, Карл Маркс понимал под классами такие социальные группы, которые различаются по их отношению к средствам производства. Различная форма собственности на средства производства и, главное, наличие или отсутствие этой собственности являются, по Марксу, основными крите-

риями классовообразования. Но этих *объективных* критериев еще недостаточно для того, чтобы говорить о классе в полном смысле слова. Это еще *класс в себе*. Класс в полном смысле, по Марксу, — это *класс для себя*, то есть класс, осознавший себя как особую социальную группу со своими собственными интересами, противостоящую другим группам. Противостояние, оппозиция данной социальной группы определенной другой группе — это один из важных признаков класса. Такое противостояние может играть мобилизующую роль, превращая класс в себе в класс для себя, другими словами, диффузно и рассеянно существующих индивидов в целенаправленно действующую боевую организацию. Еще одним важнейшим признаком класса является классовое самосознание. Наиболее адекватной формой выражения классового самосознания является, полагал Маркс, политическая партия.

Итак, в рамках марксистской социологии социальный класс в себе — это класс, который не осознает общности своих интересов и свои исторические цели. А класс для себя — это класс, осознавший свое место в истории, свою историческую роль и вступивший в борьбу с другими классами в ходе осуществления этой роли. Соотнесем эти марксистские представления с тем, что сказано выше о классификации групп по степени осознания ее членами своей групповой идентичности. Получается, с точки зрения этой классификации, что Марксов *класс в себе* — это рабочий класс как *статистическая группа или категория*. В переводе на язык обыденности это выглядит так: есть некая совокупность людей, ведущих диффузное существование, рассеянных по городам и странам, все они работают на фабриках, ведут одинаковый образ жизни, и при этом не осознают того, что они принадлежат к одному классу — пролетариату, которому предстоит выполнение великой исторической миссии.

Появляется марксизм, нашедший в пролетариате класс, которому суждено осуществить историческую задачу. Марксисты начинают пролетарскую пропаганду, начинают «вносить» в пролетариат революционное сознание, выходят газеты, идет организационная работа по объединению рабочих всех стран для совершения социалистической революции. Возникает пролетарский интернационализм, цель которо-

го выразил лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!». В 1847 г. в Лондоне была создана тайная революционная организация Союз коммунистов, ставшая предечей огромного числа коммунистических и социалистических партий по всему миру. Вскоре возникло объединение партий — Международное товарищество трудящихся, затем Коммунистический интернационал с исполкомом в Москве, ставший организующим центром международного рабочего движения. Это были *боевые* организации трудящихся всего мира.

Так появилась *организация*. Так появился *класс для себя*. А это и есть то, что мы определили как сознательно созданное социальное единство, обладающее организацией, своим сознанием и всеми прочими признаками целевой группы. Но главным здесь была высочайшая степень идентификации членов группы с ее, группы ценностями и целями.

Но самое интересное в том, что, по существу, это те же самые люди. Это те же самые человеческие лица, что некоторое время назад в совокупности представляли собой *категорию*, то есть статистическую группу, которая ни на что не в состоянии воздействовать даже в индивидуальном, не то что во всемирно-историческом масштабе. А теперь эти люди представляют собой организованную социальную группу, которая поставила себе целью ни больше ни меньше, как изменить ход мировой истории. И надо отдать ей должное, она изменила ход мировой истории. Вот в чем отличие класса в себе от класса для себя.

Разумеется, были и групповые действия иного рода — действия *агрегатов*, например, что проявлялось в рабочих бунтах, стихийных стачках и т.п. Но это трактовалось как переходные формы на пути к организованной деятельности.

Что, кроме наличия общих ценностей и целей отличает коллектив от категории, или, скажем проще, группу от категории. (1) В группе господствует сознание взаимозависимости, принадлежности к группе. Это даже не столько сознание, сколько чувство, потому что речь идет не столько о функциональной, сколько об эмоциональной зависимости. Иногда это называется корпоративным чувством. (2) В группе существует специфическая нормативная структура. Когда возникает нормативная структура, возникает и конформное по отношению к группе и,

соответственно, отклоняющееся поведение. (3) Формируется ролевая структура. Существуют весьма сложно организованные группы, наряду с которыми встречаются крайне слабо связанные образования, соответственно, возникают разные типы структур. (4) Формируются структурные иерархии. Возникает система статусов, система власти, система авторитетов. (5) Складываются групповые границы, например, правила приема в группу и, соответственно, правила исключения. (6) Возникают групповые символы (флаги, эмблемы и т.п.). (7) Формируется групповое владение. Этим не исчерпываются признаки группы как организованного социального единства, но этих признаков, в принципе, оказывается достаточно для описания специфики той или иной социальной группы. Это аналитический аппарат описания групп. В предыдущем разделе мы уже частично использовали его для описания групп меньшинств.

Проследивая процесс превращения пролетариата из класса в себе в класс для себя и «конвертируя» при этом «класс в себе» в «социальную категорию», а «класс для себя» — в «социальную группу», мы решали две задачи, крайне важные с точки зрения нашего дальнейшего исследования. Во-первых, мы пытались достигнуть некоторого прояснения самой категории меньшинства. Как показано выше, в определениях понятия меньшинства много путаницы, к тому же и термин «социальная группа» употребляется часто неточно и некритично. Под группой меньшинств иногда понимается просто малое — по сравнению с некоторым большим — количество индивидов, что, конечно же, не является конститутивным признаком группы вообще, а тем более группы меньшинств. В результате воцаряется настоящая путаница в понятиях, когда вместо меньшинства предлагается говорить угнетаемые, дискриминируемые и т.п., а под большинством понимать угнетателей. В результате возникает парадокс: получается так, что меньшинством приходится считать тех, кого больше, а большинством — тех, кого меньше. И это не как в истории российских партий, когда «большевики» оказывались в меньшинстве, а «меньшевики» — в большинстве, здесь — логический абсурд. Как показывает наше рассмотрение, меньшинства можно и нужно понимать двояко. С одной стороны, *меньшинство* —

это социальная категория, и в этом смысле его можно определить количественно, как совокупность индивидов, имеющих определенный специфический признак и количественно уступающих совокупности индивидов, не имеющих этого признака. Это и меньшинство голосовавших против решения, которое было принято, и национальное меньшинство, уступающее количественно так называемой титульной нации, или, например, рыжие, или зоофилы (пока что не ставшие группой меньшинств, но, возможно, намеревающиеся стать; см. об этом в главе IV).

С другой стороны, *меньшинство — это социальная группа, для членов которой характерна высокая степень групповой идентификации, наличие групповых ценностей и целей и прочие признаки социальной, а конкретнее, целевой группы* (как они перечислены выше). В дальнейшем изложении, говоря о группах меньшинств, мы будем иметь в виду именно меньшинства в качестве социальных групп, как они здесь охарактеризованы. Если же речь пойдет о меньшинствах как социальных категориях, то об этом будет сказано особо.

Вторая задача, которую мы стремились решить, прослеживая, пусть даже в самых общих чертах, превращение Марковского класса в себе в класс для себя, — это выстроить, предложить *парадигму* анализа становления и функционирования групп меньшинств, представляющих сегодня все более и более влиятельных агентов политики. История пролетариата как носителя мировой революции — это блестящий пример становления и борьбы аналогичной агрессивной группы, сравнение с которой позволяет кое-что понять в современном восстании меньшинств.

В развитие этой темы необходимо попытаться ответить еще на два серьезнейших и глубочайших вопроса, возникающих при рассмотрении истории превращения класса в себе в класс для себя. Для начала нужно даже не столько попытаться на них ответить, сколько попытаться их сформулировать. Состоят они, если выразить дело совсем просто, в следующем. *Первый вопрос:* стоит ли за всеми подымающими голову меньшинствами какая-то единая агрессивная идеология, побуждающая их ко все более энергичному профилированию собственной социальной (национальной, этнической, сексуальной, вообще все равно какой природы) идентичности или

же каждое из меньшинств располагает собственным партикулярным идейным комплексом, своего рода «энергизирующим мифом»? Соответственно, если мы принимаем решение в пользу универсальной идеологии восстания меньшинств, то надо будет определять, что это за идеология. И *второй* важнейший вопрос: откуда группы меньшинств берут свою агрессивную политическую идеологию? Вариантов ответа три: (1) она складывается сама собой, стихийно в широких народных массах гомосексуалистов, сектантов, реформаторов, националистов, революционеров и т.д., (2) она сознательно и целенаправленно вырабатывается группами идеологов, своего рода меньшинствами внутри меньшинств, (3) она вносится в массы меньшинств извне, внешними по отношению к самим меньшинствам группами и силами, благодаря чему сами меньшинства превращаются в агентов действия этих сил.

Этот второй вопрос очень остро стоял в марксизме. Все время существования марксистского учения не прекращалась довольно острая теоретическая дискуссия о том, формируется ли соответствующая идеология стихийно или она должна быть «внесена» в рабочее движение кругами развитых интеллектуалов. Рабочее движение само по себе оказалось неспособным пойти дальше осознания собственных экономических интересов, то есть рабочие способны были устраивать стачки с требованием повышения зарплаты, улучшения условий труда и т.п., но никак не способны были ставить перед собой стратегические цели, состоящие в движении к социалистической революции. Деятельность марксистов в отдельных рабочих кружках в силу ее неизбежной ограниченности не приносила желаемых результатов. Требовалась массовое распропагандирование рабочих; это называлось «соединением марксизма с рабочим движением». Стихийное, то есть в некотором смысле безголовое, инстинктивное стремление пролетариата к улучшению условий собственного существования должны были быть снабжено своего рода «наводящей головкой», которая бы направила все это могучее стремление к стратегически правильной цели. Как пишет современный исследователь, «назрела острая необходимость соединения марксизма с рабочим движением. Социал-демократы пони-

мали, что кружки при всей их немалой для условий Российской империи распространенности не могли оказать значительного влияния на пролетарские массы страны — сама форма кружковой, фактически индивидуальной, работы не позволяла это сделать. Следовательно, не могла быть решена и главная задача социал-демократии — *внесение социалистического сознания в рабочие массы*. Чтобы соответствовать росту рабочего движения, необходимо было перейти от индивидуальной пропаганды в кружках к агитации в массах. На этом особенно настаивал В.И. Ленин, который на том этапе развития русской социал-демократии предложил объединить усилия всех марксистских кружков столицы для успешного осуществления работ на этом направлении. Так возник «Союз борьбы за освобождение рабочего класса», деятельность которого позволила перейти к работе в массах более-менее организованно и продуманно»¹ [Курсив мой — Л.И.].

«Союз борьбы за освобождение рабочего класса» стал предтечей Российской социал-демократической рабочей партии (РСДРП), то есть оказался этапом на пути организационного становления коммунистического рабочего движения в России.

Чтобы четче продемонстрировать задачи и процедуры «внесения» правильной идеологии в массовое сознание, можно посмотреть, какие задачи ставились в этом отношении применительно к кооперативному движению, например, в «Проекте резолюции о кооперативах российской с.-д. делегации Копенгагенского конгресса»². Подготовленная В.И. Лениным резолюция исходит из того, что кооперативы, не будучи организациями непосредственной борьбы с капиталом, способны порождать и порождают иллюзии, будто они являются средством решения социального вопроса. На самом деле решение социального вопроса, то есть освобождение рабочего класса, может быть достигнуто только на пути социализма и классовой борьбы, на каковой путь рабочее движение может быть направлено только усилиями «авангарда рабочего

¹ Сокольский Л. Как большевики начинали работать с пролетарскими массами / Рабочий путь. Коммунистическое рабочее движение — <http://work-way.com/?p=540>

² Копенгагенский конгресс II Интернационала состоялся в 1910 году.

класса» — социалистической партии. «Конгресс призывает поэтому рабочих всех стран а) вступать в пролетарские кооперативные общества и всесторонне содействовать их развитию, направляя их организацию в строго демократическом духе...; б) неустанной социалистической пропагандой и агитацией внутри союза содействовать распространению идей классовой борьбы и социализма среди рабочих масс; в) по мере роста социалистического сознания в кооперативах завязывать и укреплять органические связи между кооперативами и партией социалистов, а также профессиональными союзами...»¹.

Такая позиция была присуща радикальному марксизму ленинского направления, в большинстве же тогдашних развитых стран Европы и в США преобладал умеренный социал-демократический вариант марксизма, согласно которому пролетариат считается самодостаточным субъектом истории и коммунистических преобразований, и нет необходимости в особом «авангарде», в особой группе «марксистских интеллектуалов», или, как иногда говорят, «марксистских жрецов», вносящих в пролетарские массы социалистическое сознание. Если взглянуть на эти позиции с точки зрения сформулированных выше трех ответов на вопрос, откуда группы меньшинств берут свою агрессивную политическую идеологию, можно сказать, что умеренный марксизм социал-демократического типа формирует свой подход в духе выделенного выше *первого* ответа, полагая, что «она складывается сама собой, стихийно в широких народных массах...», тогда как в русле радикального марксизма более уместен *второй* ответ: «она сознательно и целенаправленно вырабатывается группами идеологов, своего рода меньшинствами внутри меньшинств».

Мы довольно подробно остановились на этом фрагменте отечественной истории, поскольку вопрос об источнике идеологии современных агрессивных меньшинств будет одним из самых важных в нашем дальнейшем рассуждении.

¹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-ое изд. М.: Издательство политической литературы, 1968. Т.19. С. 311.

III. Инструменты меньшинств

Главный вопрос этой главы: как, при помощи каких инструментов идеологии, в частности, рассмотренные в первой главе политкорректность и постмодерн, вносятся в сознание меньшинств, становятся их практической идеологией, превращая при этом меньшинства «в себе» в меньшинства «для себя», то есть превращая их в агрессивные меньшинства, какие начинают господствовать в современном мире? В одном из предыдущих разделов мы сформулировали три способа идеологизирования меньшинств: (1) идеология складывается сама собой, стихийно в широких народных массах гомосексуалистов, сектантов, реформаторов, националистов, революционеров и т.д., (2) она сознательно и целенаправленно вносится группами идеологов, своего рода меньшинствами внутри меньшинств, (3) она вносится в массы меньшинств извне, внешними по отношению к самим меньшинствам группами и силами, благодаря чему сами меньшинства превращаются в агентов действия этих сил.

Не хотелось бы здесь углубляться в философскую дискуссию о происхождении идеологии вообще. Вопрос должен ставиться социологически — о типах, институтах и формах взаимодействий, в ходе которых возникают определенные формы убежденностей.

Пример здесь — процитированный выше ленинский проект резолюции о кооперативах: нужно вступать в рабочие кооперативы, убеждать членов кооперативов в необходимости перехода от экономических вопросов к политическим (к классовой борьбе), укреплять союз с марксистской партией (то есть ставить кооперативы под контроль или под управление партии).

Кружки и агитация (Ленин)

Эти ленинские тезисы можно еще более конкретизировать. В статье Л.Сокольского приведены многочисленные примеры практических рецептов и приемов работы большевиков с

рабочими массами¹. Как известно, пишет Сокольский, распространение марксизма в России началось с марксистских кружков, которые еще при жизни К.Маркса и Ф.Энгельса стали организовываться по всей Европе, а с начала 80-х гг. XIX века и в России. Первыми их участниками были представители русской революционной интеллигенции, как правило, бывшие народники, которые, глубоко разочаровавшись в народнической идеологии и методах индивидуального террора, активно искали новые пути освобождения русского народа от ненавистного самодержавия. Поначалу представителей рабочего класса в марксистских кружках было немного, но к середине 80-х годов в стране стали возникать кружки, состоящие уже из одних рабочих. Руководство кружковой работой и занятия в них вели обычно интеллигенты или разночинцы, гораздо более образованные и подготовленные теоретически.

Средний марксистский кружок состоял из 6-8 человек. Занимались в кружках в основном тем, что изучали теорию марксизма, философию, пытались понять ошибки революционеров предыдущих поколений. Марксизм осваивали по работам классиков, случалось, несколько переусердствуя при этом в своем рвении и забывая о практической стороне дела. В этом отношении очень показательны воспоминания Г.М.Кржижановского, в которых он рассказывает об ошибках своей революционной юности: «Скоро в нашей группе, состоявшей по преимуществу из студентов-технологов, создался специфический культ Маркса. Встречаясь с новыми людьми, мы прежде всего осведомлялись об их отношении к Марксу. Я лично, например, был глубоко убежден, что из человека, который не проштудировал два или три раза «Капитал» Маркса, никогда ничего путного выйти не может... К сожалению, почти такую же требовательность мы предъявляли не только к студенческим головам, но и к мозгам тех рабочих, с которыми мы уже тогда стремились завязать регулярные сношения, группируя их в определённые пропагандистские

¹ Сокольский Л. Как большевики начинали работать с пролетарскими массами / Рабочий путь. Коммунистическое рабочее движение. URL: < <http://work-way.com/?p=540>>. Приводимые ниже цитаты из воспоминаний старых большевиков даны по этой работе.

кружки. Вспоминая, как терзали мы наших первых друзей из рабочего класса «сюртуком» или «холстом» из первой главы «Капитала», я и по сие время чувствую угрызания совести...

Фактически, на начальном этапе процесс внесения идеологии проходил, если можно так выразиться, по *третьему* типу из указанных нами выше: идеология вносилась в массы рабочих извне, внешними по отношению к самим рабочим группами и силами. Агентами, вносящими марксистскую идеологию в рабочие массы оказывались студенты — интеллигенты и разночинцы, то есть не сами рабочие.

В то же время лучшие из представителей социал-демократии стремились не просто «внушить» рабочим в упрощенной форме основные истины марксизма, но пробудить в самих рабочих способность анализировать собственную жизнь, приходя на этом основании к собственным политическим выводам. Это уже переход к формированию идеологии по *первому* типу («она складывается сама собой, стихийно в широких народных массах»). Вот как это выглядело по воспоминаниям Н.К.Крупской: «Большинство интеллигентов того времени плохо знало рабочих. Приходил интеллигент в кружок и читал рабочим как бы лекцию. Долгое время в кружках «проходилась» по рукописному переводу книжка Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Владимир Ильич читал с рабочими «Капитал» Маркса, объяснял им его, а вторую часть занятий посвящал расспросам рабочих об их работе, условиях труда и показывал им связь их жизни со всей структурой общества, говоря, как, каким путём можно переделать существующий порядок. Увязка теории и практики — вот что было особенностью работы Владимира Ильича в кружках. Постепенно такой подход стали применять и другие члены нашего кружка».

А вот что И.В.Бабушкин, рабочий и большевик, учившийся у В.И.Ленина, вспоминает о кружковых занятиях с Владимиром Ильичем: «Кружок составил из 6 человек и 7-го лектора, и начались занятия по политической экономии, по Марксу. Лектор (лектором был В.И.Ленин. — *Прим. Л.Сокольского*) излагал нам эту науку словесно, без всякой традиции, часто стараясь вызвать у нас или возражения, или желание завязать спор, и тогда подзадоривал, заставлял одного

доказывать другому справедливость своей точки зрения на данный вопрос. Таким образом, наши лекции носили характер очень живой, интересный, с претензией к навыку стать ораторами; этот способ занятий служил лучшим средством уяснения данного вопроса слушателями. Мы все бывали очень довольны этими лекциями и постоянно восхищались умом нашего лектора, продолжая острить между собою, что от слишком большого ума у него волосы вон лезут. Но эти лекции в то же время приучили нас к самостоятельной работе, к добыванию материалов».

Л.Сокольский приходит к выводу о том, что широко распространившиеся по всей стране марксистские кружки, в которых их участники старались глубоко освоить теорию марксизма, подготовили сотни и тысячи высококвалифицированных пропагандистов, агитаторов и организаторов рабочего движения, то есть людей, способных нести идеи научного социализма в пролетарские массы и встать во главе революционного трудового народа. Наличие этих воспитанных в кружках пропагандистов, агитаторов и организаторов позволяло переходить от индивидуальной, по сути дела, работы в кружках к агитации в массах. Это был путь к решению «главной задачи социал-демократии» — внесения социалистического сознания в рабочие массы. Причем теперь это внесение шло по второму типу, то есть оно сознательно и целенаправленно вносится группами идеологов-пропагандистов, своего рода меньшинствами внутри меньшинств. Именно этот процесс и был назван процессом соединения марксизма с рабочим движением.

Так же по воспоминаниям можно определить конкретные формы этого «соединения». Н.К.Крупская: «В то время Владимир Ильич внимательно изучал фабричные законы, считая, что, объясняя эти законы, особенно легко выяснить рабочим связь их положения с государственным устройством. Следы этого изучения видны в целом ряде статей и брошюр, написанных в то время Ильичём для рабочих, и в брошюрах “Новый фабричный закон”, в статьях “О стачках”, “О промышленных судах” и других»¹.

¹ См.: *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Изд-во политической литературы. 1967. Т. 2.

И.В.Бабушкин: «Мы получали от лектора (В.И.Ленина) листки с разработанными вопросами, которые требовали от нас внимательного знакомства и наблюдения заводской и фабричной жизни. И вот во время работы на заводе часто приходилось отпрашиваться в другую мастерскую под разными предлогами, но на деле — за собиранием необходимых сведений посредством наблюдений, а иногда, при удобном случае, и для разговоров. Мой ящик для инструмента был всегда набит разного рода записками, и я старался во время обеда незаметно переписывать количество дней и заработков в нашей мастерской. Разумеется, главным препятствием ко всякого рода собиранию сведений служило отсутствие сколько-нибудь свободного времени, но всё же дело продвигалось, хотя не так полно и энергично, как следовало бы».

И.Сильвин: «Вопрос об изучении условий работы и жизни рабочих на каждом заводе был уже поставлен Владимиром Ильичём. Теперь он составил подробный «вопросник», который интересно было бы разыскать где-нибудь в старых жандармских архивах. Вопросник этот занимал несколько более четырёх четвертушек листа, исписанных его убористым почерком. Этот вопросник имелся у каждого из нас. Мы размножили его и раздавали пропагандистам других кружков. Мы так увлеклись собиранием сведений, что на некоторое время забросили всякую пропаганду. Владимир Ильич тоже занялся этим делом очень ретиво. Кто-то из наших рабочих, Шелгунов или Меркулов, посещал его на дому, и он до седьмого пота доводил их своими расспросами.

Получить точные ответы на простые, казалось бы, вопросы о рабочей жизни было не так легко. Мы спрашивали, например, чем особенно недовольны рабочие в данный момент, на что они жалуются, что они хотели бы устранить на заводе, и получали иногда неожиданный ответ: «Перестали давать кипяток, вот и волнуются по этому поводу, требуют кипятку». Или из другой области: «Убавлена расценка на пяточок, предвидится из-за этого пяточка забастовка». Эти «кипяток» и «пяточок» были у всех на языке и испортили нам впоследствии немало крови после того, как агитация развернулась».

Собранный материал о рабочей жизни по предложению Ленина было решено использовать для печатной агитации,

подготавливая листовки (листки, прокламации) для рабочих конкретного предприятия по каждому конкретному острому поводу. Для начала, чтобы не слишком пугать рабочих революционными идеями о свержении самодержавия (царю на тот момент народные массы еще в стране верили), было решено начать с тех негативных явлений, которые нарушали действующее законодательство. Вот что об этом пишут участники событий:

Сильвин: «Как практически использовать полученный путём расспросов материал, мы пока ещё не решили, и Владимир Ильич выдвинул новую идею: начать агитацию на почве «законных» требований. Собранные по вопроснику сведения по каждому заводу показывали, насколько и в каких отношениях нарушаются уже существующие законы. Агитация должна была начинаться на почве требований соблюдения закона...»

Кржижановский: «Начиная с зимы 1894 года шпионско-полицейскому механизму Петербурга пришлось в усиленном масштабе познакомиться с той «возмутительной» литературой «подмётных листов», которые, несмотря на примитивную гектографскую форму своего производства, весьма заметно стали распространяться именно с этого времени в стенах главнейших петербургских фабрик и заводов. В этих листовках, составленных на основании наших бесед с рабочими, мы старались исходить из повседневных нужд, из данной конкретной обстановки той или другой фабрики, возможно более быстрым темпом переходя к лозунгам политического характера, явно вытекавшим из тех препятствий, которые царское правительство громоздило на путях борьбы рабочих за чисто экономические блага. Летучие митинги, регулярные маёвки, наконец, создание постоянного литературного органа — вот что должно было с естественностью возникнуть из тех заданий, к которым приводил лозунг агитации».

Далеко не все социал-демократы были согласны с такой формой соединения марксизма с рабочим движением, как предложенный Лениным переход к агитации в массах на почве повседневных нужд рабочих. Некоторые даже считали, что подобный метод уведет революционное движение в сторону от социализма.

Сильвин: «Оппоненты против нового метода подпольной работы главным образом С. И. Радченко и Г. Б. Красин, приводили то возражение, что мы размениваемся на мелочи, революционную работу сводим к борьбе за кипяток и вместе с тем проваливаем дело социалистической пропаганды, потому что с переходом к широкой агитации все наши кружковые рабочие, конечно, очень быстро будут выхвачены жандармами, и всё дело приостановится».

Сильвин: «Между тем агитационная кампания шла полным ходом. Рабочие Путиловского завода Борис Зиновьев и Пётр Карамышев с подобранной ими группой молодёжи агитировали открыто всюду, где возможно, разбрасывали листки прямо на улицах, в толпе рабочих, при выходе с заводов и в других местах. Листок обычно касался какого-нибудь частного случая: злоупотреблений, нарушения закона, сбавки платы без предупреждения и т. п. Приезжал фабричный инспектор, начиналось расследование, полиция вела своё дознание. Всё это было событием в однообразной заводской жизни, вызывало толки, будило интересы. Напряжённо ждали, каков будет результат вызванной листком шумихи. Уже самое распубликование злоупотребления или случая произвола, казавшегося своим, домашним, внутренним делом, порождало само по себе возбуждение.

— Ловко продёрнули! — говорили в толпе, читая свежий, только что подобранный листок.

Читали его теперь уже громко, т. е. публично, чаще всего те же рабочие, которые дали для него материал и распространяли его.

Приходя в кружок, пропагандист теперь не выискивал наиболее развитых, интеллигентных рабочих, способных усвоить теорию прибавочной стоимости. Он искал живых, деятельных, развитых товарищей, которые способны были бы стать агитаторами, улавливать настроения, подмечать важные факты. «Агитация» так захватила нас, что скоро нам просто некогда стало заниматься кружковой работой....»

Как видим, практически происходила интеграция всех трех отмеченных выше форм внесения идеологии.

В этом кратком описании способов индоктринации ма, основанном на работе Л. Сокольского, мы подошли к вопросу

крайне формально, именно с точки зрения методов «внесения идеологии». Как в самой статье Сокольского, так и у нас не показано, как происходила дифференциация позиций участников марксистских кружков и рабочего движения в целом, как в самом процессе пропаганды и агитации происходило изменение целей движения — переход от экономических требований к политическим, а затем и постановка лозунга пролетарской революции. Историками, особенно советскими, этот процесс более или менее детально описан, но для политологов и социологов коммунистическая телеология неприемлема, а социологический и политологический анализ этих процессов практически отсутствует.

* * *

Аргорос следовало бы отметить почти полное отсутствие внимания отечественных политологов и социологов к истории собственной страны. Особенно это проявляется в университетском преподавании. Несмотря на то, что история политических процессов в Российской империи и в СССР представляет собой буквально кладезь подлежащих анализу и изучению форм, они в преподавании практически не рассматриваются. Если, например, речь заходит о типах партийных структур, то примеры берутся откуда угодно: из французской, немецкой, чаще всего из американской истории и современной политики, — но не из истории РСДРП-ВКП(б)-КПСС, несмотря на то, что именно на этом материале при условии полноценной концептуализации можно и нужно строить курс теории политических партий. Причем это был бы курс, подкрепленный гигантским объемом доступного эмпирического материала, а не снабженный несколькими банальными иллюстрациями вторичного характера, почерпнутыми из западных работ и учебников. Вообще курс «История КПСС», читаемый не историком даже, а современным концептуально грамотным специалистом в области социальных наук, был бы самым полезным курсом в обучении современных политологов. Они хотя бы начали понимать, что действительно происходило в нашей стране в течение последних полутора веков.

В противном случае мы обречены на рассуждения о том, как «надо» и как «не надо»: надо так, как это было в Америке, например, в Англии или где-то еще (помню длившуюся годами дискуссию о том, что «надо» у нас подписать что-то вроде «пакта Монклоа»), а не надо так, как это было у нас в стране. «Надо» и «не надо» — это априорные, идеологически обусловленные постановки вопросов, основанные на предвзятых представлениях (о «тоталитаризме», например, или, наоборот, о коммунизме как светлом будущем) и не ведущие ни к чему, кроме вражды и подавления инакомыслящих. И, конечно, особенно недопустимы такие позиции в университетах, потому что на практике это ведет к тому, что века политики собственной страны просто не принимаются во внимание как предмет изучения. (Повторю: имеется в виду не политическая история, которая у нас, как правило, существует в идеологизированной форме, а концептуальный политологический и социологический анализ этой истории. Пример: использованная выше драгоценная по привлеченному эмпирическому материалу статья Л.Сокольского. Автор собрал этот материал, чтобы — он сам об этом пишет — показать, как «надо» вести работу в массах коммунистам сегодня, мне же представляется, что этот материал крайне важен как источник для концептуализации и понимания сегодняшних социальных явлений и процессов.)

Философские общества (Кошен)

Примером социологического по своему характеру описания процессов индоктринации масс, которые привели, в конечном счете, к социальному взрыву Великой французской революции, явились работы французского историка Огюстена Кошена (1876-1916). Кошен умер в от ран, полученных в боях первой мировой войны, не завершив свою творческую биографию. Его работы, сначала не пользовавшиеся широкой известностью, обрели популярность позже, особенно после издания на английском языке сборника его статей и отрывков из незавершенных работ под названием «Организуя

революцию»¹. По времени выход книги совпал с периодом развертывания волны так называемых цветных революций, в свете чего оказалось особенно актуальным.

Вожди Французской революции сами философами не были, они вообще — так же, впрочем, как и вожди будущей русской революции — не отличились в какой-нибудь профессии. Инструментом, приведшим их к руководству движением, а затем и обществом в целом, стали идеологемы Просвещения. Кошен задается вопросом, как могло получиться так, что население страны, которая была признанным интеллектуальным и моральным лидером западной цивилизации, превратилось в разнузданную толпу, которая меньше чем за два года ухитрилась привести страну к катастрофе, развязав голод, уничтожив миллионы людей, принеся столько бедствий, что на их преодоление ушла жизнь всего следующего поколения. Опровергая другие теории, в частности, конспирологические, он доказывает, что событие такого масштаба не могло быть результатом одномоментного заговора, а готовилось в течение нескольких лет.

Новая социальная система была выведена в «пробирках» французских философских обществ, где сложилась определенная механика достижения полного единодушия. Затем эта модель была опробована на целой нации. «Так называемый «процесс Просвещения», сводящийся к подчинению реального человека Человеку Социальному, состоял из нескольких этапов или стадий — от интеллектуальной социализации «философа» в 89-ом году к моральной социализации патриота в 92-ом и к материальной социализации гражданина в 93-ем»².

Заслуживает внимания описание Кошеном состава и внутренних процедур деятельности Философских обществ, в чем-то сходных, но во многом и отличающихся от состава и деятельности марксистских кружков в России в конце XIX века, как они описаны в предыдущем разделе.

¹ *Cochin A. Organizing the Revolution. Selections from Augustin Cochin. Rockford, Illinois: Chronicles press, 2007.* Хочу поблагодарить здесь к.ф.н. Ирину Жежко, посоветовавшую мне обратиться к этой книге.

² *Ibid. P. 82.*

Кошен: «Участники разнились по способностям и старанию. Из 100 зарегистрированных не более 30 были активны, и лишь 5 из них эффективны. Они-то и были настоящими руководителями Общества. Они отбирали новых членов, организуя таким образом будущее большинство. Они назначали ответственных, предлагали решения, мягко направляли голосование, не нарушая провозглашенных принципов и не давая поводов для упреков со стороны других членов: отсутствующие считались поддержавшими предложенную резолюцию, да и разве не существует сотни сравнительно честных способов изолировать потенциального скандалиста! Даже видимость общего несогласия действует на него как холодный душ. Самое большее, что он мог сделать, это уйти с достоинством...

Так внутри большого Общества складывалось малое, более активное и сплоченное, для которого не составляло труда управлять большим, чего последнее даже не осознавало. Оно состояло из более энергичных, более преданных делу, более знающих манипуляторов. Каждый раз они собирались утром перед общим собранием, составляли план действий, раздавали указания, придумывали, как воодушевить нерешительных и убедить сомневающихся. Поскольку на их стороне были единство и сплоченность, им удавалось держать все в руках: они диктовали совету, подчиняли себе независимых, назначали сроки и устанавливали повестку. Дискуссия, конечно, была свободной, но свобода была лимитирована, и бояться протестов не было оснований: общая воля была так же свободна как локомотив на рельсах»¹.

Люди собирались в Философских обществах с целью свободного обмена идеями в полном соответствии с духом Просвещения и принципами демократии по Жан-Жаку Руссо. Но постепенно внутри этих собраний происходили совершенно одинаковые превращения. Самостоятельные и думающие личности вынуждены были покидать общества — уходить с достоинством, как пишет Кошен. Свобода дискуссий оказывалась чисто номинальной, действительной возможности участвовать в принятии решений становилось все меньше.

¹ *Cochin A. Organizing the Revolution. P.82-83.*

Власть в обществах, а соответственно, и направление их политической работы все более оказывались в руках энергичных и тщеславных персон, мало компетентных в других делах, но имевших огромные политические амбиции. Так, по словам Кошена, плавно и спокойно, без всякого насилия произошло очищение Философских обществ от компетентных и приспособленных к реальной жизни людей.

Это не означает, что родилась какая-то совершенно небывалая новая структура. Наоборот, говорит автор, система известна. «У системы есть имя. Это то, что у франкмасонов XVIII столетия назвалось системой внутренних приказаний, а у английских политиков сегодня называется внутренним кругом»¹. Согласно этой системе, каждому официальному голосованию предшествует неофициальное обсуждение и решение, и возможность воздействия большой группы или массы людей на принимаемые решения сильно ограничена в пользу узкой сплоченной группы энергичных и дальновидных «активистов». Это, говорит Кошен, и есть источник новой власти, методы и формы действия которой описаны в хорошо известных книгах Острогорского и Брайса.

Работа Кошена, вернее, тот аспект его работы, на котором мы только что остановились, посвящен, прежде всего, исследованию роли меньшинства в политическом процессе. Если кратко подытожить его соображения, можно сказать, что

(1) наличествует широкая масса индивидов, инстинктивно ощущающая недовольство существующим положением дел и поэтому объединяющаяся в Философские общества для целей поиска в процессе демократической дискуссии идеологии выхода из этого положения,

(2) идеологическое поучение осуществляется здесь дискуссионным путем и не профессиональными идеологами-учителями, а индивидами, которые в силу своей энергии и способностей выделяются как руководители самого этого процесса индоктринации,

(3) на этом пути идеология перестает быть предметом рациональной дискуссии, а становится орудием легитимации

¹ *Cochin A. Organizing the Revolution. P.83.*

власти руководителей, соответственно, изменяется содержание идеологии, появляются ее интерпретации, оправдывающее поведение руководителей, которое на самом деле диктуется уже не пропагандируемой доктриной, а потребностями власти самой по себе,

(4) меньшинство руководителей становится руководителем большинства, а потребности этого меньшинства становятся императивами для большинства.

Ясно, что такой подход интересен при изучении диалектики взаимодействия меньшинства и большинства в демократическом процессе. Но у нас сейчас другая цель: рассмотреть, как происходит «внесение идеологии в массы», то есть, перефразируя известный тезис, как происходит «соединение руссоизма с освободительным движением». Из трех типов, описанных выше, здесь налицо два последних. Сначала мы имеем дело с ситуацией, когда идеология вносится в массы меньшинств извне, внешними по отношению к самим меньшинствам группами и силами (в данном случае, интеллектуалами, философами Просвещения), благодаря чему меньшинства превращаются в агентов действия этих сил. Но на следующем этапе индоктринация производится уже самими меньшинствами, то есть сформировавшимися группами идеологов-руководителей, своего рода *меньшинствами внутри меньшинств*. Крайне важно отметить, что при этом меняется сама идеология — как ее содержание, так и функции.

Не оценивая целиком наследие безвременно умершего историка, можно сказать, что он был одним из первооткрывателей того, что можно назвать *законом становления агрессивных меньшинств путем их внутреннего очищения* (может быть, лучше сказать: *чистки*) и *радикализации*.

Но этим заслуга Кошена, как одного из первых исследователей механизма становления меньшинств как политических агентов, не исчерпывается. Во-первых, он достаточно детально (хотя и не достаточно концептуально, но в этом его, как историка, не стоит упрекать) описал динамику развития Философского кружка как малой группы, организованной вокруг принципа исповедания демократической свободы мнений. Выше было показано, в чем заключается становление

меньшинства как активной и сознающей себя в этом качестве сущности, то есть как происходит превращение меньшинства из *категории* в *группу*. На анализах Кошена можно многому в этом отношении научиться.

Во-вторых, как отмечает Ирина Жежко¹, Кошен в своем анализе предвосхитил открытие механизма подавления индивидуальных отклоняющихся мнений в условиях демократии, открытого в середине XX столетия немецкой исследовательницей Элизабет Ноэль-Нойман и получившего название «спираль молчания». Спираль молчания, если говорить прямо и грубо, сводится к тому, что большинство полагает, что энергичное и громкое меньшинство выражает взгляды большинства, а потому в страхе перед изоляцией боится высказывать свое иное, чем высказываемое меньшинством, мнение, тем самым поддерживая иллюзию, жертвой которой само является. В результат голос большинства оказывается узурпированным меньшинством, причем в основном только потому, что оно *говорит* (а большинство молчит). В этом, кстати, большая часть секрета влияния масс-медиа. Подробнее о спирали молчания будет говориться в одном из следующих разделов.

В-третьих, Кошен описал замечательный механизм воздействия на демократический выбор, названный им механизмом *fait accompli*, что означает в данном контексте что-то вроде того, что «дело решенное». В отсутствие действительного единомыслия власть не может лучше обеспечить нужный ей результат, чем объявив, что коллективное решение уже принято. «Метод был институционализирован в году II, когда национальный агент разослал в шестьдесят непокорных городов циркуляр, информирующий каждый из них, что он — последний и единственный, продолжающий сопротивляться»². Этим кратким перечнем не исчерпываются открытия Кошена в области, которую мы обозначили как исследования меньшинств, но которые, безусловно, применимы и в других областях политологии и социологии.

¹ В неопубликованном материале, посвященном проблеме политической корректности, любезно предоставленном автору.

² *Cochin A. Organizing the Revolution. P.83.*

Накануне Французской революции существовало несколько центров, «кующих» идеологию, только Якобинское общество в 1794 году насчитывало порядка 1900 «дочек»¹. Философские общества «пропускали» через себя общественное сознание, чтобы на выходе обеспечить то, что сейчас называют либеральным консенсусом. Во время правления якобинцев многочисленные местные общества повторяли себя в центральном обществе: на национальном уровне Философское общество было просто воспроизведением местного общества в увеличенном виде. Сеть таких обществ координировала свои решения и действия в масштабах страны. Это была сеть, в определенном смысле предвосхитившая более поздние образования, такие, как советская система Народных университетов марксизма-ленинизма, или современная немецкая система Центров политического образования, существующих как на земельном, так и на федеральном уровнях. Только в революционной Франции описанная Кошеном машинерия «свободных дискуссий» на национальном уровне была дополнена ещё и машинерией «свободы действий», в результате чего очищение от отклоняющихся мнений превращалось в прямые чистки. Создание консенсуса вылилось в массовый террор. Так меньшинство прошло путь от философской рефлексии к уличным демонстрациям и от рационального убеждения к террору как средству обеспечения консенсуса.

Инсценирование меньшинств

Социальные инсценировки, о которых мне приходилось писать много лет назад² в ином контексте применительно к поиску социальных и культурных идентификаций гражданами распущенного Советского Союза, как оказалось, представляют собой еще один — наряду с описанными выше структурами политических кружков и клубов, а также агитации и пропа-

¹ Ibid. P. 80.

² *Ионин Л.Г.* Идентификация и инсценировка // Социологические исследования. 1995. № 4. С.3–14.

ганды — механизм становления активных (или агрессивных) меньшинств.

Я исходил из того, что утрата идентификации, которая выражается в потере привычных связей с миром, на уровне индивида может вести к одному из трех возможных вариантов. Первый: восстановление прежней идентичности. Но этот вариант был маловероятен, поскольку восстановление прежних, советских типов структурных связей и вместе с ними советской идентичности было практически исключено. Даже идентичности, на первый взгляд абсолютно неполитические и вообще несистемные все равно оказывались «советскими» ввиду всеобъемлющего, тотального характера советской идеологии. Не теряя своего стилистического единства, она нормировала практически все значимые сферы социальной и индивидуальной жизни. Кроме того, в ней были сформированы достаточно тонкие механизмы опознания и элиминации культурных явлений, которые представляли актуальную или потенциальную опасность как элементы альтернативных по отношению к ней образов мира. Практически в условиях СССР на протяжении многих десятилетий не существовало иной, кроме советской, культурной модели, которая была бы представлена соответствующими ей институтами и при этом достаточно широко распространена и влиятельна. Именно поэтому распад страны и гибель советских институтов ввергли страну в состояние культурного опустошения

Второй вариант, для индивида также неприемлемый, но, к сожалению, для многих оказавшийся единственно доступным — это распад и гибель социальной личности, в чем бы они ни выражались.

И третий вариант: обретение новой идентичности, то есть создание нового целостного и упорядоченного образа мира, пусть он даже будет совсем не таким, как раньше. Где взять основание и образцы для этого нового образа мира? Я полагал, что их можно обнаружить как зародыши многочисленных и разнообразных альтернативных культурных форм. (Под зародышем можно понимать культурную модель или форму в «неразвернутом» состоянии, существующая как совокупность идей и поведенческих предписаний, но по тем или иным при-

чинам не находящую последовательного воплощения в практическом поведении.)

В Советском Союзе (как и в любой стране с развитой сетью исследовательских учреждений) изучались, описывались, комментировались практически все известные культурные формы. Специалисты по иудаизму, любой из форм буддизма, шаманизму, русским языческим культам, сектам и т.д. и т.п. были способны воспроизвести и обосновать любую, самую мельчайшую деталь доктрины и обряда. Журналисты, социологи, искусствоведы глубоко изучали культурный ландшафт современной западной жизни. Наряду с ними работали ориенталисты, специалисты по субкультурам самого разного рода. Для одних это занятие было профессиональным, для других — хобби, но в советское время их всех объединяло одно — невозможность даже при самом искреннем желании и прямой заинтересованности реализовать соответствующую модель в практическом поведении. Разумеется, некоторые элементы могли быть освоены в частной жизни. Однако этого недостаточно. Большинство культурных моделей предполагает наличие ритуала, специфических форм взаимодействия, особого рода коллективности. Коллективная практика полуподпольных субкультурных группировок — сторонников отдельных альтернативных культурных моделей, также не позволяла соответствующим моделям выйти из зародышевого состояния. Большинство культурных моделей при их аутентичной реализации создает целостный образ мира и человеческой жизни и не допускает фрагментации ее на подлинную и неподлинную части — они требуют всей жизни целиком. Кроме того, для самоутверждения они нуждаются в публичной репрезентации. И то и другое было невозможно в условиях господства советской культуры.

Вследствие указанных причин многочисленные и разнообразные культурные модели, не являясь абсолютно новыми для России, как раз и пребывали в зародышевом состоянии. Это относится даже к тем из них, что имели в России богатую и даже многовековую традицию, но были подавлены и перешли в латентное, зародышевое состояние. С распадом советской культуры впервые за много десятилетий возникла возможность их развертывания и реализации.

Сейчас ситуация, конечно, иная и в корне отличающаяся от той, что была характерна для постсоветской России 90-х годов. На первый взгляд, диапазон выбора моделей идентификации не стал намного шире: это региональные идентичности, этнонациональные, религиозные, сектантские, профессиональные и прочие социальные идентичности. Но, во-первых, сильно изменился их удельный вес и место, занимаемое ими в пространстве общественного мнения. Так, гораздо более значимую роль, чем 15-20 лет назад, стали играть этнонациональные определения. Совершенно непропорционально (в отношении количества прямо заинтересованных персон) выросло значение идентичностей, собирательно описываемых термином ЛГБТ (лесбиянки, геи, би- и транссексуалы). И, во-вторых, возникло множество новых определений, о которых много говорится в следующей главе.

В принципе, если подойти логически, их число бесконечно; любая *категория* (то есть определенное количество индивидов, выделенных по любому, даже произвольно выбранному признаку и не рассматривающих себя как некое единство) путем применения определенных социальных инструментов и использования определенных процедур общественного мнения, о которых говорится и будет говорить далее в настоящем разделе, может быть преобразована в группу¹. Поэтому, если подойти логически, любую категорию можно рассматривать как потенциальную группу меньшинств, или, если воспользоваться термином из моей старой статьи, как зародыш культурной формы. В теории можно легко представить себе, например, как мы выделяем статистическую категорию *лиц, встающих с левой ноги*, организовываем кружки или философские клубы, где разрабатываются характерные черты такого рода лиц, на основе которых они могут и должны претендовать на высокий социальный ранг и статус. Дальнейшее становится делом социальных технологий, в частности, технологий культурного и социального инсценирования, о которых мы говорим далее в этом разделе. В результате те, кто встают с левой ноги, профили-

¹ Подробнее о категориях и их отличии от групп говорится в главе II.

руются в качестве одной из групп агрессивных меньшинств, занимающей свое законное место в спектре оппозиционных движений. Как бы причудливо и нереалистично, на первый взгляд, ни выглядела подобная фантазия, история дает примеры создания оппозиций и развязывания ожесточенных конфликтов по еще менее значимым поводам, что, кстати, дало Джонатану Свифту повод описать в своей утопии базовое политическое противостояние как борьбу «тупоконечников» с «остроконечниками» (напомню: тех, кто считает необходимым разбивать яйцо с тупого, или же, наоборот, с острого конца).

Теперь — несколько соображений о логике культурного и социального инсценирования. Рассуждая в рамках социологической традиции, можно счесть, что становление и развертывание культурных форм переживает следующие этапы. Сначала формируется и осознается социальный *интерес*. Это первый этап. Далее складывается его *доктринальное оформление* — стихийно или целеустремленно, в виде группового фольклора или в трудах писателей и философов. Это второй этап. Доктрина служит основанием внешних вещных и поведенческих проявлений вышеозначенного интереса в разных сферах жизни: в политике, в праве, в быту и т.д., то есть его предметных и пространственных *презентаций, или инсценировок*. Это третий и последний этап. Согласно такому «натуралистическому» подходу в основе всего лежит социальный интерес, который определяется объективной социальной ситуацией индивидов и групп и, в свою очередь, определяет выбор одной или другой из широкого спектра наличных социокультурных форм.

Но очевидно, что процесс становления и развертывания культурных форм должен иметь совсем другую логику как в раннее постсоветское время, когда у подавляющего большинства членов общества была утрачена идентификация, а, следовательно, и осознанное представление о собственном интересе, так и в современный период (как бы мы его ни характеризовали — поздний модерн или постмодерн), когда — как об этом подробно говорится в первом разделе — императивом становится требование новизны в любой сфере жизни

и деятельности. Применительно к постсоветскому времени можно сказать, что если человек утратил идентификацию, то есть, грубо говоря, не знает больше, кто он такой, он не знает, естественно, и того, в чем состоит его интерес. То же справедливо в отношении групп. Артикулированные социальные и политические интересы отсутствуют. Интерес редуцирован, во-первых, к элементарной потребности выживания и, во-вторых, к потребности выработки нового образа мира, способного обеспечить устойчивую идентификацию. Применительно к новейшему периоду жизни тоже можно сказать, что человек не знает, кто он такой. Но это происходит не потому, что он в определенном смысле насильственно лишен идентификации по причине распада привычной социальной среды, а потому, что он руководствуется императивом новизны и *не хочет* знать, кто он такой, потому что хочет стать другим, новым. В обоих случаях отсутствует объективно обусловленный и логически первичный интерес, диктующий *определенную* форму жизни, но существует императив инакости, предполагающий выбор из *неопределенного* множества форм.

Здесь-то и важно наличие множества готовых культурных форм, предлагающих как бы готовые варианты идентификации. Эти формы существуют как в актуальном, так и в зародышевом состоянии, причем «зародыш» содержит почти все необходимое для развертывания полноценной культурной формы: теоретическое и моральное учение, поведенческие предписания, даже имплицитную политическую стратегию (если речь идет о формах, предполагающих деятельность на политической сцене). Отсутствует только одно — непосредственный социальный интерес, на основе которого, как предполагается, культурная форма возникла и сложилась когда-то давно, еще до того, как перешла в зародышевое состояние. Эти формы, следуя Карлу Мангейму, говорившему когда-то о свободно парящей (то есть независимой от конкретной социальной детерминации) интеллигенции, можно назвать свободно парящими: они не связаны в их нынешнем состоянии с социальными интересами и через них с конкретными социальными слоями и группами. Они ненавязчиво предлагают себя всякому, кого точит беспокойство об идентичности, не-

зависимо от того, хочет ли он стать хоть чем-то (определенным), или хочет стать чем-то новым.

Так что процесс идентификации индивидов в новой культурной форме (одновременно это процесс становления культурной формы, ее развертывания из зародышевого состояния) происходит не так, как сказано одним абзацем выше. Он не начинается с формирования социального интереса, а им завершается, как и не завершается предметной и поведенческой презентацией, а *начинается с нее*. Данный процесс как бы противоположен процессу возникновения культурной формы; его можно определить как процесс ее инсценирования или как *культурную инсценировку*.

От логики инсценирования перейдем к структуре инсценировок. К внешним свидетельствам идентификации, которые, как мы только что определили, осваиваются на начальном этапе культурной инсценировки, относятся усвоение поведенческого кода и символики одежды, выработка лингвистической компетенции, освоение пространств, в которых происходит презентация избранной культурной формы. В сценических терминах это можно описать как овладение сценическим движением, подготовка реквизита, умение произносить тексты «пьесы» и освоение мизансцен.

Формально не имеет значения, что за культурная форма при этом представляется: практически всегда этапы и составляющие их элементы — одни и те же. Об этом свидетельствует опыт презентации новых культурных форм в России во время перестройки, после нее и ныне. Во всех случаях — идет ли речь о монархистах, хиппи, кришнаитах, пацифистах, панках, сексуальных меньшинствах, йаппи, коммунистах или фашистах, реформаторах или революционерах — на передний план сначала выдвигаются внешние знаки идентификации: униформа, сари или кожаные куртки, специфический жаргон, специфический стиль движений, например, форма приветствия или походка (так, по-разному ходят фашисты и кришнаиты, панки и хиппи; это знаковая походка; она особенно заметна во время массовых демонстраций, которые специально служат целям презентации). Белые ленточки как знак идентификации дали имя «белоленточникам». Таким же зна-

ком является проведение презентаций в определенное время в определенных местах. В основном это центральные улицы и площади больших городов (они особенно привлекательны для политически ориентированных групп и движений) или пешеходные зоны (где обычно происходит сбор неполитизированных культурных групп), а также строения, улицы или местности, имеющие для той или иной группы историческую или культовую ценность. Лучший пример здесь — Болотная, давшая имя «болотникам». Здесь идейно-политические квалификации вторичны, человек примыкает к «болотникам», так же как к «белоленточникам» или «оккупаям», как правило, не разделяя их идей (даже если таковые имеются), он разделяет стиль поведения и эмоциональный настрой, и лишь затем начинается происходить индоктринация. Пока же все это — лишь подходящие декорации для разыгрывания «культурной пьесы», в качестве которой может быть театрализованное шествие кришнаитов с флагами, танцами и пением гимнов, или процессия православных, обходящих церковь с крестом, или демонстрация оппозиционеров, ориентированных на столкновение с милицией и насильственный разгон, или гей-парад.

Например, в Москве сложилась структура зон массовых мероприятий в соответствии с политическими пристрастиями демонстрантов: это и названная Болотная, и проспект Сахарова, прямо отождествляемые с белоленточной оппозицией, и Маяковская, ассоциируемая скорее с нацболами и Лимоновым, и другие места (Чистые пруды, например), политическая «идентичность» которых иногда меняется в зависимости от текущих альянсов или конфликтов в оппозиционных рядах.

Все эти моменты — имеются в виду, прежде всего, внешние знаки идентификации: жаргоны, одежда, стиль поведения, а также, конечно, и излюбленные места появления — уже неоднократно описывались под рубрикой «культурная семантика». Для наших нынешних целей важно подчеркнуть первоначально недоктринальный характер их усвоения и освоения. «Недоктринальный» означает здесь не связанный с учением или теорией, лежащей в основе движения, формы и стиль которого осваиваются и усваиваются. Применительно

к советскому времени это понятно сразу: в период, когда на развалинах советской культуры началось массовое восприятие многообразных новых культурных форм, их доктринальное содержание для большинства неопитов оставалось в основном (или даже совершенно) недоступным. Соответствующие книги нужно было перевести на русский язык и прочесть, что требует времени и денег. Даже устная передача и усвоение культурной традиции не происходят мгновенно. В условиях, когда теория и моральное учение недоступны, на первый план выходят внешние знаки идентификации, усвоение которых на определенное время становится единственным средством приобщения к той или иной культурной форме.

Но и в нынешнее время теория и рефлексивное понимание всех последствий выбора той или иной культурной, в частности, политической, формы жизни не предшествует выбору. Наоборот, *выбор предшествует* познанию и пониманию того, что выбрано. Можно сказать, что культурное развитие, то есть освоение новых культурных форм и — *mutatis mutandis* — формирование групп меньшинств, как в постперестроечной России, так и ныне, и не только в России, но и вообще, носит изначально внешний, *игровой характер*: игровой в том смысле, что правила игры, содержащиеся в той или иной культурной форме, хотя и воспринимаются индивидом как некая целостность, но не отождествляются им с правилами самой жизни. Игра могла быть интересной или неинтересной, но не являлась обязательной. В нее можно играть, а можно и не играть, поскольку в ней невозможно найти доказательств ее обязательности. Но это лишь до тех пор, пока не усвоены содержащиеся в данной культурной форме теоретический образ мира и моральная доктрина (об этом чуть позже), пока знакомство с ней ограничивается освоением ее внешних знаков.

Следствием этого становится крайне нестабильный характер разветвления культурных форм, быстрый распад многочисленных, разнообразных, то и дело возникающих групп и образований. Со стороны индивидов попытки идентификации с той или иной культурной формой осуществляются методом проб и ошибок, следствие чего — частые переходы из

одной группы в другую. То же можно сказать и о политике. Особенно выразительным в этом смысле было возникновение в постперестроечный период огромного числа так называемых политических партий, имевших на самом деле не политический, а культурный характер. Воспроизводились внешние атрибуты партийной политики: имидж лидеров, политжаргон, совещания президиумов и фракций, митинги, встречи с зарубежными политиками. При этом программы партий, присваивавших себе названия типа «республиканская», «социал-демократическая», «либерал-демократическая», по сути, не отличались друг от друга, имея некий расплывчатый общедемократический характер. Они не представляли чьих-то социальных интересов, наоборот, объединяли людей, собравшихся в поисках идентификации, по существу, в поисках тех, чей интерес они хотели бы «представить», то есть в поисках собственного интереса. Неосвоенность идеологических доктрин, идентификация только на уровне внешних проявлений — это и делало возникновение тогдашних партий не политическим, а культурным фактом. Отсюда и частая переориентация лидеров, смена политики или, лучше сказать, риторики. Поиск идентичности шел методом проб и ошибок.

В этом смысле весьма поучительным было интервью, переданное по московскому радио в один из дней весны 1991 года. Поводом послужила сидячая демонстрация группы студентов у здания Третьяковской галереи на Крымском валу. Студенты в белых одеждах с белыми повязками на лбу, сидя на траве, держали плакаты с требованием свободы политическим заключенным. Репортер, говоря с руководителем группы, сначала спросил, знают ли демонстранты, сколько в Советском Союзе политических заключенных, и есть ли они вообще, ведь Горбачев утверждает, что все политические заключенные освобождены. Лидер студенческой группы ответил, что точного количества они не знают, но политзаключенные в Советском Союзе были всегда, а поэтому наверняка есть и сейчас, и все они должны быть освобождены. Против такого тезиса репортер не нашел возражений и спросил, как реагирует на демонстрацию проходящая публика. Студент ответил, что, к их удивлению, публика их почти не замечает и,

возможно, им придется сменить лозунги и завтра выйти демонстрировать с каким-то иным требованием.

Это интервью, конечно, в какой-то степени курьезно, но, тем не менее, иллюстрирует очень многое в процессе становления культурных форм. Здесь мы имеем дело с парадигматическим случаем. Освоение культурных форм (в описанном эпизоде — формы демократического протеста) начинается с освоения их внешних атрибутов (в описанном эпизоде — одежда, язык лозунгов, мизансцена), а содержание играет вторичную роль. Оно необязательно и легко заменимо. Сама демонстрация носит презентативный, показательный, по сути, характер. Ее успех определяется тем вниманием, которое уделяет ей публика. *Успех демонстрации — это и успех идентификационного поиска. В конечном счете успешная идентификация состоит в том, что мир узнает и признает индивида, реагируя на его действия так, как он сам того ожидает.*

Это пример двадцатилетней давности. Но суть дела не меняется. Явление Pussy Riot имеет ту же самую природу. Это инсценирование с целью идентификации. Девушки в балаклавах меняли места выступлений, в частности, они пели (точнее, выкрикивали свои тексты) на Лобном месте, они меняли — не лозунги, как демонстранты в 1991 году, а — тексты своих песен, пока, наконец, не добрались до соли храма Христа Спасителя и до президента Путина. Демонстранты у Дома художника, скорее всего, так и пропали в неизвестности, не проявив требуемой к случаю креативности, пуси же своего добились: мир признал их, ответив тем, на что они надеялись и чего ждали. Они были записаны по рубрике «протестного искусства», а посвященный им раздел в англоязычной (!) Википедии по объему не намного уступает разделу, посвященному «Beatles», и в десяток раз превосходит написанное о такой русской группе, как «Аквариум». Правда, на тюрьму они, наверное, не рассчитывали, но и эта строка органически ляжет в биографию «героинь» гражданского сопротивления. Власти, конечно же, не проявили достоинства и выдержки и поддались на провокацию. Если успех идентификации в том, что мир реагирует на индивида так, как он того хочет и ожидает, то провал идентификационного поиска, наоборот, в том, что

мир не отвечает так, как того хочет индивид. Поэтому лучшей стратегией со стороны властей было бы просто не ответить, и пуси так и остались бы мелкими и пошлыми скандалистами, кем они, по сути, и являются.

Второй — и решающий — этап культурной инсценировки: усвоение некоего теоретического ядра и выработка соответствующего морально-эмоционального настроения. С усвоением теории идентификация закрепляется на рациональном уровне, индивид обретает понимание своего места в мире и, соответственно, своего вновь найденного интереса и научается его рационально обосновывать. Выработка морально-эмоционального настроения, соответствующего культурной форме, с которой индивид себя идентифицировал, по сути, завершает процесс инсценирования. Далее это уже не инсценировка, не игра, не поиск себя и своего мира, а *настоящая жизнь* в ее объективной реальности и необходимости.

Теорию здесь не следует обязательно понимать в смысле научной теории, хотя она и может быть таковой или же претендовать на статус научной теории. В социал-демократических кружках марксизм выступал именно в статусе научной теории общества. Идеологемы Просвещения, которые изучались и пропагандировались в философских клубах во Франции, также представляли собой продукт строго рационального познания. Практически любая доктрина, обосновывающая любую из культурных форм, претендует на научность, объективность, верность, строгость, в общем, истинность. Даже если она, как в тоталитарных сектах, представляется продуктом индивидуального откровения основоположника, то все равно это откровение истины. На деле же, обычно и, как правило, это некоторая совокупность высказываний или представлений о человеке, о мире или о какой-то его части, которые нередко имеют характер предрассудков и даже не выражаются прямо в систематической форме. В социальной феноменологии их называют повседневными теориями. У них есть эмпирический референт, и они могут быть верифицированы, хотя и на свой особенный манер. Отбор эмпирических фактов носит селективный характер, теория полагается истинной, если удастся найти соот-

ветствующие ей факты, фальсифицированная теория не элиминируется, но продолжает считаться истинной, более того, она даже не релятивизируется.

Возьмем, к примеру, «теорию» антисемитизма. Она включает несколько положений, например, об особой сплоченности евреев как национальной группы, их склонности к торговле и финансовой деятельности, высоко развитой традиции внутригрупповой взаимопомощи, полной аморальности по отношению ко всем прочим, то есть неевреям, и, главное, их изначальной ненависти к русским, стремлении уничтожить Россию и русский народ. Отбор фактов, подтверждающих «теорию», носит селективный характер. То, что первое советское правительство в 1917 году состояло на 70 или более процентов из евреев, трактуется как доказательство теории и позволяет считать Октябрьскую революцию еврейским заговором против России, при этом оставшиеся 20 и более процентов в расчет не принимаются. Тот очевидный факт, что многие евреи не имеют ни одного из приписываемых им теорией качеств (то есть факт, по существу, фальсифицирующий теорию), не отрицается: каждый антисемит готов признать, что есть «хорошие евреи», и у каждого из них есть друг еврей, но это не колеблет его теоретических убеждений.

Такое строение характерно не только для антисемитизма. Аналогичными формальными признаками обладают теории других культурных форм, даже тех из них, которые претендуют на изначальную укорененность в научном познании, например, теория, составившая основу традиционной советской культуры. Теми же признаками характеризуются теории культурных форм, более или менее нейтральных в политическом отношении, например, теория хиппи об изначальном всеобщем братстве или теория националистов о мессианской роли России. Теорию любой культурной формы можно понимать как совокупность предрассудков в том смысле, что составляющие ее суждения (и по отдельности, и в их целостности) не отвечают требованиям, предъявляемым к научным положениям и научной теории. Оговоримся только, что тот факт, что это не наука, отнюдь не принижает их возможных достоинств и их возможной ценности. Эти теории не являются замкнуты-

ми в себе образованиями; они позволяют познавать мир, расширяя тем самым область мира, доступную использующему их индивиду. В определенном смысле они представляют собой то, что Маргарет Мид и другие антропологи обозначали термином *usable culture*, то есть непосредственно практикуемая, можно сказать, инструментальная культура.

Точно также и усвоение теории в рамках культурной формы, с которой идентифицирует себя индивид, не есть наукообразная, кабинетного стиля работа. Оно начинается уже в практике приспособления поведения к внешним требованиям культурной формы и носит характер постепенного разъяснения, понимания и уточнения смысла символических аспектов поведения. На этом уровне усвоение теории происходит стихийно и несистематически. Но в то же время оно глубоко воздействует на сознание: практическое знание, приобретаемое таким образом, обладает особой мотивирующей силой и играет первостепенную роль в формировании новой идентификации. Это происходит по следующим причинам. Во-первых, эти знания изначально оказываются связанными с ясными и наглядными эмпирическими фактами и образами. Во-вторых (что еще важнее), теоретическое (точнее, квазитеоретическое) познание вещной и поведенческой символики как бы подкрепляется реакцией публики, чего не происходит при академическом теоретическом изучении. Публика ведет себя так, как от нее ожидают, то есть обращает внимание на экзотические одежды и действия. При этом сам идентифицирующийся отождествляет реакцию публики на вещи с реакцией на идеи. Результатом этого становится закрепление идей и прогресс идентификации. Не случайно в советское время процесс политической, а по сути, культурной социализации всегда осуществлялся «в единстве теории и практики». От человека, готовящегося стать членом партии, требовались не только теоретические знания о том, как устроен мир и как в нем все происходит. Непременным условием было ведение «общественной работы», то есть реализация теории в поведении и тем самым закрепление теории.

Формами уже не стихийного, но более организованного усвоения теории, хотя также опосредованного внешними

поведенческими проявлениями, являются митинги политических партий и движений (выступления ораторов — своеобразные неакадемические лекции), разного рода процессии и песнопения, религиозные службы, гей-парады, ток-шоу на телевидении и др.

Кроме того, в рамках большинства развертывающихся культурных форм организуются специальные «теоретические» занятия, на которых соответствующие теории преподносятся в систематической наукообразной форме. Разумеется, такие занятия, как бы они ни выглядели внешне, не имеют подлинно академического характера. Главное в них даже не изучение теории, главное то, что на них происходит внушение определенного морально-эмоционального настроя. Моральные установки предполагаются уже самим содержанием теории. Практически любая повседневная теория рисует черно-белый образ мира, разделяя людей на «своих» и «чужих» (это аристократия и третье сословие, буржуазия и рабочий класс, либералы и консерваторы, геи и гомофобы, белые и черные, «толеранты» и ксенофобы и т.д. и т.п.). Однако нормы поведения по отношению к своим и чужим в каждой теории разные. Они зависят от того, насколько конфликтными, несовместимыми, противоположно ориентированными или, наоборот, сходными и потенциально общими представляются в теории интересы своих и чужих. Преподавание теории одновременно является и преподаванием этих норм, и воспитанием морали и эмоций. Так, изучение теории фашизма, антисемитизма, частично коммунизма сопровождается воспитанием в духе гнева, благородного негодования или просто ненависти, которая логически следует из теории устройства мира и поэтому не воспринимается как отрицательная эмоция, а наоборот, играет в высшей степени позитивную роль и в деле идентификации индивида и (в соответствии с его личной и теоретически обоснованной точкой зрения) в деле изгнания зла из мира. В марксистских кружках, о которых рассказывалось выше, не только изучалось социальное строение общества, на этой основе еще и учили умению ненавидеть в полном ощущении собственной правоты. То же происходило и в философских обществах во Франции накануне революции. Иногда

удивляются, как могло получиться, что проповедь гуманизма и демократии привела во Франции к разгулу ненависти и террора; тут нечему удивляться: ведь сама теория рационального устройства общества определила врагов гуманизма и демократии, без устранения которых гуманизм и демократия могли бы и не наступить. Даже толерантность, как мы прекрасно знаем, имеет своих врагов — это ксенофобы, и всеобщее воцарение толерантности и политической корректности требует репрессий в отношении противников тотального уравнивания.

Что касается агрессивных меньшинств, которые являются главным предметом этого исследования, то здесь совершенно очевидна логика перехода от теоретической к морально-этической позиции. Нагляднее всего это сказывается в поведении так называемой либеральной оппозиции. Пропаганда с ее стороны некоторое время носила если и не чисто теоретический, то, по крайней мере, рациональный характер, пока, наконец, не пошли в ход морально-этические квалификации: противников обвинили сначала в нечестности («за честные выборы»), затем в «подлости» («марш против подлецов»), всех не «своих» скопом поименовали «быдлом», а самых активных из среды быдла признали «нелюдями», «людоедами», «палачами» (следующий марш — «марш против палачей»).

На первый взгляд, это просто злобная ругань с чудовищными преувеличениями значимости каких-то, может быть, даже имеющих негативных характеристик действия властей. Как надо поступать в отношении такой «критики»? Плюнуть, растереть и забыть? Это было бы неправильно, потому что мы имеем дело не просто с возбужденной психикой оппозиционеров, а с социально значимым систематическим процессом деградации, «расчеловечивания» противника, сведения его к роли носителя абсолютного зла.

Здесь требуется краткое пояснение к термину «деградация». Как говорят словари и энциклопедии, скажем, та же Википедия, первоначально, в петровское время слово «деградация» употреблялось в смысле «разжалование», «понижение или лишение чина». Лишь в XX появилось новое значение этого слова — семантический неологизм, и под деградацией

стало пониматься постепенное ухудшение, упадок чего-то, исчезновение лучших качеств. К нашему пониманию ближе первый, старинный смысл этого слова. На деле мы исходим из социологического понимания этого термина, как оно было представлено социологом Гарольдом Гарфинкелем в 1956 году в статье «Условия успешных церемоний деградации»¹. *Церемония деградации* (или церемония статусной деградации) — это, по Гарфинкелю, коммуникативная работа, преследующая своей целью преобразование целостной идентичности индивида в идентичность, более низкую в системе статусов группы. Гарфинкель считал, что структурные условия, при которых рождаются моральное негодование и стыд, в свою очередь являющиеся условием статусной деградации, универсальны, то есть одинаково присущи всем обществам. Судебное заседание — это один из примеров структурирования процесса деградации, производимого публично профессиональными «деградаторами» (судьями и прокурорами) как часть их служебной деятельности. Не менее эффективным может быть деградация, осуществляемая публично в разных социальных контекстах. Фактически у Гарфинкеля речь идет о «социетальной» реакции на отклоняющееся поведение, то есть о противопоставлении подлежащего или подвергающегося деградации индивида, или индивидов, или группы *всему обществу, обществу в целом*.

Вот в таком, гарфинкелевском смысле я и употребил термин «деградация». Именно такую «коммуникативную работу» ведет оппозиция. Выше было сказано о переходе оппозиции от рациональной критики власти к моральному негодованию и деградации противников путем, по существу, противопоставления их не просто даже всему обществу, но, как «нелюдей» и «людоедов», всему человечеству. При таком уровне и таком накале морального негодования кажется совершенно естественным следующий шаг — переход к террору и другим способам истребления существ, недостойных звания людей. Это может быть вооруженное вторжение или бомбардировка

¹ Garfinkel H. Conditions of Successful Degradation Ceremonies // American Journal of Sociology. Vol. 61. №. 5 (Mar., 1956). P. 420-424.

с гуманитарными целями; моральные основания для этого создаются или уже созданы.

Но вернемся к дальнейшему рассмотрению процессов культурного инсценирования. Усвоение теории и морально-эмоционального настроения постепенно ведет к трансформации индивидуальной жизни. Это ступенчатый, поэтапный процесс. На первой ступени идентификации, когда индивид в основном привлекают внешние знаки культурных форм (одежда, языковые знаки, мизансцены), его жизнь как бы делится надвое: одну часть поглощает собственно культурный ангажемент, другая часть протекает в прежней более или менее скучной (или просто бессмысленной) повседневности. На втором этапе, овладев теорией и соответственно настроившись эмоционально, индивид обретает способность интерпретировать и осмысливать повседневную жизнь, каждая деталь которой становится для него значимой. Он уже умеет делить людей на своих и чужих, он в состоянии разоблачать чужих, срывать с них маски (то есть интерпретировать их мотивы и интересы), в состоянии разделять вещи на нужные и ненужные, поступки — на достойные и недостойные. В свою очередь, другие люди реагируют на его отношение к ним и на его поступки именно так, как он сам того ожидает, и это только укрепляет его новообретенные взгляды. Если на первом этапе индивид, осваивая внешние проявления культурной формы, пытался как бы жить чужой жизнью, вместить в себя чужой опыт через его внешние знаки, то на втором этапе эта жизнь и этот опыт становятся его собственными. Теперь уже не может идти речь о поиске новых лозунгов, как в описанном случае с демонстрирующими студентами (или новых по смыслу текстов, как в случае Pussy Riot), новых форм опыта, новых, альтернативных культурных форм. Наоборот, даже сама мысль о подобной переориентации вызывает у индивида эмоциональное возмущение и моральный протест. Все это и означает завершение идентификации в рамках избранной культурной формы.

Одновременно с процессом идентификации индивидов и параллельно этому процессу в рамках культурной формы происходит развертывание ее самой из зародышевого состояния,

когда она существовала латентно в головах пророков и идеологов, виртуозов, как говорил Макс Вебер, в полноценное социальное образование. Собственно говоря, это не два параллельных процесса, а один двуединый процесс. В его ходе складывается группа, обладающая всеми необходимыми характеристиками. Она располагает специфической нормативной средой, а именно: нормами отношений между «своими», нормами отношений к чужим, то есть индивидам, не являющимся членами группы, нормами внутригрупповой иерархии, нормами отношения к государству и властям.

Группа располагает также своей особенной идеологией, которая содержит более или менее целостный и всеобъемлющий образ существующего мира, образ мировой динамики, правила интерпретации фактов и явлений с точки зрения принятого образа мира, правила оценки явлений, правила элиминации, которые позволяют объяснить то, что не укладывается в принятую картину мира.

Эта группа обладает и собственной специфической вещной средой, которая не обязательно включает в себя лишь предметы, символические в общепринятом смысле слова. Когда говорилось о первом этапе инсценировок, речь шла о внешних — вещных и поведенческих — признаках культурной формы, которые имеют символическое значение для приобщающихся к этой форме деидентифицированных индивидов. Внутри самой формы те же предметы и формы поведения могут иметь и, как правило, имеют в высшей степени несимволический, а просто технологический смысл. Причем технологию здесь можно понимать двояко: с одной стороны, как технологию воспроизводства групповой жизни, а с другой — как технологию производства вещей и услуг, ориентированную на внешнюю по отношению к группе среду. Оба этих смысла технологии можно различать только условно. Производство вещей и услуг вовне является элементом и необходимым условием воспроизводства внутригрупповой жизни, а внутригрупповое воспроизводство даже в самых эзотерически ориентированных группах предполагает и требует определенной реакции внешней среды. Так или иначе, благодаря технологическому характеру своей вещной среды группа (а на

этом этапе — реализованная, развернутая культурная форма) включается в отношения функциональной и структурной за-висимости с другими социальными группами и институтами.

Кроме того, группа обладает интересами. Коллективный интерес имплицитно содержится в культурной форме с са-мого начала, когда она существует еще в зародышевом со-стоянии. Этот интерес заложен уже в теории, дающей общую картину мира и его развития, разделяющей людей на своих и чужих, постулирующей чужие интересы и в связи с этим не-обходимо определяющей собственные. Но это еще не инте-рес в полном смысле слова, а скорее, если можно так выра-зиться, идея интереса. Коллективный интерес не существует также и на первом этапе инсценирования культурной формы, когда инсценировку осуществляют деидентифицированные, незаинтересованные индивиды, то есть индивиды, в букваль-ном смысле не имеющие собственного интереса. Инсцениро-вание культурной формы как попытка поиска идентичности и есть процесс обнаружения и осознания индивидом собствен-ного интереса как отдельного человека и как члена группы.

Такое понимание процесса формирования интересов не-сколько не совпадает с традиционным, как он представля-ется, например, в теориях трансформации, теориях «демо-кратического транзита». Когда в этих теориях оценивается восточноевропейская, в частности российская, действитель-ность последних двадцати лет, за многообразными анали-тическими разделениями скрывается довольно простая и, в сущности, механистическая схема. Если следовать этой схе-ме, можно сделать вывод, будто при советском режиме суще-ствовали многообразные общественные интересы, которые режимом подавлялись, поэтому оставались невыраженными и нереализованными. Падение режима позволяет проявиться этим интересам. В соответствии с ними сложились (или по разным причинам не сумели, но должны суметь сложиться) политические партии и группы, совместными усилиями сози-дающие новый институциональный порядок.

Эта схема обнаруживает коренное логическое противоре-чие. Слом старой системы похоронил вместе с ней и имевши-еся в ее недрах — независимо от того, подавлялись ли они или

находили реализацию — общественные интересы. Падение советского режима означало, по сути, тотальный культурный коллапс. Выжить не могло ничего, за исключением остатков той же советской культуры с интересами, характерными именно для нее, а не для предполагаемого нового будущего. Остается неясным вопрос: могла ли советская культура обеспечить преемственный переход к новым культурным формам? Но этот вопрос, интересный теоретически, не актуален для практики. Теоретически и практически актуален вопрос, как в обществе, находящемся в состоянии равенства, равнодушия и незаинтересованности, вызванной массовой утратой идентификаций, возникали новые интересы, новые социальные и политические силы, новые актеры, новые элиты, в конечном счете, новые структуры и институты. Из стремления объяснить их возникновение в условиях отсутствия преемственности и родилась концепция культурных инсценировок. Если следовать этой концепции, привычная перспектива видения оказывается перевернутой. Обычно представляется так: есть осознаваемая социальная позиция, из нее логически следует интерес, который презентуется. Согласно нашему взгляду, все происходит наоборот: сначала осуществляется презентация, благодаря ей рождается интерес, который затем «кристаллизуется» в объективное социальное и политическое образование. Эта концепция оказывается пригодной и для описания процессов становления групп, понимаемых как группы меньшинств в современных условиях, характеризующихся иногда как условия постмодерна.

Медийное конструирование (Н. Луман)

Медийное конструирование реальности — это универсальная характеристика интерактивной и коммуникативной среды современного общества. В философско-социологическом плане это явление ярче всего проанализировал немецкий социолог, профессор университета Билефельда Никлас Луман. Конкретные механизмы медийного конструирования, благодаря которым этот процесс может целенаправленно регулировать-

ся и организовываться, исследовались многими авторами в рамках социологии массовых коммуникаций и культурологической коммуникативистики.

В настоящем разделе будет рассмотрена концепция медиа Н.Лумана. Это достаточно сложная и абстрактная концепция, которую мы попытаемся воспроизвести в ряде тезисов. (Если читатель более заинтересован в понимании конкретных медийных механизмов, которые могут использоваться в пропагандистской экспансии групп меньшинств, таких, например, как «спираль молчания» или формирование повестки дня, он может пропустить тезисы, посвященные концепции Лумана, и прямо переходить к следующему разделу.)

1. Коммуникация, по мнению Лумана, — не только базовая операция для образования социальных систем, но и единственно подлинная социальная операция: «Коммуникация — это самая малая из возможных единиц социальной системы, а именно — такая единица, на которую сама коммуникация еще может реагировать при помощи коммуникации же»¹.

2. В качестве «единицы», конституирующей структуры социальности, коммуникация обладает собственной внутренней структурой, формируемой тремя элементами: *сообщением*, *информацией* и *пониманием*. Эти элементы не существуют сами по себе (вне, до или после коммуникации), не являются самостоятельными данностями, но существуют только в рамках процесса коммуникации, который возможен только как *отношение* этих элементов, формирующее конститутивное для коммуникации различие сообщения и информации. Осознание различия (и одновременно единства) сообщения и информации представляет собой *понимание*. Понимание — это осознание различия между сообщением и тем, что из него «извлечено» — информацией. Процесс коммуникации связан с пониманием, но даже если понимание не будет достигнуто, это будет означать лишь появление новой коммуникации; таким образом, коммуникативные процессы представляют собой сеть, в воспроизводстве которой они постоянно задействованы.

¹ Луман Н. Общество как социальная система. М.: Логос, 2004. С. 86.

3. Цель (и одновременно результат) этого процесса — (вос)производство смыслов. Именно с понятием смысла связано лумановское понимание общества: «Общество — это система, конституирующая смысл»¹, коммуникация в этом случае — способ манифестации общества. Подобная обращенность общества на самое себя, представление о нем как о «само себя толкующем» — основной мотив лумановской теории как «описания описания»: общество состоит из коммуникаций и помимо них в нем ничего нет. Технологии дают возможность распространения «продуктов», полученных в ходе коммуникативных действий: в печати и вещании, в чтении, в просмотре передач, создание которых, в свою очередь, «обрамляют» бесчисленные подготовительные коммуникации.

4. Тем самым Луман отвергает устоявшийся в коммуникативистике традиционный взгляд на результаты деятельности средств массовой информации как «удвоения (или отражения) реальности», т.е. создание медиаинформационного аналога «настоящей» реальности. Луман счел более «осмысленным» выделение иных «реальностей» медиа: первая «реальная реальность средств массовой коммуникации» — это «протекающие в них и пронизывающие их коммуникации, т.е. коммуникативные внутриорганизационные практики создания информационного продукта, базирующиеся на специфическом двоичном коде информация / неинформация»².

Таково и первое реальное направление деятельности системы — погоня за информацией, которой может быть только *новое* (вспомним характеристику модерна как идеологии, одержимой новизной, у В.Беньямина, см. второй раздел в первой главе). Поэтому погоня за информацией оказывается погоней за новизной, превращающейся в неинформацию, т.е. уже в старое, как только сообщение вышло в эфир (напечатано).

5. Масштаб и быстрота распространения сообщений приводят к тому, что буквально через секунду сообщаемая информация становится известна *всем*; в этих обстоятельствах признание, что ты чего-то не знаешь, равносильно потере

¹ Там же. С. 50.

² Луман Н. Реальность массмедиа. М.: Канон+, 2012. С. 20.

лица. Никто и не признается — ситуация, обозначаемая как *известность общеизвестности*. Луман делает из этого крайне интересные и поучительные выводы: «Аналогично тому, как экономика, обособившаяся на основе денежных платежей, порождает непрерывно возникающую потребность возместить потраченные деньги, так и массмедиа производят потребность замещать избыточную информацию информацией новой: *fresh money and new information* — вот центральные мотивы современной общественной динамики, красноречиво подтверждаемые буквально невротической одержимостью инновациями в экономике, науке и искусстве; при этом никто не знает, откуда проистекает новизна нового и насколько велик его запас»¹. Очевидно, что в этих соображениях сказывается воздействие Вальтера Беньямина.

6. Основной целью деятельности массмедиа является осуществление *непрерывного* процесса передачи информации, т.е. ее постоянная трансляция, которая служит гарантией существования самой системы медиа. Отсюда следует весьма важный вывод, практически элиминирующий постоянно звучащее требование к системе массовой коммуникации: давать *истинную* информацию, или, как это формулировалось в традиции объективной журналистики, «подавать факты как факты, а мнения как мнения». Эта позиция закрепились ныне в массовом сознании в виде наивной веры, в рамках которой имплицитно предполагается, что уж новостная информация, отражая происходящее в действительности, соответствует последней, что и делает ее правдивой. Однако, как показывает Луман, практика создания информации внутри системы разочаровывает: «истинное интересует масс-медиа лишь в очень ограниченных пределах... Проблема [их непрерывного функционирования] поэтому состоит не в истине, а в неизбежной, но вместе с тем желанной и управляемой селективности. В такой же незначительной степени, в какой географические карты по своему объему и детализации соответствуют территории... настолько же невероятно и взаимно-однозначное соответствие между информацией и ситуацией,

¹ Луман Н. Реальность массмедиа. С. 43.

между оперативной и репрезентируемой реальностью»¹. Истинность информации предполагает определенную степень обязательности, независимой от желания информационных агентов. Селективность же — это возможность для агентов выбора содержания сообщений, руководствующихся самыми разными критериями. Самыми общими из них, по Луману, оказываются критерии пусть даже незначительной, но обязательной *неожиданности*, а также максимальной *доступности* (понятности) для максимально широкого круга адресатов. Причем «селекция» — это не свобода отбора сообщений в рамках отдельных медийных организаций; по Луману, ее нет: свобода каждой отдельно взятой редакции в принятии решений значительно меньше чем может показаться на первый взгляд, поскольку все они вынуждены действовать в рамках общей функциональной системы медиа.

Что же тогда служит основой селекции? Составляющие ее темы, смыслы, объекты «порождаются в рекурсивной связи системы операций системы и не зависят от того, подтверждает ли их внешний мир»². То, что подразумевается под реальностью, оказывается лишь коррелятом системных операций... Реальность «есть всего лишь индикатор для успешных проверок связности и последовательности в системе. Реальность вырабатывается внутри системы через придание смысла (или лучше по-английски: *sensemaking*)»³. Эти соображения Лумана окажутся нам полезными далее, когда речь пойдет о таком инструменте меньшинств как формирование повестки дня.

7. Все в большей степени «мир снаружи», о котором зритель узнает посредством телевидения, — это мир, созданный самим телевидением. Этот факт приобретает особую важность в свете понятной склонности средств коммуникации к самореференции. Вооруженный медиаоружием огромной мощи мир профессиональных коммуникаторов и развлекателей расширяется далеко за пределы своей некогда ограниченной рамками сцены территории, приобретая угодья,

¹ Там же. С. 46.

² Там же. С. 71.

³ Там же. С. 18.

управлявшиеся прежде, скажем, профессиональными политиками. В мире, формирующемся для нас на телевизионном экране, обычные люди — лишь безликая серая масса, служащая фоном для ярких «телевизионных личностей»; считается, например, что ток-шоу нас знакомят с другими людьми, на самом деле знакомимся мы каждую неделю заново именно с ведущими, и только их знаем и помним. Также и медиасобытия представлены непропорционально высоко по сравнению с событиями, не медийными по цели или происхождению.

Медиамир обладает сверхъестественной способностью к самозамыканию. Учитывая, что он также выказывает четкую тенденцию к ползучему и явному захвату территорий, прежде относившихся к иным функциональным подсистемам общества, он вполне может стать единственной реальностью, с которой соразмеряется жизнь потребителя медиа. Поскольку медиамир и опыт потребителя взаимно «резонируют» и служат друг для друга средством «подтверждения реальностью», то «медиапотребительская» ориентация становится главным фактором социальной интеграции. И здесь можно говорить о второй реальности медиа, по Луману: это *то, что для медиа или благодаря медиа для других людей оказывается реальностью или, лучше сказать, выглядит как реальность*, другими словами, то, как «массмедиа конструируют реальность»¹.

Ритуалы медиа²

Непосредственное рассмотрение механизмов и инструментов медийного конструирования реальности уместно начать, пожалуй, с понятия *медialogики*, введенного американцем Дэвидом Элтейдом: любое событие «организованное, трансформированное, созданное и переданное средствами массовой коммуникации» подчиняется этой логике. Это — логика процесса медиапроизводства, те рутинные методы получения

¹ Луман Н. Реальность массмедиа. С. 13.

² В разделе использованы материалы из книги А.И.Черных «Медиа и ритуалы» (СПб: Университетская книга, 2012. Гл.2).

и обработки информации в тесно связанных с ними внутренних требованиях к форме и содержанию медиа-продукта. Именно в этом ключе Элтейд сформулировал определение новостей: это «продукт *организованного производства*, которое предполагает практическую точку зрения на события с целью связать их воедино, сформулировать простые и ясные утверждения относительно их связи и сделать это в развлекательной форме». Это сказано в его книге «Создавая реальность»¹. Если выразить то же несколько иначе, можно сказать, что новости — это продукт медийного производства, организованный с точки зрения производственной целесообразности.

Из множества технологий медийного конструирования реальности мы рассмотрим две, на наш взгляд, важнейшие. Это использование ритуалов медиа и формирование повестки дня.

Самой распространенной моделью коммуникативного процесса уже более полувека остается трансмиссионная модель, в основе которой — линейная модель передачи информации, предложенная Шенноном и Уивером в 1948 г. Согласно этой модели, массовая коммуникация представляет собой саморегулирующийся процесс, целью которого является удовлетворение интересов и запросов аудитории. В рамках этой модели массмедиа выступают как относительно открытые и нейтральные организации, обслуживающие секулярное общество в кооперации с другими социальными институтами. И хотя трансмиссионная модель подвергается значительной критике прежде всего в силу ее ограниченности (она плохо работает применительно к новым электронным медиа), а также и сомнений в том, что целью медиа является удовлетворение интересов аудитории, она все же остается наиболее «ходовой» моделью, когда речь идет о традиционных новостных медиа, прежде всего газетах и журналах, а также о размещении рекламы.

Альтернативный взгляд на *коммуникацию как ритуал* впервые предложил в 1975 г. американский исследователь Джеймс

¹ Altheide D. Creating Reality: how TV News Distorts Events. Beverly Hills, 1974. P.112.

Кэри, по мнению которого «коммуникация связана с такими понятиями, как участие, ассоциация, членство и разделение общих верований. Ритуальный подход не означает прямого расширения посланий в пространстве, но утверждение общества во времени; не акт передачи информации, но репрезентацию разделяемых верований»¹. Эта модель может быть также названа «экспрессивной» моделью коммуникации, поскольку ориентирована на выражение устремлений и чувств отправителя (или получателя), а не на некую инструментальную цель. Ритуал, или экспрессивная коммуникация, базируется на общности понимания или общности эмоций, выступая часто как цель в себе, и нередко включает определенный элемент перформанса как неотъемлемой части коммуникации. Коммуникация направлена на удовольствие от нее самой в большей мере, чем на достижение некой вне ее лежащей цели. Послание в ритуальной коммуникации обычно латентно и амбивалентно, оно основывается на ассоциациях и символах, которые не выбираются участниками, но уже присутствуют в культуре. Медиум и мессидж, как правило, трудно разделить. Ритуальная коммуникация относительно вневременна и неизменна.

Как правило, в естественных условиях ритуальная коммуникация не ориентирована инструментально, однако можно говорить о возможных последствиях ее для общества, в частности, об усилении интеграции (социальных взаимодействий). В некоторых планируемых коммуникационных кампаниях — например, политических или рекламных, — принципы ритуальной коммуникации бывают представлены довольно широко, в частности, это активное использование значимых символов, скрытых апелляций к культурным ценностям, совместному прошлому, мифам, традиции и т.д. Эта модель широко используется в искусстве, религиозных обрядах, публичных церемониях и празднествах.

Соотношение трансмиссионной и экспрессивной моделей коммуникации можно представить следующим образом.

¹ Carey J. A cultural approach to communication // Communication. 1975. № 2. P. 1-22.

	Отправитель	Получатель
Трансмиссионная модель	Передача сообщения	Когнитивное опознание
Экспрессивная или ритуальная модель	Перформанс	Консумация / общий опыт

Источник: Черных А.И. Медиа и ритуалы. М.; СПб: Университетская книга, 2012. С. 94.

Очевидно, что в рамках экспрессивной, или ритуальной, модели речь уже не может идти о традиционном понимании медиа как средства передачи (трансляции) информации. Здесь неизбежно «переопределение» их сущности, толкуемой ныне как источник символически конструируемых значений, норм и идентичностей. Это означает реализацию пророчества гуру электронных медиа Маршала Маклюэна: «Средство (сообщения) есть (само) сообщение» («Medium is the message»), то есть коммуникация важна сама по себе как таковая, безотносительно ее содержания, представляя собой то, что называется *usable culture*, — практикуемую культуру. Приобщение к медиа — это идентификация индивидом самого себя как участника культуры. *Это и есть ритуал, цель которого — сплочение группы.*

Естественно, подобный взгляд на проблему меняет «целеполагание» ее изучения, реформирует исследовательскую «оптику», смещая взгляд с традиционной трансмиссионной модели медиа как инструмента информирования, развлечения, коммерческого воздействия или политической манипуляции к их (медиа) экспрессивному содержанию, рассматриваемому как своего рода электронный фольклор, миф, который играет центральную роль в *публичном инсценировании* коллективных чувств, фантазий и моральных представлений (см. раздел об инсценировании идеологий в настоящей главе).

Таким образом понимаемые медиа формируют специфический медиаконтент — *сказки и мифы* электронного века. Важно, что медиа не просто рассказывают, а *инсценируют* драму, вовлекая все душевные силы и способности людей — знания, эмоции, мораль, выступая поэтому как *смыслопорождающие* инсценировки. Они связывают воедино фрагментированный опыт повседневной жизни, разрозненные миры современ-

ного существования, возникшие на обломках традиционных культурных практик, и поэтому занимают ставшее вакантным место прежних «физических» ритуалов. Подчеркнем еще раз: речь идет о публичном коллективном создании (конструировании) и потреблении коллективно созданной реальности.

Основным предметом анализа, когда мы говорим об электронных медиа, являются телевидение и компьютер, визуально объединяемые экраном. Поскольку дальнейшее изложение в разделе связано с анализом первого из этих двух технических средств, ставших частью дома (для обозначения этого обстоятельства используется термин «доместикация»), то логично вначале прояснить его специфику, а именно — попытаться выяснить значение слова «экран», обратившись к его этимологии в европейских языках.

Английский исследователь Г.Кресс, анализируя это понятие на материале наиболее распространенных из них — английского, французского и немецкого языков, рассматривает соответственно слова «screen», «écran» и «Bildschirm» (русское «экран» — заимствование из французского), приходит к удивительному его самому выводу. «Я как любитель в сфере этимологии не ожидал обнаружить потрясающую закономерность в истории слов «screen», «écran» и «Bildschirm». В этой истории, рассмотренной на примере нескольких языков и культур, доминирующие смыслы слова «экран» связаны с «обособлением», «маскировкой» и «защитой», а не со смыслом «показа» и «демонстрации». Я хотел бы предложить исходить из того, что эти значения и их различия все еще активны и действуют определенными способами в этих культурах: то, что было зафиксировано (видимо) в этих метафорах, сохраняется и в существующих значениях слов»¹. Это наблюдение позволяет поставить вопрос о разрыве с традиционным повседневным восприятием того, что происходит на телеэкране как отражения (или выражения) внешнего мира, с представлением о телеэкране как о инструменте живого наблюдения действительности, которое лежит в основе иллюзии адекватного познания мира и людей

¹ Kress G. «Screen»: metaphors of display, partition, concealment and defence // Visual Communication. 2006. № 5. P. 203.

с помощью телевидения. На деле экран не столько демонстрирует, сколько опосредует демонстрируемое. Безусловно, получаемые телезрителем знания о мире оказываются значительно шире, чем соответствующие знания в дотелевизионную эпоху, но это (вспомним этимологию слова «medium» — посредник) — опосредованные знания, формируемые в ходе технических операций, осуществляемых в рамках медиаорганизаций. Поэтому вполне обоснованным выглядит метафора, предложенная Ричардом Сеннетом: «телевидение — это также устройства уединения»¹, поскольку приближая мир за стенами дома, экран нередко отделяет от мира и друг от друга тех, кто находится внутри этих стен. Телевидение работает против социальности и солидарности, поскольку ориентирует человека исключительно на личный опыт с целью дать себе больше узнать и почувствовать как отдельной личности, отстраняет его от социального взаимодействия. Сеннет приходит к неутешительному выводу о том, что электронные средства массовой информации существенно увеличили запас знаний социальных групп друг о друге, но сделали ненужными реальные контакты. Это утверждение касается не только взрослых, но и детей, первичная социализация которых всегда была семейным делом. С массовым распространением телевидения возникает новый тип социализации — посредством экрана, когда каждое поколение можно рассматривать как *телепоколение*, — символическую общность ровесников, объединенных совпадающим опытом просмотра одних и тех же передач. А сам просмотр передач становится ритуалом приобщения к социуму.

Формат и повестка

Сила современных медиа — в обладании громадной символической властью, обеспечиваемой универсальным характером этих посредников: все, что мы знаем о мире, почерпнуто нами из медиа, что и позволяет им выступать в качестве *конструкторов реальности*. Теоретическому обоснованию именно

¹ Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2003. С. 322.

этого тезиса была посвящена рассмотренная выше медиа-философская концепция Лумана. Одной из первых работ, где эта идея была артикулирована *эмпирически*, стала книга Э.Эпштейна «Новости из ниоткуда»¹, написанная на основе изучения производства новостей в основных телекомпаниях США — NBC, CBS, ABC. Особую ценность его исследованиям, проведенным в конце 60-х годов прошлого века, придает использование метода включенного наблюдения. Стремясь выявить связь между экономической и организационной структурой телевизионного производства новостей и мотивациями участников этого процесса, Эпштейн пришел к выводу о том, что медиа не отражают реальность, но конструируют ее под влиянием организационной модели медиапроизводства, ориентированной на принцип «продолжения любой ценой». Если, например, съемка события по тем или иным причинам не состоялась, тогда возможно использование уже существующих материалов, которые соединяются в «пакет», представляющий «значимую тенденцию», а составляющие его сюжеты служат иллюстрацией. Процесс не может остановиться, *show must go on!*

Реальное событие, которому предстоит стать медийным событием, не является нейтральным по отношению к медиа. Событие, то есть сырье, из которого рождается медийный продукт, должно соответствовать определенным критериям, чтобы попасть на редакционный конвейер. Упомянувшийся выше Элтейд с одним из своих коллег, пожалуй, первыми применили к событиям, которым предстоит (или, наоборот, не предстоит) стать предметом телевизионных новостей термин «*формат*» если событие отвечает редакционному формату, оно выйдет в телеэфир, если не отвечает, то не выйдет. У разных телеканалов и программ разные требования к формату, которые отнюдь не всегда они где-то и кем-то формально прописаны. Чаще всего соответствие или несоответствие формату («формат»/«неформат») определяется интуитивно, причем не только теми, кто определяет редакционную политику и дает окончательное добро к выпуску продукта в эфир,

¹ Epstein, E.J. News from Nowhere: Television and News. N. Y.: 1973.

или, соответственно, на газетную страницу, но и с их подачи любым репортером¹.

Событие *конструируется* в соответствии с форматом. «Согласно логике новостей, краткость сообщений перемещает зрителя от одной истории к другой за короткий промежуток времени. Сообщения также перемежаются остроумными комментариями ведущих, подшучиваниями репортеров, приятной музыкой, цветными телевизорами и, конечно, вездесущей рекламой. Эта стандартизация предполагает, что выдерживается тип шаблона или формата»². Формат специфичен для различных телевизионных и — шире — вещательных жанров вообще, предполагая наличие особых правил редактирования, форм подачи («упаковки») материала. Формат состоит частично из того, как организован материал, стиля, в котором он представлен, акцента или ударения на определенных характеристиках поведения и грамматики медиакommunikации. Таким образом, реально произошедшее событие в процессе «форматизации» преобразовывается в соответствии с требованиями новостного телевизионного формата и должно соответствовать этому формату. В противном случае (например, важное, но не слишком «телевизионное») событие даже не попадет в поле зрения редакторов.

Эмпирический анализ содержания программ никогда не даст ответа на вопрос, почему сюжеты о тех или иных событиях отклонены, а другие пошли в эфир, поскольку решение об этом принимается в соответствии с медиалогикой, отражающей также и внутрикорпоративные стандарты. Основными причинами отклонения событий (сюжетов о них) могут быть:

- несоответствие принятому формату; исключения возможны лишь для экстраординарных событий, сообщения о которых все равно должны быть соответствующим образом «упакованы» в форму, соответствующую стандартам сети;

- предпочтение отдается сюжетам, заказанным заранее; как правило, отклоняются сюжеты, освещающие местные события, которые вряд ли привлекут всеобщее внимание;

¹ Altheide, D., Snow, P. Media Logic. Beverly Hills, 1979.

² Altheide, D.L., Snow R.P. Media Worlds in the Postjournalism Era. N. Y., 1991. P. 75.

— ограничения касаются тех сюжетов, которые противоречат политике телекомпаний.

Ныне, подчеркивает Элтейд, логика редактора при отборе событий больше не исчерпывается функциональными требованиями, морально-этическими и ценностными убеждениями: «Форматы — организационное связующее звено между окружающей средой и организационными критериями. Возможно приспособить любой случай к этому формату, но события с некоторыми характеристиками более вероятно будут отобраны для показа, потому что они более приспособлены к тому, чтобы быть сконструированы в соответствии с логикой формата»¹.

Стремление к усилению внимания со стороны аудитории к тем или иным сообщениям в своеобразной форме синхронизации проявляют и поставщики информации — информационные агентства, пресс-службы и т.п., что также было выявлено Элтейдом в ходе исследования процесса отбора событий для эфира. Эти институциональные источники информации ориентируются на график выхода новостей ведущих телеканалов, поставляя новости непосредственно перед началом трансляции, исходя из известного психологического факта — больше шансов быть актуализированным имеет то событие, которое попало на информационную ленту незадолго до выхода программы в эфир, причем шансы увеличиваются, если это событие легко визуализируется.

Охарактеризовав нынешнее состояние медиа как эру постжурналистики, Элтейд и Сноу замечают: «За некоторыми исключениями, это больше не индивидуальная творческая работа журналистов, которая дает нам “новости мира”, а скорее стандартные шаблоны, установившаяся практика и типичные действия, посвященные телепредставлению событий, где доминируют наглядность и визуальная выразительность»².

Итак, формат является первым ограничителем, требующим конструирования информации. Но столь же важным

¹ *Altheide, D.L.* Qualitative Media Analysis. Qualitative Research Methods. N. Y., 2002. P. 18.

² *Altheide, D.L., Snow R.P.* Media Worlds in the Postjournalism Era. P. 52.

требованием является разнообразие, поэтому новости формируются в комплекс, получивший название *повестки дня* (agenda) и представляющий собой формально не обязательный, но *практически обязательный* к представлению зрителю/слушателю набор, состоящий из нескольких актуальных тем (как правило, от 5 до 7). Это — второй ограничитель, *навязывающий* общественному мнению понятийные схемы протекающих в мире процессов, самые значимые из которых и фиксируются в повестке дня.

Рассмотрим эту тему подробнее. Согласно идее повестки дня, медиа дают общественному мнению содержание: *о чем* ему, общественному мнению, нужно судить. А уж как судить, то есть быть человеку «за» или «против», — это каждому, хотя и в строго определенных рамках, всегда предоставлено решать самому. Но нельзя самому признавать или не признавать тему в качестве *темы*. Какая тема сегодня важна и актуальна, решают медиа.

Это хитроумная стратегия. Все происходит вполне демократично, никто не принужден быть «за» или «против» чего-то. Наоборот, публике как бы говорят: мы ждем *вашего* мнения, именно оно решает. Ведь действительно, на первый взгляд, может показаться, что тема, в общем-то, и не так важна. Важно, кто принимает решение по этой теме. А это как раз я! Я самоутверждаюсь, становлюсь суверенным гражданином лишь тогда, когда могу, как древний римлянин, опустить большой палец вниз, или поднять вверх, даровав кому-то или чему-то жизнь, или, наоборот, обрекая на смерть. Это и будут мои «за» и «против».

Но если задуматься, станет ясно, что мои «за» и «против» могут заранее программироваться в зависимости от темы, по которой мне предстоит высказываться. Одна тема гарантирует мое «за», другая — мое «против». Поэтому на каждых выборах важна тема, с которой выступает кандидат, вокруг которой кипят схватки и ломаются копыя, то есть формируются «за» и «против». Например, когда в 1996 году страна выбирала между Ельциным и Зюгановым, СМИ старались увести на задний план тему Чечни, которая была априори проигрышной для Ельцина, а вывести на передний план тему «преступле-

ний коммунистического режима». Поскольку электронные СМИ были в руках сторонников Ельцина, они сумели превратить голосование в референдум по поводу коммунистического прошлого. Если бы вопрос ставился так: готовы ли Вы выбрать президентом человека, который своими руками создал чеченский кризис и вверг страну в долгую, кровавую и, главное, бесперспективную войну, то, скорее всего, голосование было бы не в его пользу. Но когда выборы превратились фактически в референдум о том, хотят ли люди возврата назад к пустым полкам магазинов, к всевластию парткомов, то большинство, естественно, проголосовало за Ельцина, стоявшего преградой (хотя и не всегда устойчивой) на пути «коммунистического реванша». То есть выбор фактически был *предопределен темой*, по которой нам надлежало высказаться, и которую фактически *навязали* медиа.

Для социальной функции масс-медиа выработка и реализация повестки дня гораздо важнее, чем просто создание мнения. Путем формирования повестки дня общественному мнению навязываются определенные *схемы* протекающих в мире процессов. Собственно общественное мнение оказывается состоящим из таких схем, которые поочередно в разных сочетаниях выдвигаются на передний план дискуссий в обществе, то есть становятся актуальными темами повестки дня. Ясно, что выработка повестки дня — это манипуляция общественным мнением. То, что масс-медиа манипулируют общественным мнением, — это само по себе схема, присутствующая в общественном мнении. В сознание зрителя, слушателя, читателя СМИ впечатывают не мнения как таковые, а схемы, относительно которых формируются мнения, сводящиеся в конце концов к щелчку переключателя в мозгу: «за»/«против».

Важно, что повестка дня, то есть темы, подаваемые СМИ как важнейшие на сегодняшний день, — это отнюдь не всегда *объективно* самые важные темы. Чтобы понять, почему и как это происходит, нужно сделать краткий экскурс в историю. Само явление открыли в 70-х годах прошлого столетия американские социологи Шоу и Макомс. Они как раз и ввели два этих понятия: «повестка дня» как набор сюжетов и проблем,

считающихся наиболее важными в тот или иной отрезок времени, и «создание повестки дня», т.е. внедрение данного набора в сознание аудитории¹. Довольно скоро выяснилось, что повестка дня — это довольно сложное явление, не сводимое к темам, которые пропагандируют СМИ. В дальнейших работах эти названные и другие социологи выделяли целый ряд «повесток»: «публичная» повестка дня, которая не совпадает с повесткой дня СМИ (например, безработица, которая затрагивает многих и отражается на всех людях, хотя она может в данный момент не привлекать внимания СМИ), «внутриличностная» повестка, которая охватывает самые важные для самого индивида проблемы, «межличностная» повестка, то есть набор проблем, актуальных для малой группы, к которой принадлежит индивид, наконец, осознаваемая общественная повестка (*perceived community agenda*), то есть представления индивида о том, какие проблемы являются самыми важными для сообщества, к которому он принадлежит. И это еще не полный перечень повесток. В результате возникло представление об иерархии критериев отбора тем как важных и заслуживающих внимания и о взаимодействии уровней этой иерархии при формировании «публичной» повестки дня. Сама же публичная повестка дня оказалась медиаповесткой, «достроенной» и скорректированной с участием и в ходе взаимодействия всех указанных выше частных повесток².

Но подлинный сдвиг в изучении повестки дня произошел, когда началось сравнение медийной и публичной повесток с реальным состоянием дел. Ясно, что реальное состояние дел — это очень двусмысленное понятие. Для его «улавливания» в каждой из проблемных сфер нужна целая система индикаторов. Но есть вещи, которые ясно показывает даже текущая статистика. Например, проблема наркомании. Как показывает Е.Г.Дьякова в цитированной выше статье, в определенный период, а именно в 80-е годы, статистические данные о числе погибших от передозировки в США свиде-

¹ McCombs M., Shaw D. The Agenda-Setting Function of Mass Media // Public Opinion Quarterly. Vol. 36. № 2. 1972.

² Подробнее см.: Дьякова Е.Г. Массовая политическая коммуникация в теории установления повестки дня: от эффекта к процессу // Полис. 2003. № 3.

тельствовавали о падении уровня наркомании, тогда как СМИ с небывалой активностью призывали к «войне с наркотиками», провоцируя общественную истерию. В результате в 1989 г. свыше 50% участников опросов общественного мнения утверждали, что наркомания является самой острой проблемой Америки. Но уже к началу 1992 г. их доля сократилась до 4%, и это не потому, что над наркоманией была одержана решительная победа, а потому, что СМИ потеряли к теме интерес и она выпала из повестки дня (хотя реальное положение вещей практически не изменилось). Именно эти и подобные факты позволяют сделать принципиальный вывод о том, что СМИ не столько отражают объективную реальность, сколько конструируют собственную.

Итак, повестка дня — это набор тем, формирующийся в соответствии с внутренними производственными потребностями медиапредприятий (редакций газет и журналов, радио- и телеканалов), а также с потребностями ньюсмейкеров, в частности, главного из них — государства, и это отнюдь не всегда и отнюдь не обязательно самые *объективно важные* темы дня. Как сказано выше, путем установления повестки дня СМИ навязывают обществу определенные схемы восприятия явлений и процессов, каковые (схемы) выступают в качестве общественного мнения в определенный период времени. Поэтому когда говорят, что следование общественному мнению лишает человека его собственного мнения, это значит не то, что я принимаю мнения других взамен собственного мнения, а то, что я некритически принимаю *темы*, которые предлагает общественное мнение в качестве важнейших тем дня. Мне не навязывают содержание моего высказывания, мне навязывают тему высказывания. А уже тема, в свою очередь, диктует отношение к ней. Так, если одним из главных пунктов повестки дня и, соответственно, одной из главных общественных проблем сделается с подачи медиа ксенофобия и национальная вражда, то по каждому конкретному событию уже не будет существовать двух мнений. Будет одно мнение — мнение ортодоксии, с возмущением отвергающей неуважительное отношение к обычаям и поведению «братьев меньших» из южных республик. Если же важным пунктом

повестки станет необходимость существования национальной государственности русской нации, то, очевидно, найдут выражение и другие мнения. Другой актуальный пример: обсуждение в СМИ гомосексуализма, гомофобии и законодательного запрета пропаганды гомосексуализма среди несовершеннолетних. Об этом будет сказано в следующей главе, в разделе о сексменьшинствах.

Такое схематическое изображение процесса может показаться слишком мрачным и не соответствующим действительному разнообразию и пестроте нынешних медиа и плюрализму представленных в них точек зрения. Действительно, разве кто-то кому-то что-то навязывает или может навязать, например, в ток-шоу на телевидении, где жестко схлестываются мнения, позиции и точки зрения иногда просто непримиримых политических противников. Причем нередко даже не ограничивается степень жесткости и прямоты высказываний. Но все эти публичные дискуссии лишь способствуют закреплению повестки дня. Медиа требуется, чтобы мнения не просто высказывались, а высказывались в интересной и привлекательной форме. То есть это требуется не медиа, а зрителям, и чтобы удержать зрителей, медиа организует политические дискуссии как увлекательные шоу. Критерий здесь — количество прильнувших к экрану зрителей и количество показов. Какое событие больше увлечет телезрителей: если Жириновский скажет, что ему не нравится политика Немцова, а Немцов — что ему не нравится политика Жириновского, или если оба прямо перед камерой выплеснут друг другу в лицо воду из стаканов? Последний вариант наверняка развлечет зрителя, и число показов этого славного события станет астрономическим. Новейший телевизионный стиль так и именуется *инфотеймент* — от *информейшн* и *энтертеймент*, что по-английски, как известно, означает информацию и развлечение.

Собственно говоря, все эти увлекательные шоу представляют собой *инсценировки повестки дня*, где в исполнении якобы непримиримых политических противников разыгрываются темы, заданные повесткой дня. Да, налицо конфликт, налицо поляризация мнений, но тема та, что нужно, и это

главное. Если вновь вспомнить ситуацию выборов 1996 года, то и там либералы насмерть сражались с коммунистами, но только по теме советского коммунизма, а Чечня, как и другие невыгодные для правящей верхушки темы, не затрагивалась вовсе. Установление повестки дня — это не скучная советская пропаганда: это и независимые медиа, и новые политические технологии. Политики это отлично понимают, и поэтому с удовольствием участвуют в политических шоу, инсценируемых медиа.

Закljučая тему повестки дня, надо обязательно сказать о роли опросов общественного мнения. В демократии они играют огромную роль. Но глубоко неправ будет тот, кто сочтет, что путем опросов общественного мнения мы *узнаём* общественное мнение. Как будто бы эти опросы представляют собой просто статистику общественного мнения. Будто надо, мол, спросить у всех, что они думают по какой-то проблеме и этот общий ответ как раз и будет общественным мнением, мнением народа, которое и должно стать руководством для правящих. На самом деле опросы не столько открывают общественное мнение, сколько его *формируют*. Во-первых, они выполняют базовую для общественного мнения функцию информирования людей о том, что выбрали другие, для того, чтобы они смогли определить линию собственного поведения. Они как бы демонстрируют каждому, что все остальные имеют твердую точку зрения. Ознакомление с результатами опросов запускает механизм спирали молчания, о чем мы и будем сейчас говорить. Во-вторых, опросы помогают политикам определить свою линию в избирательной кампании, ибо для этого они должны знать, что хотят услышать люди. В-третьих, сам факт задавания вопросов на определенную тему заставляет опрошенного считать эту тему важной и формулировать свое мнение именно по *этой теме*, то есть фактически *соучаствовать* в создании повестки дня.

Спираль молчания

Сейчас кажется безо всяких доказательств ясным, что чем менее массовая демократия учитывает мнение отдельного человека, тем сильнее становится давление общественного мнения на индивида и его мысли. На эту тему высказывались многие, но первым это понял и точно выразил Алексис де Токвиль. Его наблюдения американской демократии в этом отношении актуальны и поныне. Раньше — до эпохи модерна, до Просвещения, до рождения общественности, — формируя собственное мнение, человек ориентировался на неписанный моральный обычай, на закон Божий или, по крайней мере, на законы государства. В современном мире эти традиционные ориентиры и опоры человеческого суждения утратили свою значимость, и их место заняло общественное мнение. Поэтому человек в массовой демократии без сопротивления уступает общественному мнению. В результате введенными в заблуждение оказывается и те, кто создают общественное мнение, и те, кто на него ориентируются. В процессе формирования общественного мнения общество как бы *обманывает само себя*.

Вот как описывает это Токвиль в своем труде о демократии в Америке. «Анализ духовной жизни Соединенных Штатов особенно ярко показывает, насколько влияние большинства превосходит любое другое влияние из тех, которые известны нам в Европе. Мышление обладает невидимой и неуловимой силой, способной противостоять любой тирании. В наши дни монархи, располагающие самой неограниченной властью, не могут помешать распространению в своих государствах и даже при своих дворах некоторых враждебных им идей. В Америке же дело обстоит иначе: до тех пор, пока большинство не имеет единого мнения по какому-либо вопросу, он обсуждается. *Но как только оно высказывает окончательное суждение, все замолкают и создается впечатление, что все, и сторонники и противники, разделяют его...* В Америке границы мыслительной деятельности, определенные большинством, чрезвычайно широки. В их пределах писатель свободен в своем творчестве, но горе ему, если он осмеливается их преступить... Политическая карьера для него закрыта, ведь он оскорбил

единственную силу, способную открыть к ней доступ. Ему отказывают во всем, даже в славе. *До того как он предал гласности свои убеждения, он думал, что у него есть сторонники. Теперь же, когда он выставил свои убеждения на всеобщий суд, ему кажется, что сторонников у него нет, потому что те, кто его осуждает, говорят громко, а те, кто разделяет его мысли, но не обладает его мужеством, молчат...*» [Курсив мой. — Л.И.]¹.

В другом месте Токвиль говорит, что иногда люди, которые придерживаются прежней веры, из боязни оказаться в меньшинстве, присоединяются к большинству новой веры, не изменяя на самом деле своих мыслей. В результате взгляды одной лишь части нации кажутся мнением всех и поэтому вводят в заблуждение как раз тех, кто сам виноват в этом обмане. По Токвилю, получается так, что общество порождает молчание именно тем, что само высказывается: высказавшись, оно фактически исключает альтернативные мнения. Те, кто не согласны, молчат, поскольку не хотят оказаться в меньшинстве, а поскольку они молчат, большинство чувствует себя еще большим, чем оно есть на самом деле, а молчащее меньшинство — еще меньшим, чем оно есть в реальности. И дело здесь не в боязни репрессий, преследований инакомыслящих и т.п. Дело в характерном страхе перед изоляцией, когда человек боится быть отвергнутым большинством. Этот страх вечен как само человечество и ведет свое происхождение от древних времен, когда изоляция от группы, от племени, от рода могла обречь человека на смерть.

Токвиль описал это явление в 30-ые годы XIX века, а немецкая коммуникативистка и социолог Элизабет Ноэль-Нойман в 60-ые годы XX столетия детально изучила его и дала ему имя «спирали молчания». Если подытожить ее размышления на эту тему, то спираль молчания, по Ноэль-Нойман, это явление, состоящее в сокрытии индивидами собственного мнения в случае, если оно заведомо отличается от мнения большинства, во избежание последующей социальной изоляции, при том, что индивиды, стоящие на позициях большинства, демонстрируют свое мнение открыто, что делает послед-

¹ Токвиль А. Демократия в Америке. М.: Прогресс, 1992. С.199-200.

них по видимости сильнее, а первых — слабее, чем они есть на самом деле.

Э. Ноэль-Нойман — социолог, и ее концепция спирали молчания родилась в ходе социологических исследований и экспериментов. Так, спираль молчания тесно связана с так называемым «*сдвигом последней минуты*», когда индивиды под давлением общественного мнения резко меняют свое решение в последнюю минуту, то есть непосредственно в ситуации принятия решения. Для социологов понимание этого феномена крайне важно, потому что бывают ситуации, когда в ходе предвыборной борьбы все социологические данные показывают, что кандидат набирает, скажем, 10 или 15% голосов, а голосование дает ему 5 или 6%, потому что происходит тот самый сдвиг последней минуты, когда очень многие избиратели под давлением превосходящего большинства меняют свою позицию прямо у избирательной урны. При равном количестве потенциальных избирателей у двух кандидатов мобилизация общественного мнения, прежде всего при посредстве СМИ, может вести к сдвигу последней минуты и победе одного из них, что совершенно невозможно предсказать социологически. Другим проявлением спирали молчания можно считать ситуацию, когда люди, проголосовавшие, скажем, за определенную партию или определенного кандидата в опросах на выходе из избирательного участка (так называемые эксит-полах) и вообще в разговорах после выборов называют другую партию или другого кандидата. Здесь тоже сказывается давление общественного мнения, но это не обязательно мнение большинства, проявившееся в результате выборов, поскольку те, кто постфактум корректируют свое решение, не всегда корректируют его в пользу победителя выборов. Называя своего фаворита, они часто ориентируются на мнение своего ближайшего окружения.

Ноэль-Нойман и ее коллеги обнаружили много интересных частных моментов. Например, они показали, что, независимо от убеждений, одни люди охотно вступают в разговор, а другие предпочитают свое мнение «прятать». Это справедливо и относительно целых групп населения: мужчины более склонны публично обсуждать неоднозначные темы, чем

женщины, молодежь — более склонна, чем пожилые, представители элиты — более, чем представители низших слоев. Соответственно был сделан вывод об потенциально большей успешности партий, ориентирующихся на молодых, успешных, богатых. Здесь действует та же самая спираль молчания: тот, кто говорит, оказывается в большинстве, а тот, кто молчит — в меньшинстве, и — парадоксальным образом — это говорящее большинство кажется тем больше, чем больше молчащих.

Теперь о мотивах такого поведения. Их несколько, один из них тот, о котором мы сказали выше, и который отмечал еще Токвиль, — это боязнь *социальной изоляции*, так как сама природа человека побуждает его опасаться изоляции, стремиться к уважению и популярности среди сограждан. Более подверженными действию «сдвига последней минуты» и других эффектов, связанных со спиралью молчания, оказываются как раз те, «кто чувствует себя изолированно в общении... Лица со слабым самосознанием и ограниченной заинтересованностью в политике тянули с участием в выборах до последнего момента»¹. Это замечательное наблюдение, показывающее, что часто «люди со слабым самосознанием и ограниченной заинтересованностью в политике» оказывают — благодаря эффекту последней минуты — решающее влияние на результаты выборов, особенно если это выборы из приблизительно равносильных партий или кандидатов. В одном из предыдущих разделов, рассуждая о внутренних противоречиях демократической процедуры, мы говорили, что священный лозунг демократии «один человек — один голос» фактически дает преимущество людям, в ограниченной степени осознающих необходимость и характер своего участия в выборах. Теория спирали молчания это подтверждает.

Другим мотивом поведения, порождающего спираль молчания, Ноэль-Нойман считает *подражание*: люди наблюдают поведение других, узнают о нем, узнают о существующих возможностях и при удобном случае пробуют такое поведе-

¹ Ноэль-Нойман Э. Общественное мнение. Открытие спирали молчания: М.: Прогресс-Академия, 1996. С. 37.

ние сами. Однако главным мотивом она все же считает страх человека перед изоляцией. Таким образом, оказывается, что спираль молчания имеет антропологическое основание. Это не чисто социальный феномен, его нельзя свести к какому-то конкретному обществу и к какой-то конкретной общественной системе. Это — универсальный феномен. И факт наличия спирали молчания в принципе подрывает авторитет общественного мнения как критерия правильности как фактического, так и морального суждения, а уж тем более, суждения вкуса.

Ноэль-Нойман связывает спираль молчания с феноменом «плюралистического незнания», описанным американскими психологами Б.Латане и Дж. Дарли. Под именем плюралистического незнания понимается возможность того, что *большинство людей ошибается в своем суждении относительно мнения большинства людей*. Каждый думает: я не понимаю, что происходит, однако предполагаю, что все остальные понимают, что происходит. И эта ошибка затем мультиплицируется в *общественном мнении об общественном мнении*. Большинство обманывается относительно большинства. Здесь та же самая основа, что и в спирали молчания — в конечном счете, основа самого общественного мнения в его интегрирующей функции в массовой демократии — страх перед изоляцией, страх быть отвергнутым большинством. Человек верит в то, во что верят другие, потому что они в это верят. И тот, кто имеет по какому-то вопросу иное мнение, может изменить его, не теряя лица, если и пока он остается анонимом, то есть молчит. Из страха перед изоляцией человек постоянно следит за общественным мнением. Общественным оно называется именно потому, что человек может его высказать, не боясь попасть в изоляцию. Он, следовательно, постоянно следит за тем, как другие видят мир. А каждый из этих других постоянно следит за тем, как видят мир все остальные. В результате в каждом вырабатывается некое квазистатистическое чувство, помогающее следить за мнением других, — за тем, что «говорят». И если что-то «говорят», как мне представляется, многие, это и будет общественное мнение, к которому мне остается только примкнуть, тогда как другие, в свою очередь, рассматри-

вают мое выраженное мнение как общественное мнение, к которому они также не могут не примкнуть. Получается, что общественное мнение — это самореферентная система, которая воспринимает самое себя как нечто, превосходящее самое себя и поэтому не подлежащее сомнению и критике.

Заслуживает внимания вопрос о природе *большинства*, мнение которого и выражает, якобы, общественное мнение. Что это за часть нации, которая выступает в роли большинства, точнее, от имени большинства? В любом обществе это мнение четко определенных *меньшинств*, как правило, некоторых групп элиты, а именно: «правящих» и «ценностных» элит, то есть тех, кто управляют обществом, и тех, кто подбирают аргументы и ходы мысли, легитимирующие это управление. *Именно эта легитимирующая ортодоксия и есть выразитель и носитель «господствующих», как правило, политкорректных мнений.* С этой точки зрения, спираль молчания представляет собой *механизм осуществления политкорректности.* Когда мы уже знаем о спирали молчания, механизм представляется довольно простым. Ортодоксия высказывает определенные позиции. Люди привыкли прислушиваться к мнениям политиков, писателей, интеллектуалов, экспертов, короче, «светочей разума» и поэтому воспринимают их мнения как правильные, поскольку, как они (люди) полагают, именно так их («светочей») воспринимает большинство, поэтому люди боятся оказаться в изоляции в случае высказывания альтернативного мнения. Но главное, в процесс включены СМИ. Они обеспечивают *статистику*, необходимую для квазистатистического чувства (то есть свойственного каждому индивиду сопоставления воображаемого большинства с узким кругом своих знакомых — носителей альтернативного мнения). Взгляды «светочей интеллекта», растиражированные в газетах, переданные по радио и по телевидению не оставляет сомнения в том, каково мнение большинства. Важнее всего, что публика разделяет мнения интеллектуалов о себе самой. Народ начинает видеть себя таким — а, следовательно, и быть таким, — каким его видят и о нем рассказывают интеллектуалы. Здесь срабатывает самореференция, о которой сказано выше. Таков механизм спирали молчания, когда каждый имеет свое мнение, но вынужден выражать и выражает только общепринятое.

IV. Формы меньшинств

Моды и парадигмы

Мы не случайно говорим «моды», а не «мода», потому что термин мода относится как раз к тем сравнительно немногочисленным вещам, производимым и распространяемым в рамках того, что называют индустрией моды (одежда, обувь, парфюмерия и т.д.), тогда как модными могут становиться вещи, идеи, формы поведения любой природы и любого происхождения. Мода — это не только то, что продается, условно говоря, в отделе игрушек (одежда, песни, диеты...), но и то, что относится к вещам совершенно и абсолютно серьезным и даже судьбоносным. Мода может быть в бизнесе, в менеджменте, в политике и даже в науке.

Чтобы показать, что последний тезис — не преувеличение, сразу скажем несколько слов о моде в науке. Кому-то может показаться, что мода и наука — вещи несовместимые. В конце концов, наука зиждется на опыте и эксперименте, а мода — это ясно сразу! — на субъективном выборе. Тем не менее, мода оказывается лежащей в самой основе научного развития и прогресса.

Несколько десятилетий назад в среде историков и теоретиков науки пользовалась популярностью (была модной?) так называемая теория научных революций, связанная с именем американского философа Томаса Куна¹. Вкратце суть ее такова. В развитии науки чередуются бурные, но сравнительно краткие периоды научных революций и довольно протяженные, спокойные, стабильные периоды существования так называемой *нормальной науки*. Нормальная наука зиждется на образцовых примерах — *парадигмах*. Как правило, в качестве парадигм выступают великие исследования, или серии исследований, или исследовательские проекты, ставшие образцом для работы многих других ученых и даже поколений ученых.

¹ Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1972.

Методологически все исследования строятся по «парадигматическому» образцу. Эксперименты организуются так же, как они были организованы в «образцовом» исследовании. Факты, на которые направлено внимание ученых, — те же факты, которыми занимался «отец» парадигмы. И так далее, и тому подобное. «Нормальная наука», то есть наука спокойного, стабильного периода, представляет собой, по существу, воспроизведение того, что было однажды сделано и признано великим.

Но в какой-то момент обнаруживается факт, не укладывающийся в принятую и признанную парадигмой модель реальности, — аномальный факт. То есть этот факт опровергает все то, что упорно поддерживалось на протяжении десятилетий, на чем строились карьеры, получались премии и т.п. Для ученого здесь возможны два пути. Первый, кстати, наиболее распространенный в реальной жизни науки, заключается в том, что ученого заставляют замолчать. Это делается при помощи денег, льгот, административных привилегий либо путем усиления административного давления, вплоть до применения физического насилия. И факт как будто перестает существовать. Вариантом этого решения проблемы является просто замалчивание аномального факта. Кто знаком с нравами научного сообщества, знает, как просто это сделать. Тогда аномальный факт тоже как бы перестает существовать, и нормальная наука спокойно развивается далее.

Второй путь ведет к совсем иному результату. Либо аномальные факты оказываются столь вопиющими, что замолчать их не удастся, либо «возмутитель спокойствия» мужествен и силен настолько, что в состоянии пробить воздвигаемые парадигмой бастионы, либо все уже фактически (но пока не формально) только ждут ее крушения, — неважно почему, но альтернативные факты получают громкую огласку, тема начинает разрабатываться и кем-то осуществляется то, что Кун называет *экстраординарным исследованием* (экстраординарное в том смысле, что оно разрушает парадигмальные каноны и закладывает основы новой парадигмы).

С этого момента к ломке старого дома — поверженной парадигмы — приступают все. Так начинается период *научной*

революции — время крушения авторитетов, школ, институтов, моделей и методологий, теорий, мировоззрений, образов мира. Одновременно усиливается влияние новой парадигмы, возникшей на основе экстраординарного исследовательского достижения. Вокруг новых авторитетов собираются сторонники, формируется школа. Постепенно накал страстей спадает, и развитие снова вступает в стадию нормальной науки, но уже на новой парадигмальной основе.

Кун так характеризует нормальную науку: «...Создается впечатление, будто бы природу пытаются втиснуть в парадигму, как в заранее сколоченную и довольно тесную коробку. Цель нормальной науки ни в коей мере не требует предсказания новых видов явлений: явления, которые не вмещаются в эту коробку, часто, в сущности, вообще упускаются из виду. Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новой теории, обычно к тому же они нетерпимы к созданию таких теорий другими. Напротив, исследование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает»¹.

В нормальной науке со всей очевидностью проявляются черты мифологизма и ритуализма. Однако ее мифологичность заключается не в том, что она руководствуется ложными представлениями о реальности, а в том, что вопрос об истинности или ложности этих представлений для существования в рамках парадигмы не играет решающей роли. В нормальной науке *образ мира* — *это образ жизни*, и в этом смысле физические образы реальности, создаваемые наукой, столь же живы и существенны, сколь для первобытных народов образы их мифов, воплощаемые в ритуалах.

Если подойти к этому вопросу с несколько иных позиций, можно сказать, что парадигма — это мода ученых, действующих в рамках этой парадигмы, и до тех пор, пока они признают основополагающую теорию, ими будет найдено достаточно и теоретических аргументов в ее пользу, и экспериментальных подтверждений.

¹ Кун Т. Цит. соч. С. 43-44.

Парадигма в высшей степени ритуалистична, причем ритуалистична в обоих смыслах этого слова: и как отвердевшая «форма», подчиняющая себе движение творческой жизни, и как совокупность ритуалов. Весьма точно описывает деятельность ученых в рамках нормальной науки, функционирующей на основе общепринятой парадигмы, формулировка, данная антропологом Мэри Дуглас: ритуалы — это определенные типы действий, служащие цели выражения веры или приверженности определенным символическим системам.

Конечно, нельзя целиком и полностью отождествлять парадигму с модой. Но надо также четко представлять себе, что в господстве парадигмы проявляются, хотя, быть может, несколько иначе, чем в моде, те же самые социальные и социально-психологические механизмы, что определяют смерть старой и возникновение новой моды. Присмотримся к этим механизмам поближе.

Первым систематически разрабатывал теорию моды один из классиков социологии Георг Зиммель. Что побуждает исчезновение одной моды и приход другой? То есть чем определяется смена моды? Долгое время наблюдатели моды считали вслед за Зиммелем (а сам Зиммель ссылаясь на жившего еще в XVIII веке философа Кристиана Гарве), что источником смены моды является статусная дифференциация. Низшие слои общества стараются подражать высшим слоям в их способах, так сказать, подачи себя — в том, как последние одеваются, украшают себя, окутываются запахами, выступают, раскланиваются и т.п. Тем самым они как бы поднимают себя до их места, их статуса. В результате, говорит Зиммель, происходит следующее. Во-первых, поскольку низшие слои делают определенные привычки и предметы, которые являлись опознавательными знаками, своего рода социальными маркерами высших слоев, широко распространенными и уже, по сути дела, ничего *не маркирующими*, высшие слои теряют к этим скопированным вещам и моделям поведения всякий интерес. Во-вторых, возникает потребность в создании новых «маркеров», которые в результате изобретаются и имеют успех на ярмарке тщеславия. И так круг за кругом без конца.

Зиммель считает, что явление моды порождено двояким человеческим стремлением: путем подражания снять с себя ответственность за выбор и показать себя таким же, как и другие в своей группе, и в то же время утвердить собственную оригинальность. То есть здесь сказывается как потребность в индивидуальности, с одной стороны, так и потребность в принадлежности к группе, — с другой. В моде одновременно проявляются и конформизм, и отклоняющееся поведение.

Многое в этом зиммелевском изображении моды неоспоримо и подтверждается вот уже столетие. Но есть и вещи, которые по мере течения времени вызывают вопросы и требуют уточнения. Например, вопрос о том, откуда берутся все эти новые, достойные повторения и подражания образцы одежды, парфюмов, формы поведения. Ведь не сами же представители высших слоев их изобретают и разрабатывают. Для этого есть портные, парфюмеры и прочий «персонал». Ю.Каубе пишет в этой связи: получается, что хотя моды в своем социальном круговороте проходят через высшие слои, сами высшие слои получают их от среднего класса. Более того, получается, что всякая новая мода выражает собой не столько потребности высшего класса, сколько потребности высшего класса, *как их представляет себе средний класс*¹. Если воспользоваться современным языком, можно сказать, что, если следовать идее Каубе, зиммелевскую схему следует дополнить представлением о наличии «креативного класса», который и выполняет здесь изначально присущую ему функцию создания нового, в данном случае вещей, идей и прочих атрибутов высшего класса, которым посредством механизма моды предстоит распространиться на все другие социальные группы.

Есть и еще один вопрос к теории моды Зиммеля, который не мог еще быть в полной мере осознан и поставлен сто с лишним лет назад, когда изготовление модных вещей в значительной мере оставалось прерогативой ремесленников. Когда модные вещи начинают изготавливаться индустриальным способом и рассчитаны на массовый спрос, тогда их распро-

¹ Kaube J. Otto Normalabweicher. Der Aufstieg der Minderheiten. Springe: Klamphen Verlag, 2007. S.162.

странение нельзя, конечно же, считать результатом «естественного» процесса подражания, как если бы кто-то увидел на ком-то глубоко уважаемом какую-то необычайно понравившуюся вещь, изготовил себе такую же или приспособил ту, что у него уже имелась, потом то же самое сделал другой человек, и так далее, и так далее... Промышленность работает с крупными сериями, которые поступают в продажу одновременно в разных магазинах, разных городах и даже на разных континентах, причем это не отдельные предметы одежды, а коллекции, включающие в себя предметы единого стиля, но разного предназначения. К тому же промышленность и торговля не полагаются на случайную возможность того, что кто-то увидит, кому-то понравится, и так начнется распространение новой моды, они используют рекламные и маркетинговые стратегии, завоевывая покупателей во всех слоях общества. Причем реклама начинает работать еще до того, как поступили в продажу сами коллекции, то есть распространение модных вещей парадоксальным образом начинается еще до того, как появились сами эти вещи.

Лучшим примером того, как вещь становится модной вещью еще до того, как поступила в продажу, можно считать недавнее появление широко разрекламированного iPhone 5. Как сообщали агентства, еще в период приема предзаказов на iPhone 5 устройство установило рекорд: всего за сутки предзаказ на аппарат оформило более двух миллионов человек. Из-за ажиотажного спроса Apple уже несколько раз увеличивала ориентировочное время доставки устройства — для тех, кто заказывает смартфон в США в эти дни, оно составляло 3-4 недели. Поклонники бренда в Австралии — первой благодаря географическому положению страны, где в пятницу начались продажи iPhone 5, — выстроились за новинкой в длинные очереди. По свидетельствам очевидцев, некоторые покупатели выстояли в очереди за смартфоном около 70 часов. Люди приносили с собой к Apple Store в Сиднее складные стулья, спальные мешки и еду¹.

Кто-то может возразить, что, мол, речь идет просто о популярном массовом товаре и никакого отношения к выявлен-

¹ См. информацию РИА Новости: <http://ria.ru/technology/20120921/755942830.html#ixzz2G953bfTM>

ному Зиммелем соотношению высшего-низшего классов все это не имеет. На самом деле, речь идет именно о статусных соотношениях. Обладание модными гаджетами давно уже является статусным признаком, что наилучшим образом доказывает история мобильного телефона, который в России быстро прошел путь от эксклюзивного атрибута бизнесменов и бандитов в 90-е годы до обязательной принадлежности любого человека. Затем статусным маркером стал iPhone, затем новый iPhone... Правда, в России он не вызвал такого ажиотажа, как на Западе. Но этими небольшими географическими и культурно-специфическими вариациями в формах статусного потребления для наших целей можно пренебречь.

Важнее другое — изменения в социальной стратификации, порождающие новые статусные маркеры. Сейчас уже во все большей степени критериями деления на общественные классы становятся не столько традиционные доход, профессия, образование, сколько приобщенность к новейшим информационным технологиям, часто предопределяющая членство в избираемых индивидом сообществах. Берлинский профессор Н.Болц говорит в связи с этим о «цифровом расколе», пронизывающем все современное общество, в результате чего наряду с привычным уже разделением людей на имущих и неимущих возникло новое разделение: «онлайновые» — «офлайновые». Схематически это изображается следующим образом.



Источник: Bolz, Norbert. Das ABC der Medien. Fink Verlag. 2007. S. 6.

Приведенная схема нуждается в некоторых разъяснениях. «Глобальные игроки», по терминологии Больца, — это всякого рода консультанты, советники и т.п. работники «духа» — представители интеллектуального труда, активно использующие современные информационные технологии и благодаря этому приобщенные к прогрессу. Это «креативный класс», который разными авторами определяется по-разному, но все согласны в том, что эти люди близки по духу и «собираются в виртуальные сообщества, что, как кажется, их успокаивает и утешает»¹. Их антагонисты — «исключенные»: бедняки и бездомные, живущие не только в фавелах Сан-Паулу, но и под рейнскими мостами, — заставляют остановиться в растерянности. Представители двух других полей — «индийцы», которые, относясь скорее к неимущим, нашли все же способ включиться в культуру интернета, очевидно демонстрируя точку будущего роста, и противоположная им группа «староевропейцы». Это имущий слой западного мира, не желающий учиться новому; его динамика — движение по нисходящей спирали.

Основой этих разделений оказывается цифровой, или дигитальный «раскол», пронизывающий все существующие общества и обусловленный неравным доступом к сети. Ситуация поистине драматична для огромной части населения планеты. Не только традиционные культурные, но и традиционные межпоколенческие различия теряют свое значение: ныне принадлежность к тому или иному поколению определяется принадлежностью к той или иной *информационной* культуре. Сегодня можно говорить о *медиапоколениях*, не имеющих гомогенной возрастной или социальной структуры, соответственно этому статусная позиция приобретает радикально временной характер, связанный с приобщением к технической инновации. Именно этим объясняется ажиотаж при появлении новой «вещички» (гаджета) который будет случаться вновь и вновь при выходе в свет очередных технических новинок информационного века. Новые сетевые медиа уже создали или уже создают новое классовое расслоение,

¹ Sunstein C.R. Infotopia. Oxford University Press, 2006. P. 97.

новую когнитивную стратификацию, что отражено на выше-приведенной схеме.

А.Черных¹ предлагает сравнить предложенную Большом схеме воздействия информационных технологий на социальную динамику, в результате чего создаются новые иерархии, с выдвинутой в 1970 г. американскими исследователями концепцией *разрывов в знании*, иногда еще называемой теорией *информационного дефицита*, создатели которой стремились оценить роль знаний в информационном обществе в долгосрочной перспективе в отношении «информационно-бедных» и «информационно-богатых» слоев, представляющих собой полюса социальной стратификации². Тиченор с коллегами показали, что в соответствии с их гипотезой со временем усиливается действие выделенных ими переменных: уровня знаний, ресурсов и времени. При нарастании потока информации с течением времени она будет в большем объеме восприниматься информационно-богатыми, то есть представителями образованных слоев, обладающих высоким социальным статусом. Идея о том, что более образованные в состоянии извлечь значительно больше информации из сообщений массмедиа, вообще говоря, очевидна, как и близкое по смыслу утверждение: «богатые становятся все богаче, а бедные — все беднее», поскольку хорошо известно, что «бедность воспроизводит самое себя» в значительной степени из-за низкого уровня образования, то есть дефицита знаний. Однако авторы гипотезы не ограничились этой банальной констатацией, выявив два основных аспекта разрыва: первый касается всеобщего распределения информации в обществе между социальными слоями, второй относится к определенным темам, относительно которых одни информированы больше, чем другие. Что касается первого обстоятельства, обусловленного фундаментальными социальными неравенствами, то их медиа как таковые изменить не только не могут, но даже способствуют их усилению, поскольку имеющие лучшие стартовые

¹ Черных А.И. Медиа и ритуалы. СПб.: Университетская книга, 2012. С. 112.

² Donahue G.A., Tichenor P.J., Olien C.N. Mass media and the knowledge gap // Communication Research. 1975. № 2. P. 3-23.

позиции — интеллектуальные и ресурсные — получают в силу этого более полную информацию. Что же касается второго, то здесь, считают авторы, медиа в состоянии «открывать» или «закрывать» разрывы путем широкого обсуждения проблем и выявления их причин. В более поздней работе авторы теории «разрыва в знаниях» особо подчеркивали роль медиа в закрытии разрывов в информации, касающихся небольших сообществ (комьюнити), особенно в конфликтных ситуациях, где медиа могут играть роль информатора и посредника; другими словами, в ситуациях повседневности масс-медиа могут способствовать сокращению информационного разрыва.

Но все равно главное — это проблема удовлетворения «информационных потребностей» различных социальных групп в связи с распределением социальной и экономической власти в обществе, то есть фактически с тем же разделением на «информационно-богатых» и «информационно-бедных». Как уже сказано выше, в соответствии с теорией информационного разрыва тенденция выглядит не слишком обнадеживающей — новые информационные компьютерные технологии способствуют усилению разрыва между информационно-боатыми и информационно-бедными: люди, которые уже информационно богаты в силу наличия хороших навыков информационного поиска и высоких ресурсов, будут все более отрываться от информационно-бедных слоев. Правда, прослеживается еще и некоторые альтернативные тенденции. Так, не везде однозначно направление развития имущих групп. Можно напомнить об отмеченной Больцем тенденции потери «староевропейцами» (их можно было бы еще назвать «старыми богатыми») статуса «информационно-богатых». Но это, возможно, характерно только для Европы и является элементом утраты ею ведущих позиций и во многих прочих отношениях. В целом же практика тридцати с лишним лет развития «компьютерной революции» подтверждает тенденции, так выразительно подчеркнутые Больцем.

Мы уделили такое внимание вопросу новых когнитивных стратификаций, чтобы показать, что даже в новейших условиях не просто индустриальных, но и информационных технологий зиммелевское понимание моды как процесса статусной реидентификации по-прежнему актуально.

Субкультуры

Надо обратить внимание на еще одну важную особенность современной моды, отличающую ее, как представляется, от того, что было характерно для времени Зиммеля: современная мода в значительной степени ориентируется не на «высший класс», как бы он ни понимался. Ориентиром в моде могут становиться и часто становятся (1) элементы культуры «низших» классов, (2) стилистические особенности жизни некоторых профессиональных групп (военные, спецслужбы), (3) элементы культуры фанатов музыкальных групп или стилей (хеви метал), или даже вообще фанатов (футбольных, например), (4) культура национальных меньшинств, (5) культура возрастных групп, как правило, речь идет о молодежной субкультуре, (6) образ жизни маргинальных асоциальных групп — криминал, бродяги (бомжи), наркоманы и т.д. Это весьма неполный перечень, но здесь важна не полнота информации, а общее представление о возможных ориентирах моды. Усваиваются и становятся предметом подражания стиль одежды (джинсы, особенно с заплатами, дырами и т.д., камуфляжные штаны и куртки, косынки и хиджабы), аксессуары (цепи, гаджеты, религиозные символы, оружие), пищевые предпочтения, формы поведения, поведенческие и речевые ритуалы, обязательно специфический жаргон. В нынешнем социокультурном дискурсе все эти перечисленные выше группы категоризируются как *субкультуры*.

Субкультуры, в самом широком смысле, — это группы, имеющие настолько специфические ценности, модели поведения, вещный мир, язык, что этим они отличаются от других индивидов и групп в составе общей, или объемлющей культуры.

Надо очень четко отличать субкультурный модус существования индивида как субкультурной идентичности от субкультуры как моды. В первом случае субкультурная жизнь переживается непосредственно и всерьез как единственная собственная жизнь, во втором случае результатом подражания становится усвоение отдельных, чаще всего изолированных элементов стиля и образа жизни субкультурных групп (скажем, элементы языка криминальной субкультуры, рва-

ные джинсы, вегетарианство, молодежные платья зрелых дам и т.д.). Субкультурная жизнь для тех, кто живет ею всерьез, как правило, достаточно дешева, ее специфика самовоспроизводится в замкнутой сети внутригрупповых взаимодействий в субкультурной группе. Во втором случае (субкультура как мода) субкультурная жизнь может быть достаточно дорогой, поскольку ее атрибуты формируются путем стилизации оригинальной субкультуры, ее эстетизации и адаптации к возможному потребителю. Поэтому субкультуре как моде не свойственна непосредственность, наоборот, она опосредована усилиями представителей «креативного класса» (дизайнеры, литераторы) и является в большей степени коммерческим продуктом. В этом смысле она преходяща. Но в то же время она не отделена непреодолимой пропастью от субкультурной жизни «всерьез». Наоборот, можно сказать, что субкультура как мода может представлять собой мостик к субкультурной жизни всерьез. Но об этом было в разделе, посвященном инструментам меньшинств, прежде всего «инсценированию». Здесь же важно отметить, что, усваивая элементы субкультуры как моду, потребители отнюдь не ориентируются, как предполагал Зиммель, на высшие классы. Наоборот, они ориентируются на образцы, свойственные группам, находящимся ниже них на шкале престижа. Очевидно, следует согласиться с оценкой Ю.Каубе, который считает, что в таких случаях человек, который перенимает новые для себя, модные вещи, способы поведения и т.д., делает это не потому, что хочет быть похожим на низшие сословия, а потому, что хочет быть непохожим на самого себя¹. Он просто хочет быть другим: хочет быть моложе, «круче», «маргинальнее», чем он есть. Здесь мода способствует обретению новой идентичности, что, как я старался показать в предыдущем разделе, есть одно из главных устремлений человека модерна.

Выявились три момента, по которым может корректироваться зиммелевская концепция моды. Первое: в реальном круговороте моды имеются не только зиммелевские «высшие» и «низшие» классы или сословия (причем последние

¹ *Kaube J. Otto Normalabweicher. S.164.*

подражают первым), но и средний, или «креативный» класс, который, собственно, и формирует содержание моды, указывает ее направление и тенденции. Высший класс остается в этом случае классом в себе. Низшие классы усваивают не его образ жизни, а представление креативного класса о его образе жизни.

Второе: в условиях господства модной *индустрии*, а также *информатизации* общества, что ведет к коренным изменениям в социальной структуре, уже не традиционное соотношение «высших» — «низших» классов играет решающую роль в процессах моды, но наличие *когнитивных* классов, то есть групп, обладающих разным доступом к знаниям. Это обуславливает в значительной степени иной характер модных вещей и идей, как и процессов модного подражания и усвоения. Подробнее об этом — в разделе, посвященном сетевым сообществам.

Третье: современная мода во многом ориентируется на субкультуры, то есть даже не просто на низшие классы в традиционном понимании, но на группы часто «исключенные» из нормального общественного процесса (фаны, эмо, хеви метал, криминал и т.п.). Причем ориентация эта, как правило, опосредована влиянием креативного класса. Потребители моды усваивают не столько сам образ жизни субкультур, сколько представления креативного класса о нем, и даже не просто представления, а образы, подготовленные на продажу. Поэтому представления эти сильно отличаются от реальности субкультурной жизни.

Выше было сказано, что мода — это не только те вещи, что относительно легковесны и преходящи — одежда, песни, диеты, манеры, формы досуга и т.п., но также и вещи серьезные и даже судьбоносные, проходящие по разряду не только шоу-бизнеса и легкой промышленности, но и по разряду науки, бизнеса, менеджмента и даже, скажем, институциональных реформ. Выше на примере теории научных революций Т.Куна я попытался продемонстрировать наличие весьма и весьма сильных элементов моды в процессах научного развития. Это вообще-то парадоксальное явление — мода в науке. Отличительная характеристика науки — объективность познания. Отличительная характеристика моды,

по Зиммелю, — отсутствие у нее объективного основания. Что-то становится модным не потому, что это что-то красивее или еще в каком-нибудь смысле превосходнее того, что было раньше, а потому, что оно ново. Но в то же время, как уже говорилось выше, главный психологический механизм распространения моды — подражание. В моде человек ведет себя как конформист, правда, уже после того, как его потребность в новизне получит удовлетворение. Поэтому функционирование научной парадигмы, или общепринятого способа видения и понимания явлений мира, которому с большей или меньшей степени обязательности следуют ученые, включает в себя частично и механизм моды (хотя, конечно, здесь работают и другие социальные и социально-психологические механизмы).

Здесь таится решающее противоречие. На этапе функционирования парадигмы мода естественна и приемлема, но на этапе формирования парадигмы мода убийственна. Сформулируем еще раз: мода имеет свое основание только в том, что она нова. Научная парадигма имеет — или должна иметь — своим основанием факт успешного объективного познания. Нет никакой опасности в том, что бесконечно меняется, скажем, ширина штанов, цвет блузок, способы успешного похуждения, модные певцы и песни. Но очень опасно, когда в эту игру бесконечных изменений включается наука или какие-то другие институты, например, образование, когда начинается бесконечная цепь реформ энергетики, пенсионного обеспечения, государственной службы и т.д., когда вдруг обнаруживается необходимость тотальной приватизации всего и вся или, наоборот, тотальной национализации. Здесь уже получается совсем иная мода. Дело в том, что, меняя ширину штанов, никто не думает придавать этому изменению судьбоносного значения, и каждый знает, что скоро она опять изменится. В случае же реформ, изменения институтов социальные «дизайнеры» претендуют на *окончательное решение* давно уже существовавших сложнейших социальных проблем.

Ситуация здесь аналогична той, что складывается при использовании субкультур в качестве источника моды. Перенимаются некоторые внешние характеристики поведения,

одежда, аксессуары, но ни в коем случае не образ жизни в целом. Мода вообще не касается жизни всерьез. Можно по совету визажиста загримироваться под мальчиков и девочек эмо и одеться, как им свойственно, но никакой визажист не посоветует бросить все, уйти из дома и направить мысли на близость смерти. Визажист готов завтра сделать другой грим, а если речь идет о жизни всерьез, другого грима уже не будет.

Так вот, в случае моды на реформы креативные дизайнеры заставляют подлежащих реформированию граждан воспринять рекомендации, выработанные на основе их (дизайнеров) представлений о том, как живут страны и народы богатые и сильные (т.е. в определенном смысле «высшие классы») как окончательное и объективно обоснованное решение всех проблем, стоящих перед народами недостаточно развитыми, богатыми и успешными (в определенном смысле, «низшими классами»). Зиммель в своей теории моды как раз предостерегал от подмены модными решениями объективно необходимых содержательных решений: «Мода может, конечно, иногда получать объективно обоснованные содержания, однако оказывать действие как мода она может лишь тогда, когда ее независимость от всякой другой мотивации становится позитивно ощущаемой, подобно тому, как наши соответствующие долгу действия лишь тогда становятся вполне нравственными, когда нас обязывают к этому не их внешнее содержание и цель, а только тот факт, что это долг. Поэтому господство моды особенно невыносимо в тех областях, где значимость должны иметь лишь объективные решения; правда, религия, научные интересы, даже социализм и индивидуализм были вопросом моды, но мотивы, по которым эти содержания жизни следовало принимать, находятся в абсолютной противоположности к полной необъективности в развитии моды, а также к той эстетической привлекательности, которую придает моде дистанция от содержательных значений вещей и которая в качестве момента подобных решений в последней инстанции совершенно неприемлема и придает вещам оттенок фриivolности»¹.

¹ Зиммель Г. Избранное. М.: Юрист, 1996. Т. 2. С.270.

Реформаторы и революционеры

Разъясним: Зиммель подчеркивает несовместимость моды и жизни всерьез и недопустимость модных решений там, где стоят серьезные вопросы. Тем не менее, реформы постоянны и неизбывны. В России они идут вот уже двадцать с лишним лет, но нам все кажется, что, несмотря на все ошибки и промахи, повлекшие тяжелые жертвы и иногда безвозвратные потери, они должны, наконец, привести к какому-то *окончательному* результату. Сложится «средний класс», будет построено «гражданское общество», возникнет «эффективный собственник», на него будет работать «эффективный менеджер», «государство должно уйти» и т.д. и т.п. На самом деле окончательного результата не будет, в чем легко убедиться на примере западных стран, где завершение одного цикла реформ знаменует собой начало нового цикла. Глубина реформ различна; иногда реформистская настроенность определяется только фактом прихода к власти оппозиционной партии, которая, по определению, обязана провести реформы с целью спасения промышленности (здравоохранения, социальных служб, госфинансов, образования и т.д.), разваленных, по определению, предыдущим правительством. Иногда развал имеет место в действительности, например, по причине национализации угольных шахт; реформа отрасли состоит в приватизации этих шахт, за которой через определенный промежуток времени (это могут быть 10, 20 и более лет) неизбежно последует либо национализация шахт по причине неэффективной работы отрасли, либо их полное закрытие, за которым, в свою очередь, последует их расконсервация и открытие по причине энергетического кризиса, безработицы в регионе или по каким-то иным причинам.

Но есть и еще более общая, проще говоря, универсальная причина бесконечных реформ — это потребность в новизне, *мода на реформы*. Пусть это не покажется преувеличением. В первом разделе говорилось о потребности в новизне, характерной для идеологии и психологии модерна. Для Вальтера Беньямина, который сформулировал парадоксальное понимание модерна как «вечного возвращения нового», опыт

«новизны» был решающим элементом опыта модерна. Мы не всегда это замечаем, но новизна для нас часто важнее, чем субстанция предмета, идеи или образа действий. Пример можно взять уже приведенный выше: iPhone5. Есть ли что-то в нем самом кроме его новизны, что обусловило бы такую жажду обладания им? Телефон мы меняем в среднем каждые три года, так же как и автомобиль. Многие вещи так и изготавливаются — в расчете на скорую замену. Президента в большинстве стран меняют каждые четыре года, иногда позволяя ему остаться еще на один срок. Как и с телефоном, его проще сменить, чем чинить. Как правило, оказывается, что каждый следующий не лучше предыдущего, и единственным реальным мотивом замены оказывается желание чего-то новенького. (Это не относится к России, которая еще не стабилизировалась, и в которой поэтому ставка на новенького абсурдна.) Так почему же с реформами должно быть иначе? Реформы тоже мотивируются желанием нового, то есть модой.

Реформы, мотивируемые, в конечном счете, модой на реформы, как правило, не дают того, чего от них ожидают. Объяснения, почему реформа не удалась, предлагаются самые разные, например, реформу не дали довести до конца; это удобное универсальное оправдание, потому что у каждой реформы действительно есть противники. Упомянувшийся выше Ю.Каубе предлагает весьма убедительное реальное объяснение того, почему реформы попадают, как правило, мимо цели: «потому что реформы легче понять, чем проблемы, которые они должны решить, и потому что проблемы, к которым сводится то, что надлежит реформировать, легче понять, чем само реформируемое»¹. Он приводит примеры из школьной реформы в Германии. Можно воспроизвести его логику применительно к отечественной школьной реформе. Взять, например, историю с ЕГЭ. Можно сказать так: счесть проблему контроля знаний главной проблемой современной школы, значит, существенно упростить дело. Счесть введение формализованной системы тестов решением проблемы контроля

¹ *Kaube J. Otto Normalabweicher. S.167.*

знаний, значит, иметь упрощенное представление о знаниях и контроле знаний. Тем не менее, проблема оказывается простой, прозрачной, имеющей очевидные и легко доступные пути решения. Беда лишь в том, что это не та проблема, которую на самом деле нужно решать современной школе. Примерно так обстоит дело со всеми реформами. Экономическая реформа в России в начале 90-х годов зиждилась на крайне упрощенных представлениях реформаторов о реформируемом предмете, то есть советской экономике. Шаги реформы направлялись не знанием предмета, а простыми до примитивности представлениями о том, что организующую роль должна играть структура собственности. Сами эти представления были почерпнуты известно откуда: они были заимствованы у богатых стран, как модный гаджет, как модный образ жизни. То же можно наблюдать в реформе высшего образования, где направление реформы диктуется не тем, что есть в образовании у нас, а тем, что есть у них и чего нет у нас, в реформе армии, в других проводимых и планируемых реформах. Реформируется не то, что должно реформироваться, а то, что известно *как* реформировать. Ищем не там, где потеряли, а под фонарем, где светло. При этом, конечно же, слишком многое просто не попадает в поле внимания, в том числе и причины неудач реформ, зато налицо четкие схемы и ясные перспективы преобразований, и это при отсутствии знания предмета.

В смысле применяемой методологии реформаторы часто не отличаются от революционеров. Большевики тоже ведь считали, что достаточно изменить структуру собственности, то есть национализировать одним махом всю промышленность, как дело пойдет само собой. Они тоже не стремились понять реформируемый предмет. Они тоже руководствовались модой, перенимая новейшие решения, рекомендуемые западной мыслью. Поэтому не только реформы, но и революции могут становиться предметом моды.

Есть еще одно важное обстоятельство, делающее реформаторов похожими на революционеров. И те, и другие переживают волнующее чувство меньшинства, прокладывающего свой путь в недружественной или просто враждебной среде.

Мы современны, нас мало, и мы сражаемся почти против всех, против закоряченных структур, устоявшихся традиций и прочих «сил торможения»... Но уже «внутри» этого обстоятельства наблюдается важное различие. *Революционер — вне системы*, тогда как *реформатор — внутри нее*. Как поясняет Ю.Каубе, для них (для реформаторов в отличие от революционеров) «...отличие участников от посторонних и, наоборот, авангарда от массы перестает действовать. Бизнес-консультанты, реформаторы образования, международные эксперты по развитию и ученые — члены политических комиссий по реформам испытывают такое ощущение, что быть в авангарде — их профессия, и что они в некотором роде исключительные личности. Они и живут в сознании исключительности, чему способствуют постоянные перелеты, отели, высокие гонорары, выступления в сознании постоянной нехватки времени и давления проблем»¹, которые они беспрестанно решают на благо всего общества. Сюда же относятся и члены разного рода общественных палат и советов — общественные консультанты, представители так наз. гражданского общества в высоких государственных кабинетах. Их характеризует в первую очередь не то, что они представляют всех, а именно их отличие от всех, их исключительность, состоящая в способности видеть дальше и больше других, что и оказывается причиной достигнутого ими положения и их права критиковать систему изнутри нее самой, разрушая все косное и устарелое во имя современного и прогрессивного. Особенно интересно, когда такая позиция — против «порочных существующих отношений» — финансируется за счет бюджета. Это было распространено и в пору перестройки, когда из государственной кассы оплачивались поездки академической и художественной интеллигенции за границу с критикой коммунистической партии и государства, и сейчас, когда большая часть прессы, в том числе государственной, выступает против государства. Для реформистов — в отличие от революционеров — это сравнительно безопасная позиция: в тюрьму не посадят, даже слова не лишат, и можно вольно плескаться, как

¹ Kaube J. Otto Normalabweicher. S.169.

дельфин в море, ощущая себя, если воспользоваться сказанными о другой стране, но так подходящими к нашей, словами Ю.Каубе «...импортером будущего, даже если в этой стране совсем не то настоящее и совсем не те проблемы»¹.

Секты, тоталитарные секты, НРД

Тоталитарные секты или, как их еще называют, психосекты — это, поистине, знак нашего времени, результат постмодернистской одержимости идентичностью. Тоталитарные секты существенно отличаются от сект в традиционном понимании. Традиционно секта определяется (в подавляющем большинстве словарей) как религиозное сообщество, состоящее из людей, отколовшихся от господствующей церкви и принявших новое вероучение. Но такого определения явно недостаточно. Возникает естественный вопрос: а почему, собственно, отколовшаяся от церкви группа представляет собой секту, а не новую церковь? Поэтому для нас важно определить *принципиальное различие* между сектой и церковью, из чего и будет следовать понимание секты как формы меньшинства. Сошлемся здесь на Макса Вебера, последовательно и четко сформулировавшего критерии различия этих институтов.

Начнем несколько издалека. При сравнении церкви и секты сразу ясно, что церковь — явление более устойчивое, долго живущее и, что важно, связанное с определенным географическим пространством, страной и народом. Не всегда границы церкви и страны или народа совпадают, но все равно некая принципиальная координация имеется. Так, не все русские — православные, но раньше о русских говорили «православный народ», и сейчас православие считается духовной основой народа. Поляки и итальянцы, как правило, католики, немцы — протестанты или лютеране и т.д. Иначе говоря, предполагается, что все, родившиеся в какой-то стране и принадлежащие к ее народу и культуре, принадлежат и к церкви, которая «хранит» эту страну. Для секты это не харак-

¹ Kaube J. Otto Normalabweicher. S.170.

терно. Хотя есть секты, распространенные или влиятельные только в какой-то отдельной стране (мормоны, например), в принципе секты не связаны с какой-то страной и ее народом внутренне и изначально.

Получается так, что членом какой-то церкви человек оказывается не по собственному желанию, а по факту рождения, тогда как секту человек выбирает и вступает в нее по собственной воле (конечно, с согласия других членов). Вебер пишет в статье «Протестантские секты и дух капитализма»: «Членство в секте — в противоположность членству в церкви, «в лоне» которой человек рождается, и которая, как представляется, дарует благодать равно и добрым и злым — предполагает этическую и, более того, социально-этическую проверку личности. Поэтому «церковь» представляет собой учреждение, управляющее благодатью, наподобие наследственного фонда, распоряжающегося религиозными благами, приписанность к этому учреждению (по идее!) обязательна и никак не характеризует качеств самого приписанного, тогда как «секта», наоборот, представляет собой добровольное объединение исключительно (по идее) религиозно-этически развитых индивидов, куда вступают по желанию, если, конечно, проходят религиозное испытание, которому также добровольно себя подвергают»¹.

Если сказать проще, главное различие состоит в том, что членом церкви человек *рождается* (как он рождается, например, гражданином государства, и церковь «ведает» этим человеком, как «ведает» им государство как учреждение), а членом секты — *становится* в силу своего выбора и этических качеств. И это принципиальное и самое главное различие. «Характер исповедания веры сегодня почти не имеет значения, — писал Вебер, имея в виду секты в Америке в начале XX века. — Будь это масонство, христианская наука, адвентизм, квакерство или что-то еще — все равно. Главное — принятие через «баллотировку» по результатам экзамена и этической

¹ Weber M. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus / Weber Max. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1920. Bd. I. S. 211.

проверки на предмет наличия добродетелей, свойственных мирской аскезе протестантизма и позволяющих ожидать соответствующего поведения»¹. Таким образом, к церкви «приписаны» все: добрые и злые, честные и лживые, справедливые и несправедливые. Всем церковь дарует прощение и спасение. Секта же, напротив, — объединение избранных, которые не допускают в свой круг кого угодно, без разбора. А это означает еще и существование у сект социальной и политической роли. Вебер в других местах сравнивает функцию сект в Америке с функцией клубов элиты. Вступление в секту по результатам пристального изучения кандидата и баллотировки равносильно повышению статуса, а исключение по причине нарушения этических кодексов равносильно статусной деградации.

Цитированная статья Вебера написана по результатам его ознакомления с деятельностью протестантских сект в Америке. Многое здесь характерно только для Америки. Однако в религиозоведческих работах Вебера, где он обращается к другим странам, конфессиям, историческим эпохам, четко прослеживается то же самое понимание природы и функций сект: (1) противоположность церкви и секты как противоположность формального учреждения и добровольного объединения индивидов, (2) высокая социальная и политическая значимость сект как добровольных объединений, (3) крайне важная роль сект как орудия обретения индивидами социальной идентичности.

Перейдем теперь к так называемым тоталитарным сектам. Применительно к ним последняя характеристика является, может быть, самой важной.

Само понятие «тоталитарная секта» ввел, как считается, российский богослов и церковный историк А.Л.Дворкин, ставший у нас, пожалуй, главным «спикером» в области анти-сектантского движения. Он же дает в своей книге «Сектоведение» и определение тоталитарных сект. Для него тоталитарные секты — это «особые авторитарные организации, лидеры которых, стремясь к власти над своими последователями и к

¹ Ibid. S. 212

их эксплуатации, скрывают свои намерения под религиозными, политико-религиозными, психотерапевтическими, оздоровительными, образовательными, научно-познавательными, культурологическими и иными масками¹.

Конечно, главная задача для А.Л.Дворкина — не научное описание «тоталитарных сект», а борьба с ними. Но все равно, в определениях следует быть аккуратнее. Вдумаемся в суть приведенной дефиниции: тоталитарные секты — это «...организации, лидеры которых, стремясь к власти..., скрывают свои намерения под... масками». Под такое определение подпадает гигантское количество организаций религиозного, политического, психотерапевтического, оздоровительного, образовательного, научно-познавательного, культурологического и любого иного характера, не имеющих никакого отношения ни к тоталитарным сектам, ни к сектам вообще. Кроме того, кто должен определять, что лидеры скрывают свои намерения под масками? Выходит, что для того, чтобы назвать какую-то организацию тоталитарной сектой, мы должны предварительно сорвать, так сказать, маску с ее лидера. Иначе она под это определение не подойдет, а будет считаться организацией познавательной, терапевтической и т.д. Кстати, какое отношение определяемые таким образом организации имеют к сектам? Сам Дворкин, как мы видим, называет тоталитарные секты сектами, но почему эти «особые организации» — секты, не объясняет. Как явствует из определения, приведенного в книге «Сектоведение» страницей выше, секта для него — это «*закрыва-тая* религиозная группа, *противопоставляющая* себя основной культуuroобразующей религиозной общине (или основным общинам) страны или региона»². Не будем судить, достаточно ли точно это определение секты, исчерпывает ли оно содержание этого понятия — ясно одно: понимание автором тоталитарной секты никак не связано с пониманием секты как таковой.

Далее, тоталитарные секты, по мнению Дворкина, прибегают к обману, умолчаниям и навязчивой пропаганде для при-

¹ Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. Нижний Новгород: Христианская библиотека. 2006. С.22.

² Там же. С.21.

влечения новых членов, используют цензуру информации, поступающей к их членам, прибегают и к другим неэтичным способам контроля над личностью, к психологическому давлению, запугиванию и прочим формам удержания членов в организации. Таким образом, отмечает Дворкин, тоталитарные секты нарушают право человека на свободный информированный выбор мировоззрения и образа жизни. Представляется, что автор несколько сгущает краски и рисует некий искусственный образ группы, в деятельности которой сочетаются все худшие черты информационно-коммуникативной среды современного общества. Как будет показано далее, последний упрек можно обратить в определенной степени к тем, кто борется с тоталитарными сектами.

Толстая книга Дворкина содержит богатый фактический материал, но в концептуальном отношении она ниже всякой критики. Понять, в чем состоит сущность тоталитарных сект, из нее невозможно. Ведь все приведенные выше характеристики относятся к тоталитарным сектам не в первую очередь. Обман (в определенной степени) и умолчание, так же как и «навязчивость» — это черты любой пропаганды, в том числе государственной, а также — и в первую очередь — черты коммерческой рекламы. Контроль над личностью и психологическое давление — это (хотя и в разной степени) практикуется во всех достаточно формальных организациях, скажем, в армии. Любая организация, влияние и успех которой зависит от ее численности, стремится удерживать своих членов. А современные массмедиа, в частности (если не в первую очередь) телевидение — это просто воплощение коммуникативных стратегий, а также и целевых определенностей тоталитарных сект. Несколько перефразируя Дворкина, можно сказать, что лидеры телевидения, маскируя свои намерения образовательными, информационными, культурологическими, психотерапевтическими и другими «масками», эксплуатируют своих зрителей, продавая их (зрителей) коммерческим компаниям в качестве потребителей рекламной продукции. Каналы, которые имеют самый высокий рейтинг, продают своих зрителей за самую высокую цену (то есть цена секунды рекламного времени у них самая высокая). Если поверить определению

Дворкина, телевидение есть ни что иное, как самая первая и главная (по распространенности и влиятельности) тоталитарная секта.

На самом деле, на мой взгляд, нет непроходимой пропасти между сектой и так называемой тоталитарной сектой. В обоих случаях речь идет о религиозных или квазирелигиозных организациях, то есть об организациях, обеспечивающих коммуникацию с иными уровнями или областями реальности или сознания (независимо от того, как мы, исследователи решаем вопрос о существовании или не существовании этих уровней и областей). По своим *социологическим характеристикам* эти организации являются *добровольными* объединениями. На этой стороне дела критики тоталитарных сект обычно предпочитают не останавливаться, а ведь именно в этом, если следовать Максу Веберу, заключается специфика сект как религиозных объединений.

Далее, как добровольные объединения граждан, они являются полноправными частями, элементами *гражданского общества*. В этом также состоит их социальная и политическая функция. Однако их роль как участников гражданского общества весьма и весьма двусмысленна: она не может быть исключительно со знаком плюс, особенно когда «плюс» или «минус» проставляется тем или иным исследователем явления, то есть представляет собой выражение ценностной позиции. А.Л. Дворкин здесь лучший пример, но он не одинок. Похожим образом рассуждает, например, немецкий профессор Томас Майер. Политическую значимость тоталитарных сект (у него «психосекты») он оценивает отрицательно, поскольку психосекты формируют иную политическую культуру, то есть совокупность установок, ценностей и поведенческих ориентаций, чем та, что предполагается демократическим государством как системой политических институтов. У него целый список недемократических организационных черт психосект, где на первом месте стоит авторитарный (по сути дела, харизматический) стиль руководства. Это не безобидная констатация. Мейер пишет: «Одним из последствий распада веймарской демократии стало то, что в современной Германии союзы и партии должны не

только утверждать нормы и институты демократии в своих программах, но и соответствовать им в своей внутренней организации. Это требование зафиксировано в публичном праве»¹. Таким образом, психосекты входят в конфликт не только с ценностным, но и с правовым порядком демократического государства. Более того, они угрожают существованию этого государства. Стиль организации и ценности психосект влияют на поведение и ценности граждан, то есть на политическую культуру. Как замечает Майер, там, где отсутствует «правильная» политическая культура, вводимые демократические институты «вырождаются», и в этом с ним трудно не согласиться.

Соображения Майера очень важны. Это критика психосект — они же тоталитарные секты — не с точки зрения морали (обман, умолчание, навязывание, сокрытие под масками, манипулирование, эксплуатация и т.п.), как у Дворкина, а с точки зрения институциональной организации и воспроизводства институтов. Само существование и (по некоторым сведениям) все большее распространение и усиление влияния психосект, таких, например, как New Age, чревато довольно острым конституционно-правовым конфликтом. Сам Майер видит его возможное разрешение в легитимизации общественного контроля и общественного же (а по сути государственного) вмешательства в деятельность психосект как организаций гражданского общества². Альтернативой же является сохранение в рамках демократического порядка анклавов иной, авторитарной политической культуры и политической организации. Несколько забегая вперед замечу, что именно этот последний вариант представляется наиболее реалистичным. Это соответствует энергично проявляющейся постмодернистской, по сути, тенденции «трайбализации» и «анклавизации», заключающейся в дроблении крупномасштабных социальных образований и мирном сосуществовании замыкающихся на самих себя изолированных соци-

¹ Meyer T. Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002. S. 81.

² Ibid. S.80.

альных и культурных форм. Подробнее об этом говорится в заключительной главе книги.

Имея в виду довольно высокую социальную значимость и проблематичный характер тоталитарных сект, а также необходимость при их исследовании избавиться от априорных оценок (когда даже лексика, как у Дворкина, показывает, с каким отвращением и даже ненавистью исследователь относится к предмету собственного исследования), кажется целесообразным избегать одиозных наименований и называть соответствующие феномены не тоталитарными сектами или тоталитарными культами (а также деструктивными сектами, деструктивными культами и т.д.), а как предлагала английская специалистка Айлин Баркер, новыми религиозными движениями (сокращенно НРД)¹. Этот термин сегодня используют и многие отечественные религиоведы и социологи, например, И.Я.Кантеров и другие.

Наконец, об идентичности. Мы говорили о важной роли сект как средства обретения идентичности. Это полностью относится и к НРД. В определенном смысле НРД оказываются продуктом изначальной мечты человека о неотчужденном существовании как полноценной личности в кругу равных и близких. Как это ни парадоксально может прозвучать, особенно на фоне постоянной упорной и нельзя сказать, что необоснованной, демонизации вождей и членов «тоталитарных сект», устремление в НРД — это устремление к подлинности существования. В этом смысле феномен НРД стоит наряду с важнейшими идейными явлениями мировой истории, такими, как христианство в эпоху его возникновения, христианские секты древности и средневековья, наконец, вся марксистская традиция. Это стремление покинуть общество (Gesellschaft) в возвратиться в общность (Gemeinschaft). В марксизме благодаря преодолению институтов частной собственности и рыночной экономики на место общества, отчуждающего человека от самого себя, приходит социали-

¹ См., например: Barker, Eileen (with Bryan R. Wilson) What are the New Religions Doing in a Secular Society? / Anthony F. Heath, John Ermisch & Duncan Gallie (eds) Understanding Social Change. British Academy Centenary Monograph. Oxford University Press, 2005. P. 291-317.

стическая общность, где индивид воссоединяется с другими и с собой. У коммунистов это должно было происходить через посредство пролетарской диктатуры, у социал-демократов путем реформ, но именно эта перспектива «гемайншафта» как своего рода царства божия в конце пути отличала марксистов от буржуазных партий. В конце концов — уже с распадом СССР — надежда на «гемайншафт» исчезла, и принцип реальности во всей его прозаичности и безвыходности восторжествовал окончательно.

Так вот, то, что мы называем НРД, выполняет для индивидов ту же самую функцию, что и *Gemeinschaft* в марксистской традиции. Другое дело, что реальная практика и реальные последствия и в одном, и в другом случае отличаются от мечтаний и планов. Есть много исследований, как у нас, так и за рубежом, где формулируются стратегии и принципы формирования «гемайншафта» в НРД, сопровождающегося наделением участвующих в этом процессе индивидов взыскуемой ими идентичностью. Только принимать эти анализы надо *cum grano salis*, то есть надо стараться очищать их от предвзятости и ценностных предубеждений. Вот один из перечней подобных стратегий, составленный, на мой взгляд, достаточно четко и относительно объективно.

Критерии деструктивности секты и типичные характеристики вероучения «деструктивной секты», по А.В.Кузьмину¹:

- вовлечение в секту, сопряженное с использованием методов манипуляции;
- членство в секте, приводящее к появлению отчуждения индивида от окружающего мира и его прежних социальных связей;
- осуществляемая внутри секты деятельность, связанная с применением насилия по отношению к последователям секты со стороны ее лидеров;
- психический и физический прессинг, приводящий к нарушению стабильности на уровне индивида, семьи и общества;

¹ Кузьмин А.В. Феномен деструктивности новых религиозных движений. Дис. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Белгород, 2009.

- вероучительное оправдание применения контроля и манипуляции в отношении неофитов и адептов секты;
- религиозно трактуемое учение об авторитете лидера секты и его неограниченных властных полномочиях, распространяющихся в рамках жесткой иерархической системы с горизонтальной системой власти;
- наличие жесткой системы требований и предписаний, необходимых для достижения ожидаемого от членства в секте результата — духовного спасения, очищения, исцеления, обогащения и других целей;
- непостоянство критериев истины, возможность изменения основополагающих положений и догм вероучения в зависимости от внешних обстоятельств;
- синкретизм вероучения, основанный на религиозном откровении лидера секты;
- наличие тайных уровней посвящения в зависимости от статуса адепта в иерархической системе секты;
- вероучительное оправдание активной деятельности на благо организации;
- вероучительное обоснование исключительности последователей секты и процесс формирования чувства элитарности среди ее последователей;
- вероучительное обоснование необходимости применения насилия по отношению к бывшим последователям и критикам секты;
- наличие в вероучении интенсивных апокалиптических ожиданий;
- вероучительное обоснование претензий группы на мировое политическое господство.

Выше мы уже говорили, что такие термины, как манипуляция, прессинг, насилие весьма двусмысленны, их предпочтительнее заменить такими, как использование психологических приемов, настойчивость, психологическое давление, что вовсе не так страшно и применяется при необходимости каждым из нас даже в обыденной жизни, а тем более специалистами — педагогами, врачами, следователями и многими другими. Также надо отметить, что в разных сектах — от, скажем, Аум Синрекё до New Age — все перечисленные характе-

ристики выглядят по-разному, практикуются с разной интенсивностью, в разных сочетаниях, с разными целями.

В своей диссертации Кузьмин рассуждает о стадиях «подавления» личности в тоталитарных сектах, показывая, как последняя стадия «тоталитарного контроля» приводит к разрушению прежней личности как таковой. Секта, говорит он, получает человека совершенно нового типа: «прежнее, подлинное Я» практически полностью сменяется культовым Я, в результате чего появляется «новая, культовая личность», а прежнее социальное окружение для человека перестает играть какую-либо роль в жизни. На первый взгляд, это выразительная характеристика процесса, в результате которого человек полностью теряет себя и превращается в манипулируемого извне робота. Но сразу вызывает подозрение здесь слово «подлинный». Это равносильно тому, чтобы сказать, что человек, испытавший религиозное откровение и постигший суть вещей, потерял свое *подлинное* Я. Человек, вступающий в секту, наоборот, хочет уйти как раз от опостылевшего, неподлинного себя и обрести новую, подлинную, как он считает, идентичность. В его прошлом как раз нет «подлинности», поэтому он здесь. Он думает о себе как пушкинский пророк: «духовной жаждою томим, в пустыне мрачной я влачился...» Потом приходит исследователь тоталитарных сект и говорит, что это и было его подлинное существование. Впору повеситься.

На самом деле весь этот перечень приемов и черт вероучения тоталитарных сект, если снять с них налет «оценивающего» отношения, можно рассмотреть как описание методики достижения и черт феноменологии искомого «гемайншафта». Поэтому правильно Т. Майер характеризует «тоталитарные секты» (у него «психосекты»): «Они воплощают в себе классический случай формирования гемайншафта. Они обещают своим сторонникам все, что может предложить современный фундаментализм: уверенность существования, надежность абсолюта, закрытые изолированные от всего остального мира, манихейский образ мира, обещание спасения, смысл жизни и утешение. Они создают мир абсолютной идентичности, в котором все, что чуждо, изгоняется из непосредственного опыта»¹.

¹ Meyer T. Op. cit. S.78

Надо оговориться, чтобы избежать неверного понимания: это не оправдание и не апология НРД, это попытка призвать к непредвзятому пониманию людей, которые в них приходят. Участие в сектах, как правило, рассматривается как сигнал личностной патологии, тогда как на самом деле мотивы участия в сектах определяются как чертами эпохи (поздний модерн и постмодерн, утрата стабильности и определенности мира, жажда и пропаганда новизны), так и характером непосредственной социальной ситуации (разрушение социальных структур, потеря прежней идентичности, потеря работы, межличностные проблемы и т.п.), и лишь в последнюю очередь патологией личности. Новые религиозные движения — это группы меньшинств, а не скопления патологических типов под руководством профессиональных мошенников (хотя и последнее в некоторых случаях может иметь место).

Этносы, нации

Меньшинства, формирующиеся под лозунгом «национальной», «этнической», «этнокультурной» или «этнорелигиозной» идентичности (все эти термины для наших целей можно понимать как синонимы; где это не так, будет оговорено особо), по своему происхождению и смыслу существования во многом похожи на НРД. Для «рядовых» участников это также поиск «новой земли и нового неба», стремление выйти за пределы всего старого и надоевшего, желание раскрыть самого себя в общности близких по духу. Для руководителей и вождей — возможность политической карьеры и повышения статуса. В этом разделе важнее всего сосредоточиться не на стремлении к созданию «гемайншафта» (здесь отличие от НРД как в целях, так и в методах часто не очень большое), а на политико-идеологическом аспекте возникновения и существования агрессивных групп этнических и национальных меньшинств.

Но прежде — несколько соображений общего характера. Известно большое количество подходов к тому, что есть этнос и что есть этническая идентичность. Если не вдаваться в дета-

ли, обсуждение которых увело бы нас далеко от нашей темы, можно сказать, что существуют, в принципе, два основных подхода, которые назовем натуралистическим и конструктивистским. В натуралистическом подходе этнос определяется как биосоциальный организм и его существование и развитие рассматривается в определенной степени как развитие и существование организма в неразрывной связи с его средой. Самым популярным из относящихся к этому направлению является у нас учение об этносе Льва Николаевича Гумилева. Развитие этноса (взросление, зрелость, гибель) во «вмещающем» и «кормящем» ландшафте — это и есть параллель эволюционного развития организма в его среде. С этнической идентификацией, или, как иногда говорят, подразумевая то же самое явление, с этнической, или национальной, принадлежностью дело обстоит сложнее. Здесь даже в рамках натуралистического направления гораздо более выпукло проявляется роль культурно-исторических, чем биологических, географических, физико-антропологических и прочих факторов. То есть общая история, миф об общем происхождении, об «общности судьбы», часто оказывается важнее, чем общность или, наоборот, особость происхождения, черты внешнего облика, психофизической и генетической организации. Крайним случаем натуралистического подхода является вульгарный биологический, часто генетический детерминизм, с которым приходится сталкиваться, читая в прессе сообщения о том, что, скажем. «генетический анализ» обнаружил, что «в генофонде русских нет монгольских генов, состав генофонда почти чисто европейский», или что у русских «нет генов склонности к алкоголизму»¹.

Кстати, Украина с таким генетическим анализом не согласилась бы. В некоторых областях Украины, частично и в Киеве даже среди вроде бы образованных людей господствует убежденность в том, что русские, пребывая 300 лет под игом Орды, утратили этническую общность с украинцами, с которыми когда-то были связаны, и превратились в татар. Поэтому освобождение Украины, сохранившей свою европейскую

¹ Аргументы и факты, 19 мая 2010.

природу, от — также трехсотлетнего — русского рабства и присоединение к Европе предопределено биологически. Правда, на вопрос, почему украинцы, пребывая те же 300 лет под игом Москвы, не превратились ни в русских, ни в татар, которыми, по их мнению, к тому времени уже стали русские, — на этот вопрос киевские интеллектуалы, с которыми я разговаривал, предпочли обидеться и не отвечать.

Такая украинская точка зрения при всей ее кажущейся нелепости является естественным продуктом конструирования этноса, этнической истории и этнической идентичности. Именно на такого рода явления в первую очередь обращено внимание сторонников конструктивистского подхода. Как происходит это конструирование, какие социальные и психологические механизмы при этом используются, мы уже видели в предыдущих главах (в частности, в разделе об инсценировании) и увидим далее.

Нельзя сказать, что один из этих двух научных подходов «правильный», а другой — «неправильный». Дело в том, что этнонациональное развитие представляет собой, если воспользоваться термином Карла Маркса, применявшимся для характеристики процесса социальной эволюции, естественно-исторический процесс. Это означает, что, с одной стороны, оно совершается объективно, то есть независимо от человеческих планов, намерений, конструкций и деяний, наподобие того, как совершается природный процесс, а с другой — это развитие совершается именно из материала человеческих планов, намерений, конструкций и деяний и другого материала у него нет. Поэтому специфику исследовательского подхода должны в каждом конкретном случае определять не предвзятая теоретическая позиция (в том смысле, что, скажем, я, как конструктивист, буду отрицать биологическую детерминированность этнических процессов), а конкретные объект и предмет исследования и конкретная исследовательская задача, которые и будут диктовать выбор подходов и методов. Так, применительно к нашей задаче — понимания процессов становления агрессивных групп меньшинств, — конечно же, целесообразно пользоваться возможностями конструктивистского подхода.

Но в то же время надо очень четко представлять себе, что процессы «изобретения» людьми собственного национального прошлого, да и настоящего тоже, которое исследователь рассматривает как *конструирование* этноса и этнической идентичности, с точки зрения самих участников этого процесса суть не «изобретение», а «открытие» того, что *действительно существует объективно*, в реальности, а раньше было либо забыто, либо запрещено к упоминанию, либо просто не было еще обнаружено учеными. Назовем это *натурализацией этничности* («этничность» будем считать обобщенным обозначением характеристик этноса и этнической идентичности).

Натурализация этничности — двоякий процесс. С одной стороны, сами индивиды, как уже сказано, подходят натуралистически к собственной этнической или национальной определенности. Никто ведь не скажет: я выбрал быть русским или я выбрал быть украинцем. Человек скажет: я русский, я украинец. И аподиктичность этого суждения, как правило, не может быть поколеблена ни логической аргументацией, ни привлечением внимания к каким-то эмпирическим свидетельствам. Историки хорошо проработали, например, процесс не «конструирования» даже, а просто-напросто «фабрикации» украинского этноса в XIX веке чуть ли не по прямому заданию имперской австро-венгерской администрации. До XIX века слова «украинец» как этноним вообще не существовало, но это никак не мешает нынешним сознательным (свидомым) украинцам «проследить» свою этническую историю чуть ли не до Адама. Но не важно, как возник этнос, как он был «сконструирован»; обретя существование и все необходимые атрибуты этноса — этническую историю, этническую территорию, миф о происхождении, государственность (или миф о государственности), язык, традиционное искусство, характерную материальную культуру и т.д., — этнос обретает собственное существование и начинает собственную, уже никем не придуманную историю. И тогда, естественно, украинец не может сказать: я выбрал быть украинцем. Он скажет: я украинец, — и будет яростно защищать это свое украинство.

Это и есть натурализация этничности, но *натурализация этничности изнутри самого этноса*, когда этнос самими носителями этничности воспринимается как некое якобы природное образование, а этническая идентичность, как тоже якобы природное свойство, которое обретается не при записи о рождении в загсе, а с которым рождаются и которое присуще человеку как, скажем, пол. Человек рождается украинцем, а не становится им, так же, как рождается мужчиной или женщиной. И в этой квазиприродной определенности его воспринимают и представители других этносов — иногда даже как представителя другого вида живых существ.

Натурализация этничности — неизбежная основа любой межэтнической, межнациональной враждебности. Есть трагический пример: в 1994 г. произошло столкновение народностей хуту и тутси в Руанде. В результате за сто дней не боев даже, а просто резни в маленькой стране с семимиллионным населением было уничтожено от пятисот до восьмисот тысяч (по некоторым источникам до миллиона) тутси. Что же за ужасное разделение лежало в основе столь чудовищной расправы? Чем отличались тутси от хуту? Они жили в одной стране, говорили на одном языке, верили в одних богов, исполняли одни обряды. Тутси когда-то были богаче. Правда, не понятно, были ли люди богаче потому, что они тутси, или они были тутси потому, что были богаче. Дело в том, что в свое время при выдаче документов бельгийская колониальная администрация требовала в удостоверениях указывать этническую принадлежность. Как пишет немецкий этнолог Рената Крейле, не было культурных признаков, которые могли бы быть критерием принадлежности, и было решено записывать как тутси тех, у кого было больше десяти коров¹. А у кого меньше десяти, тот хуту. Таким образом оказались зафиксированы этнические различия, через многие десятилетия вылившиеся в результате происходивших все это время сложных процессов натурализации и политизации этничности в геноцид тутси.

¹ Kreile R. Politisierung von Ethnizität in Afrika / Aus Politik und Zeitgeschichte. Bd. 9. 21.2.1997.

Другая сторона натурализации этничности — это когда процесс запускается извне самого этноса либо политиками, как в случае с украинцами, либо чиновниками, как в случае с тутси и хуту, либо даже учеными — этнологами, политологами, философами и публицистами в некоторых случаях, когда они слишком резко делают упор на объективном, якобы природном характере этноса. В этом случае натурализация, запущенная «извне», перерастает во «внутреннюю» натурализацию, которая может привести к возникновению полноценной этнической единицы, либо к «полноценному» этническому конфликту.

Эти процессы — конструирование и натурализация этносов и возникновение на этой почве этнических и межнациональных конфликтов — приобрели особо массовый характер в последние десятилетия, когда исчезло глобальное противостояние социально-экономических систем и уже не «классы» и «идеологии», а иначе формирующиеся группы и общности, прежде всего, этнические, стали агентами всеобщей вражды. Частота и интенсивность этнических конфликтов и столкновений не ослабли, но даже усилилась, во всяком случае, в Европе, где в предшествующие десятилетия действительно было относительно спокойно. Распад Югославии привел к появлению на Балканах множества новых государств, существовавших и не существовавших ранее, причем часто это крайне нестабильные государства с неопределенной перспективой развития. Активизировались сепаратистские движения в ранее достаточно стабильных странах (Бельгия, Великобритания, Испания и др.). Конец крупномасштабных транснациональных идеологий открыл путь не столь величественным, но, как оказалось, весьма практичным, то есть пригодным для использования в качестве политического оружия, национальным и этнокультурным идеологиям.

Процесс формирования национально- и этнокультурных идеологий и политических практик часто называют *реэтнизацией*. Префикс *ре-* указывает здесь на *возвратное* движение в этом процессе: от масштабных транснациональных и этнокультурных идеологий и политических союзов к гораздо более мелким идеологиям и образованиям, основанным на воз-

рождении значимости этнического. Очень важен вопрос о том, насколько справедливо и уместно здесь это «*ре-*», то есть о том, действительно ли это возвращение к тому, что было «до», до того, как сложились и стали господствовать большие транснациональные идеологии, или же это все-таки движение вперед, представляющее собой не столько реэтнизацию, сколько новую «этнизацию», формирование новых, ранее не существовавших этнических (этнонациональных, этнокультурных, этнорелигиозных и т.п.) единств и идеологий.

Несколько забегаая вперед, отмечу, что на самом деле речь идет о *новой* этнизации. Там и тут на просторах (все менее просторного) земного шара возникают новые этнические (этнокультурные и т.д.) идеологии, претендующие на выражение интересов и стремлений этнических групп, якобы существовавших чуть ли не с начала веков и лишь теперь освобождающихся из-под социального, политического и культурного гнета больших империй и идеологий (Украина — только один из огромного количества примеров). Эти новые идеологии сочиняют для себя новые истории, которые необходимы для легитимации новых государств или иных политических союзов, возникающих при распаде империй и крупных национальных государств вообще. Иногда в этих историях используются отдельные элементы, «кирпичики», факты прошлого, каким оно было на самом деле (насколько это «в самом деле» доступно исторической науке), но, как правило, эти древние и новые истории новых стран, народов, государств имеют мало общего с реальностью прошлого, а представляют собой продукт идеологического и теоретического *конструирования*.

Если выразить здесь лапидарно то, что было более подробнее разобрано в предыдущем разделе, это выдуманные истории, служащие обоснованию либо достигнутого, либо желаемого положения политических элит соответствующих национальных и этнических групп, а также мобилизации масс в поддержку их требований. Конструирование истории — лишь часть *конструирования этносов*. Этническое (этнокультурное, этнорелигиозное и т.д.) конструирование сегодня — излюбленное занятие политиков и интеллектуалов. Оно открывает перед ними необозримые перспективы роста.

Еще бы, достаточно ведь удачно, то есть в нужный момент и в нужном политическом контексте, обосновать (или сконструировать, что часто одно и то же) национально- или этнокультурный проект, как можно вознестись из скромного доцента в каком-нибудь провинциальном техникуме в духовные отцы нации или из, скажем, секретаря захолустного райкома в президенты европейского государства, при появлении которого играют гимн и все встают. Другое дело, что массы населения соответствующих регионов, обретающих новый этническо-политический статус, либо претендующих на этот статус, отнюдь не рассматривают его как нечто искусственно сконструированное. Они воспринимают его часто как восстановление давно и прочно забытого, как освобождение из многовекового рабства. И здесь, как сказал, по другому, конечно, поводу поэт, кончается искусство (мы скажем: кончается конструирование), «и дышат почва и судьба».

Отсюда следует, что неправильно было бы говорить о реэтнизации как о «возвращении» народов к их этническим корням, но правильно будет считать, что *реэтнизация — это резкое усиление влияния этнического фактора в современной политике и культуре*.

Не претендуя на полный обзор всех проявлений реэтнизации в России, отметим лишь важнейший, на наш взгляд, феномен, могущий сыграть важную роль в будущем развитии России: феномен «реконструкций», состоящий в конструировании, иногда практически с нуля, «новых старых» этнических групп и идентичностей.

Сначала — несколько примеров реэтнизации, в частности, на материалах Владислава Гулевича¹. Сначала о Российской Федерации (затронем по необходимости Белоруссию). Несколько лет назад в Минске появился центр современных «кривичей» — «Крыўя», члены которого утверждают, что границы державы древних кривичей простирались от современной Белоруссии вплоть до Тверской области РФ. «Кривичи» отрицают наличие «белорусскости» (что бы под этим ни по-

¹ Гулевич В. Реэтнизация Руси. URL: < <http://rusedin.ru/2012/02/07/reetnizaciya-rusi/> >.

нималось), а уж тем более «русскости» у современных белорусов. «Кривичи» уже *презентовали свой проект* в Москве и расширяют свою организационную структуру: у них появились единомышленники в Твери — общество «Твержа», которое имеет свою символику и стоит на языческих позициях.

Кривичи настроены относительно благодушно в отличие от «ингерманландцев», считающих своей задачей создание на территории Ленинградской области независимой Ингрии (Ингерманландии). Коренными народами данного региона являются финны-ингерманландцы, водь, вепсы, ижорцы, но вдохновители *сепаратистского* проекта заявляют, что «Республика Вольная Ингрия» будет общим домом для славян и финно-угров. В составе РФ «новые ингерманландцы» оставаться не собираются, поскольку «Россия — это не страна, а московская азиатская империя». Они даже ссылаются на «объективные исторические свидетельства» существования некогда процветающей Ингрии, которая процветала бы до сих пор, если бы не попала под господство Москвы.

Впрочем, и у «кривичей», как и в рамках других проектов, формирующихся в «тренде» реэтнизации, налицо и конструирование собственной истории, и конструирование собственной идентичности. В главе II («Индивиды, категории, группы») рассматривается трансформация «категории» в «группу» в процессе формирования группы меньшинств; говорится в числе прочего и о необходимости групповых символов, таких, например, как гербы и флаги. Не удивительно, что кривичи, в частности, общество «Твержа», завели себе герб и флаг. В процессе формирования группы естественным образом возникают групповые границы. Это не границы в смысле пространственном, территориальном, а границы в смысле правил приема в группу и отбора претендентов на членство с точки зрения определенных качеств, в данном случае, например, таких, как, предположим, происхождение от родителей — кривичей. Далее, одной из характеристик группы является общее владение. Это может быть, например, недвижимость или финансы. Финансы формируются из членских взносов. Все это естественные характеристики любой, в принципе, группы по интересам, как они формируются нормальным образом в рамках

гражданского общества. Символы, финансы, правила приема, членские взносы — все это имеется и у филателистов, и у филуменистов, и у собаководов, и в других группах. Но отличие псевдоэтнических или, скажем так, *реэтнизированных* групп от обычных групп по интересам состоит в преодолении «интереса» и выработке «объективного» основания объединения как объединения на почве крови, общности происхождения и территории. А это уже более, чем просто интерес, это легитимное основание для выдвижения политических требований и претензий на государственный или, по крайней мере, на особый административный статус. Тогда групповые символы естественным образом становятся государственными символами, правила приема в группу — правилами получения гражданства, список затрат — бюджетом, членские взносы — налогами.

Но в основе всего, конечно, — конструирование истории и конструирование собственной идентичности. Противники кривичей и других подобных реэтнизированных групп часто говорят, что все это недостойно взрослых людей, что это игра и благоглупости, а им отвечают: «Мы стремимся вернуться к истокам и изучаем свою историю — историю Тверской Кривии». Вроде бы, разумный и достойный поощрения краеведческий интерес, но направленность этого интереса хорошо демонстрирует соседский интернет-ресурс «Беларуская Сма-леншчына», где важная историческая тема — оккупация белорусского Смоленска Россией.

В третьей главе настоящей книги имеется большой раздел под названием «Инсценирование меньшинств». Там мы пытаемся проследить, как в процессе презентации, демонстрации (инсценирования) групповых особенностей и изучения «повседневных теорий» относительно группы и ее места в мире, формируется идентичность члена группы и складывается сама группа как устойчивая культурная форма (или «жизненная форма»). В принципе, этот анализ относится ко всем группам меньшинств, рассматриваемым в настоящей главе, но, пожалуй, к этническим, точнее, реэтнизированным меньшинства он относится в первую очередь. Эти и приводимые далее примеры оказываются великолепной иллюстрацией явления инсценирования идеологии.

Кривичами и инграми перечень реэтнизированных групп на территории России не исчерпывается. С Твери Россия тоже еще не начинается, далее к востоку простирается большая Меряния — территория давно исчезнувшей финно-угорской народности меря, которая растворилась в славянском море много веков тому назад. Это уже почти мифическая страна, хотя и упомянутая в «Повести временных лет». Как писал Александр Блок,

Чудь начудила и меря намеряла
Гатей, дорог и столбов верстовых.

Если о мери известно что-то в положительном смысле, то чудь — это, похоже, вообще миф. По преданиям, это бесследно сгинувший народ иноземцев-завоевателей, великанов и людоедов — «чудь белоглазая». Что с ним случилось, неизвестно. У Даля говорится: «Чудь в землю ушла. Чудь живьем закопалась. Чудь под землей пропала». Но и без чуди жизнь интересная. В сети отмечился информационный портал «Мерьямаа» с девизом «Слушай голос далёких предков!», популяризирующий мерянское наследие России. Сам портал — культурологический, но вокруг него консолидируются этнореволюционеры и сепаратисты, требующие от русских вернуть территорию Москвы и прилегающих областей. И «Кавказ-центр», и украинские националистические ресурсы также считают Московскую, Ярославскую, Владимирскую и Костромскую области «оккупированной москалями Мерянией». Хорошо хоть пока не появились претенденты на этническое наследие чуди, если появятся, северной России грозит реконкиста.

Однако если чуди еще нет, уже есть поморы. Так называемый поморский вопрос стал привлекать особое внимание в последнее десятилетие. В Архангельской области «поморская идея» уже с начала 1990-х годов считалась культурным элементом региональной идеологии, но актуализация поморства как этнической группы началась уже после 2000 года, когда появились перспективы политической и экономической модификации этнонима.

Архангельский историк Д. Семушин, много занимавшийся этим вопросом, демонстрирует, как происходит типичный процесс реэтнизации, то есть, как возникает агрессивная группа этнического меньшинства¹. Действительная историческая поморская идентичность, пишет он, была размыта уже к концу XIX в., а в XX столетии практически перестала существовать. Там, где в XVII — начале XX века проживали настоящие поморы, в историческом Поморье на Поморском берегу Белого моря, всероссийские переписи 2002 и 2010 годов их не обнаруживают. В то же время в *городах* Архангельске, Северодвинске, Новодвинске предпринимаются попытки создать новую поморскую *городскую* идентичность, не имеющую реальной связи с исторической. Эта современная поморская идентичность является продуктом *этноконструирования* (здесь это термин Д.Семушина) при помощи инструментов современной культуры. Процесс создания новой поморской этнической идентичности идет через реидентификацию в *искусственно создаваемых* социальных группах.

«Поморское возрождение» и «поморы» в Архангельске, на самом деле есть городское *этносепаратистское* движение, состоящее, в основном, из представителей местной интеллигенции, неумело маскирующих себя под настоящих исторических поморов. Активисты городских «поморов» ни по происхождению, ни по месту проживания своих предков не связаны с настоящими историческими поморами. Поморская идентичность у них обусловлена историческим мифом, созданным в 1990-е годы профессором Архангельского пединститута В. Н. Булатовым (1946–2007). Основные положения мифа сводятся к утверждению, что территория всего Русского Севера от Вологды до Урала в XV—XIX веках называлась Поморьем. Поморье это якобы было населено «этносом поморы», которые были завоеваны, как он говорил, «москалями», и потом ассимилированы русскими. Несмотря на активные процессы ассимиляции, по Булатову, «поморы» якобы сохра-

¹ Информация о поморском вопросе здесь и далее основана на предисловии Д.Семушина к сборнику его статей, который готовит к печати издательский дом «Регнум». Опубликовано на норвежском сайте Norge.ru. URL: <<http://www.norge.ru/news/2012/12/08/20581.html>>.

нили свое «национальное самосознание» до наших дней и начали свое «возрождение». По утверждению ведущих идеологов движения, «поморы» — это финно-угорский этнос.

Концепция Булатова и его последователей, как аргументированно показывает Семушин, не подтверждается историческими документами, этнографическими материалами и фольклором. Это, говорит он, «злостная фальсификация, имеющая антигосударственный и антинациональный характер». В Архангельске в 1990-е годы появились деятели, которые вслед за Булатовым стали доказывать, что был такой маленький, но гордый и работающий народ «поморы», и русские этих «поморов» давили, но не додали, и теперь оставшиеся в живых потомки имеют право на крохи от госбюджета. Был создан миф о поморах — выстроено здание, под которым нет фундамента, а не рушилось это здание потому, что его со всех сторон стали подпирают подпорками в виде норвежских денег.

Схема «поморского возрождения», если очистить ее от словесной шелухи, довольно проста: 1. Поморы — не русские. 2. Поморы — это малочисленный коренной народ «Российского» Севера. 3. У поморов много общего с норвежцами, таким же коренным народом Севера. 4. Поморам надо возрождать и крепить связи с норвежцами, которые существовали ранее в XVIII—XIX веках.

О пятом пункте, о возможном выходе из состава Российской Федерации, никто, разумеется, открыто не говорит, но он подразумевается, для чего, собственно, и кружится в Архангельске с середины девяностых годов прошлого века весь этот «поморский хоровод». Это потенциально очень мощный фактор норвежского и иного влияния на Русский Север теперь, когда началась острая военно-политическая и разведывательная борьба за Русскую Арктику и её ресурсы.

На пути к этим целям региональная элита с начала девяностых годов продвигает идею превращения Архангельска в экономическую и культурную столицу Европейского Севера России и объединения вокруг него северных регионов. В результате поморская идея стала идеологией регионального общественно-политического движения, противопоставляющего себя федеральному центру под лозунгом создания «По-

морской республики». С начала девяностых на первом этапе в официальное и публичное пользование для топонима Архангельской области было введено не имеющее четких географических границ понятие «Поморье». В XVI—XIX веках в местном употреблении Поморьем именовался локальный район — Кемский уезд (Поморский берег современной Карелии). Культурная работа, усилия преподавателей местного университета, деятельность архангельских СМИ способствовали утверждению и закреплению понятия Поморье в повседневном употреблении.

На следующем этапе потребовалась некая титульная этническая составляющая для этого региона. Тут на местной политической сцене и появились «поморы». Процесс северной регионализации и формирования трансграничного норвежского Баренц-Евро-Арктического региона (БЕАР) имеет не только политическую, но и культурную составляющую, и в этом смысле новая поморская идентичность стала еще одним аргументом в пользу интенсификации данного процесса. Так Архангельск стал восприниматься как некая интеллектуальная и культурная столица историко-культурного региона, называемого уже не «Русский Север», а «Поморье». Провинциальный, довольно запущенный внешне и грязный город стал возвышенно именоваться «Столицей Поморья». В настоящее время при сотрудничестве с норвежцами в Архангельске идет работа, цель которой — отождествить понятия «Поморье» и «Баренцев регион». Деятельность идеологов поморского этносепаратизма получила поддержку из-за рубежа. Проекты по созданию «поморского» литературного языка финансировались фондом Форда (США) и «Баренц-секретариата» (Норвегия). В целом, гуманитарные программы норвежского Баренцева региона в Архангельской области целенаправленно ориентированы на изменение сознания местных русских, в том числе, этнического сознания.

«Поморская истерия» в региональных СМИ в 1990-е годы подготовила почву для того, чтобы перепись 2002 года показала наличие в *Архангельске* (но не в местах исторического проживания и в отрыве от исторических занятий поморов — рыбный и звериный промысел) *новой городской поморской*

идентичности. Ссылаясь на данные переписи, региональные власти обратились в федеральный центр с требованием признать поморов в качестве коренного и малочисленного народа. В СМИ уже начали обсуждать проблему вычленение из территории Архангельской области отдельного автономного поморского округа. Многим, как на месте, так и в столицах стало казаться, что «Поморье» и «поморы» были в Архангельске всегда. Но уроженцы этого города старшего поколения, которые здесь учились и всю жизнь прожили, могут свидетельствовать, что о поморах, как об этносе здесь никто раньше никогда не говорил, и этнического деления на поморов и русских никогда не существовало. Поморами здесь называли исключительно людей, живших на побережье Белого моря, и занимавшихся промыслом морского зверя и рыбной ловлей.

В 2000-х годах в Архангельске «поморы» (а точнее — группа активистов) заявили о своих претензиях на территорию, ресурсы и культурный приоритет. Конструирование поморского этноса как особого псевдо-финно-угорского сообщества преследует как политические, так и экономические цели. Сегодня поморский «бренд» активно используется и лидерами поморского движения, и местными властями, и интеллектуалами для сугубо прагматических целей. Главная из них — получение официального статуса коренного малочисленного народа и включение «поморов» в Перечень коренных малочисленных народов РФ. Но активисты «поморского возрождения» в Архангельске в ближайшей перспективе присматривают для себя и статус «коренного народа» в «международных категориях права». Статус коренного народа не только позволяет получать определенные преференции со стороны федерального правительства, но и гарантирует финансовые поступления от компаний, ведущих хозяйственную деятельность на территории проживания такого народа. Так что политико-экономический проект «поморы», в случае его успешной реализации, может принести его участникам и организаторам солидные дивиденды. Но в конечном счете, полагает Д.Семушин, это прямой путь к развалу России. Сейчас, конечно, ситуация развивается в направлении создания новой региональной идентичности, и в плане этносепаратиз-

ма поморский вопрос — локальное и маргинальное явление, но ситуация может быстро измениться.

Всю совокупность рассмотренных выше групп меньшинств — «поморов», «кривичей», «мерян» и других в том же роде — можно назвать воображаемыми меньшинствами, имея в виду, что это, в основном, пока что лишь проекты групп меньшинств. Но в главе третьей мы показывали, как легко при определенных обстоятельствах воображаемые меньшинства могут становиться реальными. В переписи 2010 г. среди представленных национальностей уже фигурируют «поморы». Можно, конечно, сказать, что это не настоящие поморы, которые должны заниматься охотой и рыболовством, а городские самозванцы, но даже эта правильная констатация не может уменьшить значимости возникновения «поморства» как категории этнической идентификации. Примерно так же обстояло дело с казаками, которые в начале 90-х представлялись чем-то вроде маскарадных персонажей, не имеющих ничего общего с настоящими казаками — вооруженными земледельцами, стоящими на охране границ империи. Сейчас это весьма мощные группы, играющие свою важную роль в стабилизации существования России.

Вообще превращение воображаемых меньшинств в реальные зависит от многих факторов, в частности, от наличия финансовых и организационных ресурсов, что, в свою очередь, определяется тем, какую роль могли бы сыграть эти воображаемые меньшинства в реализации разных социальных и финансовых интересов. Определить наличие этих интересов можно, например, по источникам финансирования. Не случайно, поморское движение финансируется, в частности, Баренцевым Евроарктическим регионом, где первую скрипку играет Норвегия и все заметнее прослеживаются интересы США. Мы не упоминали также о других «конструкциях», в частности, о проекте «сибирской идентичности», где также сказывается влияние зарубежных спонсоров; финансируемый, насколько мне известно, американским фондом Евразия. Сибирско-Американский факультет Иркутского госуниверситета проводит в рамках учебного курса «Региональная экономика» семинары на тему «Моделирование экономи-

ки государства Сибирь». Идеологией обеспечивает «Общественное движение «Областническая альтернатива Сибири» (ОАС)¹.

Но кроме «воображаемых» и при этом становящихся в разной степени реальными этнических меньшинств существуют вполне реальные этнические и этнокультурные группы, демонстрирующие в большей или меньшей степени агрессивный характер. Тема мигрантов как этнических или этносоциальных групп меньшинств — слишком большая тема, на которой мы не можем здесь детально останавливаться. Укажем лишь на несколько аспектов этой темы, которые могут стать основой для ее дальнейшей разработки.

1. В категориальном и институциональном смысле существование мигрантов в России пока еще не обрело достаточной определенности. Это сравнительно новая проблема, в отличие, например, от европейских стран. Поэтому трудно формулировать обоснованные суждения относительно как сегодняшнего состояния, так и перспектив развития этой проблемы.

2. Тем не менее, можно предположить, что группы мигрантов в России в категориальном смысле находятся на стадии, аналогичной стадии Марксова класса-в-себе, и представляют собой пока что скорее статистическую группу или совокупность статистических групп (в соответствии с этнической или религиозной идентификацией), чем реальную группу (или группы) индивидов, связанных ощущением общности положения и целей. Также представляется, что отсутствуют и сколько-нибудь влиятельные — в смысле распространения своего влияния на большинство или на достаточное число членов соответствующей диаспоры — организации мигрантов диаспорального характера.

3. Можно предположить, что дальнейшее развитие этих групп будет происходить в направлении их превращения в группы, аналогичные Марксову классу-для-себя, то есть в на-

¹ *Гладилин И.* Студентов Иркутска учат, как отделить Сибирь от России. URL: <<http://www.km.ru/v-rossii/2012/01/13/razvitie-regionov-v-rossii/studentov-irkutskaya-uchat-kak-otdelit-sibir-ot-rossii>>.

правлении их идеологизации, консолидации и организации в противопоставлении себя и своих интересов коренному населению и его интересам. Такое положение будет приводить к изоляции групп меньшинств и их, так сказать, «геттоизации», то есть к формированию либо этнических территориальных анклавов в крупных городах, либо (при распределенном существовании представителей меньшинств) сетевых структур связей, непроницаемых либо слабо проницаемых для сторонних индивидов. Возможности государственного контроля как в «гетто», так и в сетях будут весьма ограничены.

4. Более оптимистические прогнозы, связанные с перспективами внедрения и усиления толерантности и мультикультурализма, вряд ли реализуются. Это путь, по которому уже много десятилетий двигались европейские страны в стремлении интегрировать мигрантов в характерные для этих стран институты и образы жизни. Решительного успеха на этом пути достигнуто не было. Толерантность все более и более вырождается в тактику мелких и все более крупных уступок «гостям», не желающим приспособливаться к образу жизни «хозяев», что в стратегическом плане сулит инверсию отношений: уже гости станут хозяевами и будут решать, проявлять ли им терпимость по отношению к бывшим хозяевам. Мультикультурализм, по мнению многих влиятельных западных политиков и экспертов (назову, хотя бы, Ангелу Меркель) также скорее мертв, чем жив¹.

5. Сформировавшиеся гетто — в виде как территориальных анклавов, так и сетевых структур — будут при этом представлять собой не некое исключение из правил социально-территориальной и коммуникативной организации общества, а как раз результат более общих процессов, идущих на территории страны, о чем будет говориться в заключительной, пятой главе настоящей книги.

¹ Ионин Л.Г. Конец мультикультурной эпохи / Русский журнал.
URL:< <http://www.russ.ru/pushkin/Konec-multikulturnoj-epohi>>.

Сексменьшинства

Сексуальные меньшинства, наряду с этническими, больше всего возбуждают общественное внимание и чаще всего (после конфликтов на этнической почве) становятся причиной ожесточенных столкновений. Сначала надо дать некоторые определения. *Сексуальными меньшинствами* считаются группы, сексуальные идентичность, ориентация и практики которых отличаются от сексуальных идентичности, ориентации и практик, имеющих у большинства представителей окружающего общества. В этом определении также содержатся термины, нуждающиеся в разъяснении. *Сексуальная идентичность* — это представление индивида о самом себе представителе мужского или женского пола, или обоих полов. *Сексуальная ориентация* определяется в конечном счете сексуальной идентичностью и представляет собой долговременную устойчивую модель половой жизни, выражающуюся в том, лица какого пола притягательны для индивида как сексуальные партнеры. *Сексуальные практики* — это совокупность проявлений сексуальности, выражающиеся в сексуальном поведении. Все это очень сложные явления, в которых переплетаются самые разные проявления и устремления человеческих существ — биологические, социальные, культурные и т.д. Поэтому мы ограничимся приведенными понятиями, не вдаваясь в концептуальных тонкости. Добавим лишь еще одно понятие, без которого очень трудно будет обойтись в дальнейшем — *гендер*.

Гендер — это социальная ипостась пола, своего рода *социальный пол*, то есть совокупность нормативных предписаний и форм поведения, характерных для лиц одного или другого пола в данной культуре. Чем отличается гендер от пола, или секса? Люди, с которыми мы взаимодействуем на улице, на работе, в официальной обстановке, в тысячах ситуаций повседневной жизни, различаются для нас как мужчины и женщины на основе представлений о гендере. Женские профессии, женская одежда, женские формы поведения, или, наоборот, мужские профессии и т.д. — все это гендерные определения, которые относятся скорее к особенностям полов, которые могут быть предъявлены и предъявляются от-

крыто, публично. С нарастанием уровня индивидуальности, интимности и закрытости в отношениях мужчин и женщин (в разных комбинациях) происходит переход от гендера к сексу. Партнерша или партнер по теннису в парном разряде или партнерша или партнер в полицейском патруле (в американских фильмах) — это гендерное определение или гендерная роль. Партнер или партнерша в постели — это сексуальная роль. Переходы от гендерных к половым ролям часто неуловимы. Между гендерным взаимодействием (например, чисто формальными отношениями коллег по работе) и служебным романом (со встречами на квартире подруги) имеются переходные формы, такие, например, как флирт, вполне допустимый публично. Кроме того, есть роли, имеющие и гендерную и половую составляющие: жених и невеста, муж и жена, мать и отец и др. При определении того, что здесь от гендера, а что от пола, очень важны степени открытости и закрытости, публичности и интимности.

Вернемся к группам меньшинств. Обычно к сексуальным меньшинствам относят следующие группы: лесбиянки, гомосексуалисты (геи), бисексуалы и трансгендеры. Отсюда и обозначение ЛГБТ, применяемое по отношению к движению сексуальных меньшинств, выступающих на разного рода демонстрациях под общим флагом, раскрашенным в цвета радуги. Как говорится в словарях, автором термина сексуальное меньшинство (по аналогии с этническим меньшинством) стал шведский психолог и психиатр Ларс Уллерстам, опубликовавший в 1967 г. книгу «Эротические меньшинства. Взгляд из Швеции»¹, выразившую понимание и поддержку в отношении людей с нестандартными формами сексуального поведения.

С тех пор категорий сексуальных меньшинств становится все больше, с началом XXI сексменьшинства растут как грибы после дождя. В качестве особого подразделения сексменьшинств выступают фетишисты и группы, обнимаемые аббревиатурой ПДСМ (подчинение, доминирование и/или садомазохизм; по-английски BDSM — Bondage, Domination,

¹ *Ullerstam L. The Erotic Minorities: a Swedish View. L.: Calder & Boyars, 1967.*

SM). Сюда же также часто включают гетеросексуалов, практикующих вроде бы обычный секс, но предпочитающих особых партнеров, например, другого возраста или расы, или же малознакомых людей, а также свингеров, «полиамористов» (называемых иногда просто «поли») куда входят те, кто предпочитает групповой секс или вообще «немоногамные» отношения. Это далеко не полный перечень человеческих разновидностей особого рода, чья специфика обычно скрыта за пологами и портьерами.

Говоря о появлении этих групп меньшинств, мы не имеем в виду, что соответствующие формы сексуального поведения появились вот только что; совсем нет, они, конечно же, были и раньше, может быть, они были всегда, но только теперь люди, практикующие эти формы, начинают осознавать себя как меньшинства и понимать, что, как и другие меньшинства в плюралистическом демократическом обществе, они имеют право на выражение своих взглядов и публичную демонстрацию своего образа жизни. Медики и сексологи всегда изучали таких людей, всегда имелись статистические данные, хотя, естественно, приблизительные, об их количестве и, соответственно, о распространенности таких сексуальных практик в разных странах и регионах. Но до сих пор они, если и представляли собой группы, то лишь статистические группы, или категории. Особенностью новейших тенденций является, если применить уже использованные нами раньше марксистские термины, их постепенное превращение из «класса в себе», то есть из чисто статистической группы, в «класс для себя», то есть в полноценную *группу меньшинств, готовую агрессивно действовать с целью повышения своего статуса и достижения прочих привилегий*.

На наш взгляд, помимо общего идеологического климата эпохи, который мы описали в первой главе, два фактора определили возможности такого развития. Первый — формирование *политических и правовых предпосылок* появления и размножения агрессивных групп меньшинств. Второй — *массированная пропаганда, в том числе и научная*.

Политические и правовые основания формирования их особого статуса существуют уже давно, а ныне продолжают

конкретизироваться и уточняться. В ноябре 2006 г. в индонезийском городе Джокьякарта группой экспертов ООН были сформулированы так называемые «Джокьякартские принципы применения международно-правовых норм о правах человека в отношении сексуальной ориентации и гендерной идентичности»¹. Собственно, ничего принципиально нового в этом документе не содержалось: просто были систематизированы факты нарушений универсальных прав человека в отношении лиц с нестандартной сексуальной ориентацией и трансгендеров и указано на необходимость бороться с этими нарушениями. Типичный ход мысли экспертов, запечатленный в этом документе: «часто женщины, сожительствующие с лицами своего пола, испытывают дискриминацию при попытках подыскать себе достойное жилье [приводятся примеры]... Это противоречит декларации прав человека [пункт такой-то], а также следующим документам комиссии по правам человека [следуют названия документа]... власти во всех странах, законодательные, так и исполнительные должны принять все меры по ликвидации дискриминации женщин, сожительствующих с лицами своего пола при найме жилья...». Концептуальная новизна в этом документе отсутствует, он имеет, прежде всего, декларативный характер, но в то же время содержит в себе потенциально опасные суждения и рекомендации, носящие в тенденции «тоталитарный» характер. Возьмем, к примеру, тот же самый вопрос о дискриминации при найме жилья. Получается так, что если квартирная хозяйка по моральным соображениям (если мы назовем их предрассудками, они не перестанут иметь моральный характер) отказывается предоставить жилье лесбийской паре, власти должны принудить ее к этому административными мерами.

Там имеются и другие интересные суждения, которые вызывают, если не недоумение, то вопросы. Например, говорится, что власти иногда «препятствуют мирным собраниям, выступающим за равенство независимо от сексуальной ориентации и гендерной идентичности», и тут же подчеркивается

¹ URL: <<http://www.unhcr.org/refworld/category,REFERENCE,ICJRISTS,48244e602,O.html>>.

необходимость «свободы выражения себя, собственной идентичности и собственной сексуальности». Свобода выражения собственной сексуальности — это, конечно, сильное политическое требование. На самом деле политика и порнография разные вещи, даже если претендующие на политическую значимость гей-парады носят иногда полупорнографический характер. Такие суждения в документах ООН (даже если они не имеют официального характера, как это Джокьякартская декларация) выглядят просто провокацией. Не случайно поэтому на целом ряде международных мероприятий, где обсуждалась эта декларация, авторам ее предъявлялись со стороны представителей разных стран претензии в том, что в нем отразились «спорные доктрины, не признанные универсально».

Тем не менее, декларация сыграла огромную роль в изменении отношений к сексуальным меньшинствам. 10 марта 2010 г. Европарламент (Парламентская ассамблея Совета Европы) одобрил документ по вопросу дискриминации на основе сексуальной ориентации и сексуальной идентичности¹, где постановил, что представление об аморальности гомосексуализма есть предрассудок. Неплохо это для Европы: иметь четкое решение политической организации по вопросу морали, то есть о том, что есть предрассудок, а что не предрассудок! По-моему, даже ЦК КПСС так далеко не заходил. Далее в постановлении сказано, что представление о том, что «гомосексуализм способствует демографическому кризису и угрожает будущему нации» «нелогично», поскольку «узаконивание однополых пар не мешает гетеросексуалам жениться и иметь детей». И это, полагают депутаты, логично!

Указанное постановление и другие документы международных организаций по этим и смежным вопросам будто бы открыли плотину. Редкие прежде официальные признания однополых браков в последние два года стали просто модой среди государств. Только в конце 2012 — начале 2013 гг. они были формально признаны в Англии, Франции и в США. Эти безусловные победы ЛГБТ сообществ открыли поле для новых требований иных сексуальных меньшинств. Ав-

¹ URL: <<http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4bdadc1bd.pdf>>.

тор понимает, что для тех, кто относится к ЛГБТ, сравнение их с теми меньшинствами, о которых говорится далее, может быть неприемлемо и даже оскорбительно, но автор и не сравнивает. Просто и педофилы, например, и зоофилы в своем стремлении получить общественное признание действуют так же, как ранее ЛГБТ. Главным образом при посредстве и при поддержке медиа они шаг за шагом движутся к общественному признанию. Стратегия хорошо известна и отлично проработана. Надо сперва стать пунктом в повестке дня медиа и шоу-бизнеса. Медиа будет регулярно публиковать краткие сообщения, скажем, о том, что в таком-то городке в штате Техас молодой человек мексиканского происхождения совокуплялся с соседской кобылой, а будучи пойманным соседями, сказал, что ему жаль, что кентавры исчезли, и что он хотел зачать кентавра. Если кто-то не верит, то вот ссылка¹. Это реальное сообщение, перепечатанное во всем мире, в том числе и в России. Далее, если раньше в шоу-бизнесе господствовали шуточки о сексуальной ориентации Бори Моисеева, то скоро начнут появляться шуточки об овечках и козочках. Шоу-бизнес очень чутко реагирует на подлинно важные пункты повестки дня общества. Далее, мы узнаем, что в Германии намерены запретить секс с животными. Это «противоестественное действие» будет наказываться штрафом в 25 тысяч евро². Но нет уверенности, что это законопроект будет принят. Тем более, что как мы недавно узнали, сенат США одобрил законопроект, отменяющий запрет на содомию и зоофилию в армии. В соответствии с законопроектом, в США будет отменена статья 25 Кодекса военной юстиции, в которой говорится о том, что любой человек, «который совершает неестественный половой акт с другим человеком того же или противоположного пола или с животным, виноват в содомии», а потому подлежит суду военного трибунала. Это просто реализация в армии общей тенденции законодательства, поскольку еще несколько лет назад запрет

¹ Американец изнасиловал лошадь, чтобы зачать кентавра. URL: <http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4bd_dc1bd.pdf>.

² URL: <<http://lenta.ru/news/2012/11/28/bestiality>>.

содомии был отменен Верховным судом на том основании, что это является противоречащим Конституции вторжением в личную жизнь¹.

Можно надеяться, что германцам не удастся провести свой ретроградный законопроект. Тем более, что совсем недавно официальный представитель Госдепартамента госпожа Виктория Нуланд выразила обеспокоенность внесенным в Думу законопроектом о запрете пропаганды гомосексуализма среди несовершеннолетних. Как сообщает газета «Взгляд», она сказала: «Мы глубоко обеспокоены данным российским законопроектом, серьезно ограничивающим свободу выражения и собраний для лесбиянок, гомосексуалистов, би- и транссексуалов, в конечном итоге для всех россиян». Замечательно это «для всех россиян», которые своих интересов, к сожалению, как всегда, не понимают. Далее, она совершенно справедливо отметила, что «никто не должен подвергаться дискриминации на основе того, кого он любит»². Если соотнести это замечательное высказывание с произошедшей практически в то же время отменой запрета на зоофилию, станет ясно, что свобода для каждого «любить, кого он любит» становится безбрежной. Хотелось бы сомневаться, но все меньше остается места для сомнений в том, что рано или поздно эксперты ООН, собравшись в каком-нибудь курортном местечке на острове Бали, примут соответствующую декларацию относительно недопустимости дискриминации сексуальной идентичности и сексуальной ориентации применительно к межвидовому сексу, а Европарламент примет соответствующее постановление, где заявит, что представление об аморальности сожительства с собакой или козой/козлом — предрассудок, и что узаконение межвидового секса никому не мешает жениться и иметь детей внутри своего вида. И это будет «логично».

Все это — не просто набор причудливых фактов и высказываний, а иллюстрация типичной стратегии меньшинств, в частности, сексуальных, в преследовании своих целей, состоящей, в частности, в установлении повестки дня. Выше (в

¹ URL: <<http://www.interfax.ru/russia/news.asp?id=221013>>.

² URL: <<http://vz.ru/politics/2013/1/26/617583.html>>.

третьей главе) говорилось, что согласно идее повестки дня, медиа дают общественному мнению содержание: *о чем* ему, общественному мнению, нужно судить. А уж как судить, то есть быть человеку «за» или «против», — это, хотя и в строго определенных рамках, каждому предоставлено решать самому. Но нельзя самому признавать или не признавать тему в качестве *темы*. Какая тема сегодня важна и актуальна, решают медиа. Это хитроумная стратегия. Все происходит вполне демократично, никто не принужден быть «за» или «против» чего-то. Наоборот, публике как бы говорят: мы ждем *вашего* мнения, именно оно решает. Ведь действительно, на первый взгляд, может показаться, что тема, в общем-то, и не так важна. Важно, кто принимает решение по этой теме. А это как раз я! Я самоутверждаюсь, становлюсь суверенным гражданином лишь тогда, когда могу, как древний римлянин, опустить большой палец вниз или поднять вверх, даровав кому-то или чему-то жизнь, или, наоборот, обрекая на смерть. Это и будут мои «за» и «против».

Повестка дня приучает читателя (зрителя, слушателя, пользователя) к теме, а логику решения (за или против) диктует уже элита: международные эксперты, депутаты, министры и т.д., при этом дело подается так, что быть против просто невозможно, неуместно, неприлично. Юристам и журналистам обычно не составляет особенного труда найти аргументы в пользу любой позиции. Скажем, в нашем примере запрет секса с животными отменяется на том основании, что это недопустимое вторжение в личную жизнь, и вопрос, на который гражданам надо ответить, звучит так: Вы за или против вторжения в личную жизнь? Вы, конечно, против, в результате секс с животными разрешен. Никто не должен дискриминироваться на основе того, кого он любит. Подойдем с другой стороны, со стороны также крайне популярного ныне вопроса о правах животных. В законопроекте в германском бундестаге запрет секса с животными аргументируется, в частности, тем, что это нарушение прав животных. Но право на секс тоже ведь право животных. И пусть депутаты попробуют доказать, что, например, лошадь в приведенном выше примере не хотела стать матерью кентавра, а была «из-

насилована», как говорится в газетном заголовке, то есть секс был без взаимного согласия. А этот самый Мендоза скажет, что согласие было, он это ощутил непосредственно! По известной даосской притче, переходя по мосту речку Сяо, Чжуан Цзы сказал своему другу: «Смотри, как радуются рыбы в воде». Друг сказал: «Ты ведь не рыба и не можешь знать радость рыб. Откуда ты знаешь, что они радуются?» Чжуан Цзы ответил: «Из твоего вопроса я уже вижу, что ты знаешь, что я это знаю. А знаю я это оттого, что нам с тобой эта прогулка по мосту доставляет радость».

Короче, есть достаточно количество способов добиться такой ситуации, когда представление об аморальности зоофилии будет считаться предрассудком, а аргументы против нее — нелогичными. Дальше последуют красочные демонстрации зоофилов с аквариумами, полными радостных рыб, будут применены и прочие инструменты меньшинств. Это не какая-то антиутопическая фантастика — я просто воспроизвожу траекторию успеха ЛГБТ в Европе и Америке, пока еще не в России.

Другая причина успеха сексменьшинств, как сказано выше, — пропаганда. О пропаганде в самом широком смысле — о превращении темы в самую главную в повестке дня общества, о стигматизации несогласных как гомофобов и ретроградов и запуске механизма спирали молчания — уже было сказано. Теперь несколько слов о научной пропаганде, то есть о пропаганде сексменьшинств средствами науки. Нельзя принять всерьез такие аргументы, как, скажем, соображение о недопустимости бороться с гомосексуализмом на том основании, что, мол, наука доказала, что некоторые люди — гомосексуалисты по рождению, но своей, так сказать, генетической конституции. Во-первых, наука на этот счет еще ничего окончательного не доказала, а во-вторых, если что-то от природы, то не значит, что этому непременно надо радоваться. Дауны тоже «от природы», но никто этому не рад.

Под научной пропагандой я имею в виду другую вещь: не ссылки на науку в стиле «британские ученые доказали», а пропаганду средствами науки. Здесь важны два значимых,

даже очень значимых имени. Одно из них — Кинси, д-р Альфред Кинси, отец современной сексологии, автор двух огромных томов так называемых «Докладов Кинси»: «Сексуальное поведение мужчины» (1948) и «Сексуальное поведение женщины» (1953). Эти работы принесли ему всемирную славу, годами оставались в листе бестселлеров и, как говорят, до сих пор держатся в списке самых издаваемых книг всех времен.

Кинси и его коллеги просто перевернули мир американских ценностей, показав, насколько реальное сексуальное поведение мужчин и женщин не соответствует как еще достаточно патриархальной тогда морали, так и собственным представлениям людей об их сексуальном поведении. Так, традиционно отвергаемые религией и моралью сексуальные практики оказались на удивление распространенными: 85% мужчин и 45% женщин вели половую жизнь до брака, 50% мужчин и 40% женщин были неверны в браке. При этом 71% женщин считали, что измена не повлияла на брак, а некоторые даже сказали, что она его укрепила. Далее, 69% мужчин имели сношения с проститутками, 37% хотя бы раз имели половой контакт с другим мужчиной, закончившийся оргазмом, 10% имели гомосексуальную связь на протяжении не менее трех лет, а 17% деревенских парней имели секс с животными. Но особенно важно, что Кинси утверждал: это не какое-то неприемлемое, аморальное, а биологически «нормальное» поведение, которое не нужно осуждать и которого не нужно стыдиться.

В споры вокруг материалов Кинси была вовлечена вся страна. Его данные отвергли такие крупные ученые, как Маргарет Мид, Эрих Фромм и многие другие. В большой статье о докторе Кинси («Секрет Кинси: лживая наука о сексуальной революции»)¹ Сю Брауэр анализирует, в частности, критику в адрес Кинси. Критика шла по двум основным направлениям. Во-первых, сугубо естественнонаучный взгляд на человека как животное. Кинси вообще-то был ко времени опублико-

¹ *Brower, Sue Ellin. Kinsey's Secret: The Phony Science of the Sexual Revolution.*
URL:<<http://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=6036>>

вания этих работ весьма авторитетным зоологом, специалистом по определенному виду насекомых. Вот он и наблюдал мужчин и женщин как самцов и самок человека. По словам знаменитого антрополога Маргарет Мид, Кинси считает, что с моральной точки зрения безразлично, с кем мужчина совокупляется — с женщиной или овцой. Еще один знаменитый пример его сексуально-морального релятивизма — сравнение оргазма по функциональности с чиханием. Другим критическим упреком была неправильность выборки, дающая неверные результаты. Кинси говорил, что его цифры — это *средние* данные о жизни обычных матерей, отцов, сестер, братьев. На самом деле, как свидетельствовал один из его ассистентов, к 1946 году его команда получила более 1500 сексуальных историй заключенных, осужденных за сексуальные преступления. Сколько из них вошло в выборку, состоящую из 5300 «белых мужчин», остается неизвестным. Хотя он же признал, что в выборку были включены «несколько сот мужчин-проституток», а также, что по меньшей мере 317 респондентов были даже не взрослыми, а детьми, ставшими жертвами сексуальных преступлений. Далее, если уж идти до конца, вскрывая ошибки выборки, 75% белых мужчин Кинси были добровольцами, согласившимися написать свои сексуальные истории. Сюю Брауэр цитирует одного известного сексолога, заметившего, что в исследованиях секса волонтерами обычно становятся люди, в несколько раз сексуально более активные, чем не-волонтеры. Все это — только одна ничтожная часть «преступлений» Кинси против научной строгости, с одной стороны, и против человеческой морали, — с другой. Вместе эти ошибки создают до чудовищности извращенный образ человеческой сексуальности — таков, в принципе вывод Сюю Брауэр и многих других критиков «Доклада Кинси». Наша задача здесь — не обнаружение истины относительно данных Кинси, а демонстрация того, как наука может превращаться в пропаганду. Доклад Кинси — один из камней в фундаменте сексуальной революции. И не важно, что дальнейшими исследованиями его результаты были во многом опровергнуты: например, подавляющее большинство позднейших исследований определяли процент гомосексуальных индивидов в че-

ловеческих популяциях в объеме от 1 до 3% — против 10% у Кинси. То же и по другим категориям. Хотя другие исследования, наоборот, подтверждают данные Кинси. Многие предполагают, что гомосексуализм Кинси и его ближайшего сотрудника и сексуального партнера Помроя, а также его (Кинси) садомазохистские и педофильские (последнее, правда, считается недоказанным) склонности стали важнейшей причиной извращенного видения предмета исследования и вольной или невольной фальсификации результатов. Судить о справедливости такого предположения можно по «модели Большца» (см. раздел «Политкорректность и постмодерн» в первой главе): если собственная жизненная ситуация левых интеллектуалов может служить объяснением их страстной антибуржуазности, то собственные гомосексуальные склонности Кинси могут служить объяснением его стремления создать унижающий образ нормального сексуального поведения, «деградировать» (в смысле «церемонии деградации» у Гарфинкеля, описанной в разделе «Инсценирование меньшинств» гл. III) нормальных мужчин и женщин. Для нас же история Кинси важна как пример научной пропаганды образа жизни сексуальных меньшинств путем превращения его в «норму» сексуального поведения.

Но основной вклад д-ра Кинси в продвижение гомосексуализма как нормальной модели поведения, конечно, состоял в разработке так называемой шкалы Кинси, предназначенной для измерения сексуальной ориентации человека. Шкала состояла из шести пунктов от 0 (исключительно гетеросексуальная ориентация) до 6 (исключительно гомосексуальная ориентация). Авторы статьи о Кинси в Википедии цитируют его собственные разъяснения на этот счет. Представляя эту шкалу, Кинси писал: «Мужчины не представляют две отдельные субпопуляции — строго гетеросексуальную и строго гомосексуальную. Мир не делится на агнцев и козлий. Фундаментальный принцип таксономии состоит в том, что в природе редко наблюдаются дискретные категории. Живая природа — это континуум во всех и каждом из своих аспектов...» «Подчёркивая непрерывность градаций между исключительно гетеросексуальными и исключительно гомосексуальными

личными историями, мы в то же время сочли желательным разработать некий способ классификации, который мог бы базироваться на относительном количестве гетеросексуального и гомосексуального опыта или ответа на опыт в каждой истории... Индивидууму может быть приписана конкретная точка на этой шкале в каждый конкретный период его жизни... Семиточечная шкала более точно приближается к тому, чтобы отразить большое количество градаций, которые существуют в реальности»¹.

У меня здесь нет ни оснований, ни возможностей заниматься подтверждением, либо опровержением находок и изобретений д-ра Кинси, тем более, что на этот счет существует уже огромная литература, где безукоризненно научно в одних статьях и книгах доказано, что Кинси прав, в других, что он не прав. Но бесспорно одно: создавая свои доклады, разрабатывая шкалу, Кинси исходил из предпосылки о том, что гомосексуализм — не атрибут единичного индивида, а некое диффузное качество, пребывающее в каждом человеке, хотя и в разном объеме и в меняющемся по объему в зависимости от возраста. То есть вполне можно сказать, что каждый человек — в какой-то мере гомосексуалист (начиная с единицы и выше на шкале Кинси), а если он показывает ноль, то здесь у «кинсианцев» есть ошарашивающий и безошибочно бьющий в цель аргумент: это не значит, что он не был гомосексуалистом в более раннем возрасте или не будет им позднее (в смысле, что он не показал бы по шкале иной величины, *если бы был* проверен ранее, или не покажет иных величин в будущем, *если будет* проверен). Наличие качества гомосексуальности в каждом индивиде — это не результат измерения, а его предпосылка. Учитывая этот факт надо подходить и ко всем другим «научным» доказательствам того, что хотели бы слышать представители групп сексуальных меньшинств и их «промоутеры».

Выше говорилось о двух именах, с которыми можно в первую очередь связать пропаганду гомосексуализм средствами

¹ Kinsey A., Pomeroy W. a.o. Sexual Behavior in the Human Male, Philadelphia: Saunders, 1953. Pp. 639, 656

науки. Второе имя — это Ларс Уллерстам, автор книги «Эротические меньшинства». Здесь также имеется личная история, как и у Кинси. Работая психиатром в Стокгольме, он был сторонником сексуальных отношений между детьми и взрослыми, особенно между родителями и их детьми. Он говорил, что такая практика очень распространена среди его друзей. Книга «Эротические меньшинства» стала в определенном смысле интерпретацией его собственного опыта, а научная форма придала ей ауру объективности и всеобщности. Это тоже пример научной пропаганды сексуальных меньшинств.

И в заключение — о роли сексуального образования и просвещения в этом славном деле. Цитирую отчет о результатах внедрения Джокьякартских принципов на указанном выше сайте (<http://www.unhcr.org/refworld/pdfid/4bdadc1bd.pdf>): «Сексуальное образование является главным средством борьбы с дискриминацией против людей с альтернативной сексуальной ориентацией. Важный вклад в работу в этом направлении внесли разработанные в 2006 году Джокьякартские принципы применения законов в области международных прав человека к вопросам сексуальной ориентации и гендерной идентичности. Специальный докладчик [на одном из мероприятий ООН — Л.И.] полностью поддерживает предписания, содержащиеся в принципе 16, касающиеся права на образование». Так в чиновническом мышлении и на бюрократическом языке происходит подмена образования индоктринацией.

Сетевые меньшинства

На девяностые годы прошлого века пришелся пик *оптимизма* в отношении социального смысла преобразований, связанных с компьютером и в особенности с интернетом. Одной из самых обсуждаемых работ тогда была книга Говарда Рейнгольда «Виртуальное сообщество», суть которой состояла в констатации того, что социальная жизнь, организованная внутри национальных обществ с характерными для них типами групп, формами солидарности и идентичности, будет

сдвигаться в виртуальную среду, внутри которой либо вовсе нет границ, либо, если они есть, то имеют совершенно иную, чем раньше, природу¹. Поэтому считалось, что переход в «виртуал» приведет, скорее всего, к формированию «глобального гражданского общества», основные группы которого уже не будут пространственно и организационно заключены в границах национальных государств, а потому и не будут нести на себе черты обусловленной этими границами узости и односторонности. Глобальное гражданское общество породит новые формы обучения, альтернативные контркультуры, трансформирует принципы свободы информации и частной жизни (копирайт и приватность), и, конечно же, создаст новые возможности реализации прямой демократии.

Возникающие сообщества рассматривались как «социальные пространства, где люди непосредственно взаимодействуют друг с другом в ситуации, когда «непосредственность» и «взаимодействие» приобрели новый смысл»². Естественно, в киберпространстве люди не «проживают» в некоем конкретном месте, здесь существуют определенные «места (точки) сбора» пользователей: сайты, веб-узлы, домашние страницы и т.д. Люди в сети пребывают в постоянном движении — сейчас здесь, через мгновение там, что позволяло говорить о киберпространстве как сфере чистого движения³. Эта постоянная смена места в условиях мгновенного времени в виртуальных сообществах открывает широчайшие возможности для изменений в зависимости от желаний «владельца» идентичности, которую пользователи могут свободно выбирать и менять, что позволяет говорить о превращении их в «цифровых кочевников»⁴. Открывающиеся таким образом перспективы поистине грандиозны — множественные идентичности дают возможность устанавливать как стабильные, устойчивые, так и «пробные», ни к чему не обязывающие отношения в пределах этих мобильных сообществ, что позволяло называть интернет «важной социальной лабораторией для экспериментов

¹ Rheingold H. The Virtual Community. L.: Secker & Warburg, 1994.

² Cyberspace / Ed. by M. Benedikt. Cambridge (Ma): MIT Press, 1991. P. 85.

³ Ibid P. 126-127.

⁴ Makimoto T., Manners D. Digital Nomad. Chichester: John Wiley, 1997.

с конструированием и реконструкцией себя, характерных для жизни в эпоху постмодерна»¹.

Виртуальные «путешествия» в киберпространстве сравнивались с физическими перемещениями, подчеркивалась важность первых для развития доверительных отношений между людьми. В целом для первой половины 90-х годов характерно представление о виртуальных сообществах, члены которого не столько описывают свои миры, сколько — в процессе взаимобмена большими объемами информации — создают их.

Попробуем же по необходимости кратко оценить, насколько реализовалось обещанное и как в наше время следует воспринимать перспективы сетевого структурирования общества. Сразу были отмечены принципиальные ограничения виртуальных взаимодействий, а в связи с этим и виртуальных сообществ. Во-первых, люди по большей части взаимодействуют и, соответственно, формируют сообщества в интернете с теми, кто удален от них пространственно, что исключает физический, телесный аспект взаимодействия, а если взаимодействие каким-то образом переходит в «реал», то оно, по определению, перестает быть виртуальным. Сеть тогда — не более, чем посредник, а не полноправное пространство взаимодействия. Во-вторых, сетевое сообщество имеет диффузный характер, оно лишено пространственных определений, традиционно свойственных любому сообществу: центр, периферия, отдаленность, близость и т.д., а также лишено драматизма, проистекающего из близости или, наоборот, разделенности пространством стремящихся друг к другу людей. Это опять же превращает интернет в формальный медиум, связывающий людей, которые *фактически* разделены пространством, несмотря на сетевую иллюзию близости. В-третьих, в сетях налицо «прерывистость присутствия», заметная даже в сообществах, которые характеризуются сильнейшей виртуальной сплоченностью. Эта прерывистость считалась характерным свойством сетевых сообществ, пока не была замечена закономерность, состоящая в том, что чем больше люди перемещаются физически, тем в большей степени они склонны

¹ *Turkle S. Life on the Screen. L.: Weidenfeld & Nicolson, 1996. P. 180.*

образовывать сообщества в киберпространстве. То есть имеет место и обратное соотношение: «прерывистость» физического присутствия побуждает искать более прочное и постоянное место в виртуальном мире. Получается, что таким местом оказывается электронный адрес: где бы я ни был физически, а уж здесь-то меня всегда застанешь. Такой поворот уже должен был вести к существенному изменению идеологии, декларирующей роль виртуальности как места, где человек свободно выбирает, быть ли ему, когда, кем и как быть. Во многих (реальных) социальных средах считается, что «быть» онлайн и незамедлительно реагировать онлайн — обязанность участника сообщества и знак виртуальной вежливости. Уже эти перечисленные характеристики показывают, что претензии виртуальных сообществ на роль ведущих сообществ, то есть тех, в которых наиболее полно может реализовываться человеческая жизнь, по меньшей мере, сомнительна.

В то же время совершенно очевидно, что растущая виртуализация взаимодействий все в большей степени меняет глубокие, можно сказать, конститутивные черты реальной повседневности. В книге Аллы Черных «Медиа и ритуалы» воспроизводится сюжет о взаимоотношениях понятий «длительность» и «мимолетность» в истории и в настоящем времени¹. В далеком 1979 г. английский исследователь Майкл Томпсон опубликовал исследование исторических изменений, которые пережили понятия длительного и мимолетного². Объекты «длительного пользования», предназначенные для долгой жизни, лучше всего выполняют роль воплощения и символизации абстрактного и неосязаемого понятия вечности; собственно, из реальной и воображаемой древности предметов длительного пользования и продуцируется образ вечности, аналогом которой для человека выступает бессмертие как высшая ценность, не требующая в этом своем качестве никаких обоснований. Противоположностью предметам длительного пользования оказываются недолговечные, крат-

¹ Черных А.И. Медиа и ритуалы. М.; СПб.: Университетская книга, 2012. С. 174–178.

² *Tompson M. Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value.* Oxford: Oxford University Press, 1979.

ко живущие объекты, которые исчезают в процессе их употребления. Желание если не увековечить, то «удолговечить» свои вещи стратифицирует общество; возможно, именно способность копить, удерживать, оберегать от расхищения, то есть делать свои вещи долгоживущими, приближает таких людей к «верхам» общества. Так считал М.Томпсон.

За прошедшие десятилетия принципиально изменилось как отношение к вещам, так и характер людей на вершине общественной пирамиды. Примером может служить создатель и владелец компании «Microsoft» Билл Гейтс. Почему именно Гейтс? Один из самых тонких аналитиков современного общества Ричард Сеннет на протяжении ряда лет был постоянным обозревателем ежегодных встреч в Давосе, и личность главы «Microsoft» занимает большое место в его публикациях. Как пишет Сеннет, Гейтс, кажется, вовсе не стремится держаться за вещи. Его продукты быстро завоевывают рынок и также быстро исчезают, хотя раньше Рокфеллер, например, создавая что-то, создавал надолго. Сам Гейтс неоднократно заявлял, что он предпочитает пребывать в поле возможностей, а не парализовать себя сосредоточенностью на одном продукте или одном проекте. Судя по всему, Сеннет поражен откровенной и даже хвастливой готовностью его героя расстаться со всем, что сделано, если момент этого требует. Совершенно очевидно, полагает Сеннет, перед нами не просто представитель новой генерации бизнесменов, но человек, принадлежащий к другому типу общества, пришедшего на смену «обществу долговременности», — обществу «сиюминутности», где главным оказывается глубина и интенсивность «переживания», а не связность и преемственность «опыта». Именно в этом противопоставлении (опыт — переживание) Вальтер Беньямин видел едва ли не главное отличие традиционной эпохи от эпохи модерна.

Присущая стилю жизни Гейтса способность сокращать «время долговечности», то есть в определенном смысле «сжимать время», манипулировать с «быстрым» временем, легко избавляться от вещей, чтобы очистить место для новых, так же временных и так же предназначенных для мгновенного использования, ныне — привилегия людей элиты, именно она делает таких, как он, элитой.

Новое, мгновенное время полностью изменяет модальность человеческого общежития, больше всего влияя на отношение людей к совместной деятельности, или, если можно так выразиться, на способ их совместности. Зададимся вопросом: каковы психологические особенности, физические характеристики и черты жизненного стиля человека эпохи мгновенности? В экономике — нежелание ждать, пока инвестиции принесут доход, долгие деньги исчезают с рынка, нужны большой процент и скорая отдача. Вознаграждение за сделанную работу люди хотят получать сразу. Да и сама работа, предполагающая сколько-нибудь длительное усилие, не находит исполнителей. Нежелание иметь долговременные обязательства — а только они на самом деле могут гарантировать стабильность и обеспеченность жизни — отражает новую потребность: потребность в постоянной смене деятельности. Отсюда экспоненциальный рост численности фриленсеров, для которых постоянная работа и, соответственно, постоянное вознаграждение за труд — это ограничение шансов на завтрашнюю новую работу и новое вознаграждение, то есть это уже не желанная ценность, а досадная помеха. В сфере промышленного дизайна и мужской моды прошло время гигантских фабрик и тучных тел их владельцев, предвещавших поражение на следующем витке конкуренции. Вес и размер, в основе которых лежит избыточность, жир — это уже опасность, которой нужно избегать. Худошавое стройное тело, всегда готовое к движению, легкая одежда и кроссовки или теннисные туфли, портативные, а лучше одноразовые вещи, и необходимое завершение — сотовый телефон, обеспечивающий постоянную доступность — таков джентльменский набор культурных символов эпохи мгновенности.

Источники подобной новизны довольно легко просматриваются. Во-первых, это культура постмодерна, не рассчитанная на «большую историю», на «мета»-повествование, «мета»-рассказ, в длительности и неспешности которого найдется место всем временам и эпохам. Во-вторых, это мораль, безразличная к последствиям человеческих действий и не предполагающая ответственности за эти последствия. Оба этих источника предполагают разрыв с традицией, ибо

память о прошлом и вера в будущее — это как раз те скрепы, на которых всегда держалось человеческое общество. Однако ныне большинство традиционных навыков решения жизненных проблем воспринимаются как бесполезные, поскольку больше не работают. Дети теперь сильно отличаются от родителей: они будто бы хотят избавиться от прошлого и не верят в будущее. Ги Дебор, автор древнего уже (60-ые годы прошлого века) интеллектуального бестселлера «Общество спектакля», в комментариях к этой книге, опубликованных в 1990 г., подметил: «люди похожи на свою эпоху больше, чем на своих отцов»¹.

Исходя из сказанного, легко ответить на вопрос о том, кто является главным участником сетевых взаимодействий. Это, в основном, не молодые даже, а просто юные люди. Начало этому омоложению активного поколения положил создавший теоретическую модель компьютера британец Алан Тьюринг, которому в тот момент было 24 года. Американец Марк Цукерберг, создавший самый популярный виртуальный продукт — социальные сети, сделал это в возрасте 20 лет, став при этом самым молодым мультимиллиардером, лично заработавшим свое состояние. Он в полном смысле дитя цифрового мира, к которому относят всех, родившихся после 1983 года. И все они практикуют, в основном, тот же стиль, что и Билл Гейтс. Так что мы видим, что виртуализация взаимодействий принесла самые серьезные последствия в стиль и образ повседневной жизни людей цифровой эры.

Имела ли она те же последствия и для политики? Ведь как сказано было выше, от интернета и сетей ждали рождения «глобального гражданского общества», свободного от границ и ограничений национальных государств, новых принципов свободы информации, новых возможностей реализации прямой демократии. Нельзя сказать, что ничего из этого не вышло. Именно благодаря взятому за образец интернету во многих областях жизни привычные формы иерархической организации все быстрее заменяются гетерархической сетевой культурой. Интернет стал ключевой метафорой спонтанно воз-

¹ *Debord G. Comments on the Society of the Spectacle. L.: Verso, 1990. P. 16.*

никающего социального порядка. Как констатируют многие наблюдатели, сеть превратилась в проекционный экран просветительских утопий: она полна рассуждений об электронных правительствах и виртуальных парламентах, о предоставляемых ею огромных возможностях реализации делиберативной демократии. Увы, практика всего этого не подтверждает.

Скептические голоса, выражающие сомнение в идее интернета как медиума радикального демократического сотрудничества, звучат уже довольно давно. Начать с того, что, по мнению Ричарда Сеннета, электронная коммуникация — одно из средств, которые кладут конец самой идее публичной жизни; поскольку они сделали ненужными реальные контакты, в них воплотился «парадокс пустой публичной сферы, парадокс изоляции и видимости»¹. Важным оказывается не присутствие, а достижимость, не субстанция, а функция.

Так называемая блогосфера, претендующая иногда на то, чтобы заменить чуть ли не все сразу институты политической жизни — прессу, общественное мнение, парламент, суд, — оказывается инструментом неосознанной, но от того не менее опасной подмены. Так, в импрессионистском описании заразной и завораживающей культуры интернета под названием «And Then There's This»², журналист Билл Васик показывает, как сеть политических блогов, «благодаря созданию замкнутой цепи обмена мнениями между блогерами и читателями» создала механизм, который снабжает читателя «предварительно отфильтрованной информацией», подерживая таким образом его или ее собственные взгляды. По результатам исследования, которые он приводит, 85% ссылок в блогах были на сайты такой же политической направленности, «и не было почти ни одного блога, ссылающегося на какой-либо блог противоположной стороны». Еще одно, также американское исследование 2009 г. зафиксировало, что из проанализированных 1400 блогов 91% «линкуется» с теми, где выражаются те же взгляды. Более того, блогеры демонстри-

¹ Сеннет Р. Падение публичного человека. М.: Логос, 2002. С. 322.

² Wasik B. And Then There's This: How Stories Live and Die in Viral Culture. N.Y.: Viking, 2009

руют в большинстве своем вполне традиционные взгляды на проблемы власти, науки, авторитета, отношения к иностранцам и т.д.

С точки зрения Норберта Больца, замыкание интересов подавляющего большинства участников сетевых обменов на сайтах, выражающих подходящие для них взгляды, дает основание говорить о «коммуникационных коконах». Человек замыкается в коконе, не желая даже слышать что-то, не соответствующее его собственным представлениям о мире. И таких очень много — от 85 до 91% пользователей закрывается от нежелательной информации! Интернет безбрежен, в нем, как говорят, есть все, что человек может пожелать. Тот же Болц детально описывает главную, на его взгляд, проблему интернета — проблему ориентации и навигации. Уметь искать в интернете — едва ли не главное умение пользователя. И вдруг оказывается, что для подавляющего числа блогеров это вовсе не проблема. Они давно уже нашли, что им нужно, и единственная их забота в том, как бы до их ушей не долетело невзначай что-нибудь, чего они не хотели бы слышать. Как пишет Болц, «близкие по духу отыскивают друг друга в сети, чтобы наслаждаться своим единомыслием. ...И уютно устроившись в информационном коконе, вместо Daily Mirror они читают Daily Me — газету, скроенную по потребности читателя»¹.

Критики блогосферы отмечают также ее чрезмерно полемический характер. Содержательное обсуждение проблем здесь редкость, а любое возражение не только встречается в штыки, но нередко сопровождается бранью. Это свидетельствует о господстве в сети того, что на повседневном жаргоне именуют «отвязностью», что есть продукт некоей сетевой эйфории от возможности выражения любого, как правило, некомпетентного мнения, носители которого не хотят даже усомниться в своем праве на его выражение, ибо «мое мнение», говорят они, «имеет такое же право на существование, как и любое другое!». Это, впрочем, общее место не только информационных, но и институциональных процедур демократии.

¹ Болц Н. Азбука медиа. М.: Европа, 2011. С. 24.

Действительно, почему бы гражданину не выразить свое мнение (пусть даже матерное) в интернете, если он регулярно выражает его, хоть и в несколько иной форме, на выборах! Можно интерпретировать эту ситуацию как реализацию теоретических представлений борцов за свободу слова, однако отсутствие реальных *дискуссий* ставит под сомнения возможность считать сеть новой и подлинной ареной дискуссий, где на практике реализуется то, что называют, по Хабермасу, делиберативной демократией.

В сети все отчетливее проявляются черты аристократизма. Так, лишь немногие авторы «дневников» действительно известны, поскольку именно на их блоги приходится львиная доля обращений. Причина проста: лишь немногие блоги понастоящему интересны, а потому привлекают внимание.

Это — еще одно подтверждение закона, или принципа Парето, описывающего неравномерность распределения усилий и благ, осуществляемых и получаемых в любой деятельности, *где есть свободный выбор из многих возможностей*. Еще эту широко известную закономерность называют «принцип 20/80». Так, в любой деятельности 20% факторов ответственны за 80% результата. Здесь имеется масса вариантов: 20% населения распоряжаются 80% богатств, 80% прибыли вырабатывают 20% наемных работников, 20% участников проекта (команды) делают 80% работы, 80% всех правонарушений совершают 20% преступников и т.д. Если речь идет о выражении людьми своих предпочтений, например, в выборе товаров, то этот же принцип будет звучать, скажем, так: мало что (20% предпочитаемого) предпочитается многими, а много чего (80% предпочитаемого) предпочитается мало кем. Клей Ширки, интернет-консультант и профессор Программы интерактивных коммуникаций Нью-Йоркского Университета, предложил вербальное выражение этой формулы применительно к Интернету: многообразие + свобода выбора = неравенство¹: в Сети на 20% всех узлов («хабов») приходится 80% всех линков (соединений).

¹ Shirky C. Power Laws, Weblogs, and Inequality. 5.11.2006. URL: <http://shirky.com/writings/powerlaw_weblog.html>

В мире интернета эта логика приводит к двум основным результатам. Во-первых, она заставляет усомниться в справедливости лежащего в основе любой сетевой деятельности принципа изначального демократизма интернет-культуры. Действительно, интернет открыт для всех, в интернете можно все прочесть, можно все написать, никто (в идеале) никого не контролирует, цензура отсутствует и шансы участников равны. Только вот 20% блогов вызывают общий интерес, а 80% никакого интереса не вызывают, либо вызывают очень ограниченный интерес. Это и есть неравенство в интернете, которое невозможно замаскировать разговорами о равенстве шансов. Можно заключить, что интернет не является неким уникальным и изначально демократическим установлением, а подчиняется тем же законам, что и другие институты политической сферы. Во-вторых, успех тех самых успешных 20% блогов приводит к парадоксальному результату, когда авторы — звезды блогосферы, то есть создатели наиболее интересных сайтов, обретают все больше читателей и обратных связей и, естественно, уже не могут реагировать на огромное количество писем и комментариев, и возвращаются обратно в старый мир монологического «вещания»: в своих текстах они обращаются ко многим, будучи не в состоянии участвовать в нормальной коммуникации (диалоге) по поводу собственных текстов. Поясню еще раз: возвращение к монологу, к «вещанию» — это измена духу интернета как медиума с обратной связью. Интернет здесь используется в функции старого репродуктора.

Характерная для интернета избыточность информации имеет следующий важный аспект. Предположим, мы выбрали поисковик, определились с вопросом и получили «энное» количество тысяч ответов. Собственно, только теперь начинается наш персональный поиск информации, который часто отождествляют с интернет-сёрфингом. Метафора сёрфинга хорошо подходит для описания путешествий по сети, поскольку интернет-сёрфинг — это, в первую очередь, не получение информации или обмен информацией, но процесс коммуникации, важный сам по себе. Как в катании на доске, здесь важно не достичь цели, то есть не приехать куда-то, а

насладиться процессом погружения в стихию избыточной информации, которая не поглощает, но позволяет «скользить» по ней, оставаясь «на волне». Фактически здесь речь идет не об информации, а об удовольствии от процесса *участия* в коммуникации.

Как пишет блогер на одном из сайтов, «...полез в «Википедию», чтобы узнать, от каких партий режиссер Станислав Говорухин избирался в Думу. Потом вспомнил, что он снял «10 негритят» и полез читать статью о фильме. Потом вспомнил, что главную роль там играла Татьяна Друбич, которая, кажется, училась в одной школе с моим папой, и полез читать статью про нее. Теперь я знаю, что отчество Друбич — Люсьеновна, но не могу решить, что мне делать с этим знанием».

Это хорошее описание серфингового стиля получения информации. Знаменитый кинорежиссер Сергей Эйзенштейн называл это «обезьянней логикой». Обезьяна сидит на ветке (в буквальном смысле слова, потому что в Интернете ветка — это раздел, или тема на интернет-форуме (английский аналог — нитка, thread) — и «сидеть на ветке» — это с соответствующими оговорками, примерно то же самое, что сидеть в интернете) и видит падающий лист... Далее предоставлю слово самому С.М. Эйзенштейну..

«...Подходим к обезьянам.

Павианы отдельно...

Бросаю кусок моркови.

Обезьяна отрывается от занятия.

Она, конечно, искала блох.

В три прыжка, не отрываясь глядя на морковь, она соскакивает вниз.

Но вот в поле зрения ее попадает кусок белой бумажки в стороне от моркови.

Белое впечатление резче, чем тускло-рыжее. И морковь забыта.

Обезьяна двинулась к бумажке.

Но вот где-то рядом — острый вскрик и характерное свистящее шелканье зубами.

Обезьяна отвернулась от бумажки в сторону крика.

Глаз упал на качающуюся ветку.

Движущийся предмет привлекательней неподвижного.

Прыжок — и обезьяна уже ухватила за ветку.

Наверху заверещал партнер обезьяны.

И обезьяна уже услужливо вновь погружена в шерсть партнера.

Живой сожитель, конечно, еще привлекательней, чем просто подвижный предмет.

Забыты ветка, бумажка, морковка. ...Разница между мной и алма-атинской обезьяной только в одном.

Я так же прыгаю от предмета к предмету, как только в памяти подвернется новый.

Но, в отличие от обезьянки, я все же иногда возвращаюсь обратно, к первоначальному...

Ход сюжета в этих записках я посвящаю безымянной сестре моей — обезьяне из алма-атинского зоосада...»¹

Она, эта обезьяна — также и безымянная сестра всего бесчисленного воинства интернет-серферов, причем большинство их часто — в отличие от автора «Обезьяней логики» — вовсе не возвращаются к первоначальному предмету, довольствуясь и наслаждаясь самим процессом интернет-коммуникации. К обретению знаний этот процесс имеет, как правило, малое отношение. Как свидетельствует цитированный выше безымянный блогер, он не знает, что ему делать с этим, полученным в процессе интернет-серфинга знанием.

Информации много, но серфер не знает, что с ней делать, потому что он имеет дело с гигантским *избытком* информации и не знает, какой из этих многих тысяч или даже миллионов ответов, полученных в Гугле, является важным. В современных дискуссиях о целях образования часто говорят, что важно избавить школьников и студентов от перегруженности информацией; важность этой задачи не подлежит сомнению. Но взамен предлагают учить их *искать* то, что им нужно: якобы, научившись искать, они сумеют занять привилегированную позицию в бесконечном потоке информации. Говорят

¹ *Эйзенштейн С.М.* Мемуары. Т.2. М.: Ред. газеты «Труд», Музей кино, 1997. С.7 — 8

так: не нужно *знать*, надо уметь *искать*. Сторонники такого подхода не замечают зловещего парадокса, состоящего в том, что для того, чтобы успешно искать, нужно знать, что ищешь.

Что действительно является важным? Если нет интуитивного понимания, или отсутствует более или менее четкое представление о предмете, или конкретное указание, тогда единственным выходом оказывается мультиплицирование выбора — отхватывать понемножку то тут, то там, то есть постоянно перескакивать с одной страницы или с одной программы на другую. Это означает выбор между основательностью и *скоростью* в пользу последней (этот выбор давно уже сделан в философии модерна!), а кликанье мышкой или щелканье переключателем программ — компьютера, телевизора, радиоприемника — становится наиболее распространенным способом восприятия и специфической техникой отбора во всех сферах жизни. Эта практика по мере распространения информационных технологий становится универсальной, то есть обезьянья логика становится преобладающей у человека XXI столетия. О последствиях и перспективах такого развития надо говорить особо. Мы же здесь перейдем к выводам о природе интернет-сообществ, которые можно сделать на основе нашего по необходимости краткого рассмотрения.

Первое: ясно, что по мере развития сетей все более теряют свою значимость традиционные структуры, порождающие идентичность, — этнос, нация, государство. Эту функцию перехватывают у них сетевые силы, ведущие к формированию новых меньшинств.

Второе: новые цифровые медиа в невиданном ранее масштабе дают возможность самостоятельно выбирать, с кем ему взаимодействовать. Но за это расширение объема свободы, как всегда, нужно платить. Цена состоит в том, что все больше приходится общаться с людьми, которые мыслят и чувствуют так же, как ты. С одной стороны, это дает прекрасный результат: позволяет человеку жить в гармонии с самим собой. Но с другой стороны, это ведет к самоизоляции группы и замыканию в информационном коконе.

Третье: в результате глобальная сеть оказывается не в состоянии стать культурным, социальным, экономическим и

т.п. игроком глобального масштаба. В частности, мечта о глобальном гражданском обществе оказывается неосуществимой. В силу отмеченного самозамыкания участников сетевых взаимодействий в информационных коконах или капсулах интернет в значительной мере сводится к роли технического медиума, используемого, например, для того, чтобы быстро собрать участников демонстрации или флеш-моба.

Четвертое: тем не менее, сеть оказывает свое исключительно важное воздействие на развитие современных социальных процессов: способствуя возникновению коконов, или капсул, она порождает информационные меньшинства, замкнутые на себя изолированные общности, которые складываются в силу естественного стремления сетей к укреплению и уплотнению. Это своего рода новые сетевые «племена», их возникновение и развитие в сети — одно из проявлений *трайбализма* в современной жизни обществ. Подробнее о трайбализме как естественном выражении стиля и формы существования, свойственного обществу меньшинств, будет сказано ниже, в заключительной главе книги.

* * *

Каждый, кто покупал книги в больших книжных интернет-магазинах, в российском «Озоне», например, или в «Амазоне», знает, что если заказать какую-то книгу, тут же на экране появляется сообщение: «Те, кто купил эту книгу, покупают еще также такую, такую, такую и еще такую книги». То есть ты только что выбрал себе книгу, а компьютерная программа на основе учета прежних покупателей уже классифицировала тебя и занесла в соответствующую категорию...

Когда я это написал, я решил провести эксперимент. И обнаружил, что ошибся, по крайней мере относительно «Озона». Да, там есть такая графа, но это не результат статистической классификации, а просто коммерческое предложение: купите, скажем еще одну или две книги того же автора, и за это будет вам скидка. В зарубежном «Амазоне», однако, дело обстояло именно так, как я сказал. Я набрал цитированную парой страниц выше книгу: «Bill Wasik. And Then There's

This». Мне был предложен Васик за 10 долларов 38 центов, а ниже было написано «Покупатели, приобретшие этот товар, покупают также...» и следовал перечень из нескольких книг: «Капитаны сознания. Реклама и социальные корни потребительской культуры», «Параллельные биографии. Пять викторианских браков», «Эйхман в Иерусалиме» Ханны Аренд, затем книга Н.Карра, название которой можно перевести как «Мели (Shallows)» с подзаголовком «Что интернет делает с нашими мозгами» и фантастический роман «Feeds» о планете, где люди подключены к интернету благодаря чипу в голове. Я действительно был заинтригован: кто бы могли быть эти люди, покупающие в среднем такой вот интересный, но, в принципе, неочевидный и рационально напрямую необъяснимый набор книг? Интересно было бы с ними познакомиться, потому что, по мнению компьютера, я принадлежу к категории таких людей. То есть существует статистическая категория, которую можно назвать так: «категория людей, которые покупают книгу Васика, а также «Капитаны сознания», «Feeds», «Викторианские жены» и т.д. Если следовать соображениям, изложенным выше в методологической второй главе, можно сказать, что мы, те, кто покупает в среднем именно эти книги, составляем «класс в себе», но когда мы познакомимся, обсудим читаемые нами книги и уясним общность наших интересов, мы можем стать «классом для себя» в марксистском смысле. А отсюда прямой путь к статусу группы меньшинств. Так примерно интернет, даже коммерческий, может создавать меньшинства.

V. Заключение: к обществу меньшинств

Индивидуализация и повсюду сопутствующее ей образование меньшинств — универсальное явление. Возрастание свободы выбора поведения и образа жизни — глобальный процесс, он происходит повсюду, и повсюду идет не гладко, порождает массу проблем, споров, ожесточенных дискуссий и даже гражданских конфликтов. Эти конфликты, как вообще положено гражданским конфликтам, мотивируются не научными соображениями. В основе их лежат, как правило, мораль и традиция, с одной стороны, и свойственные позднему модерну и постмодерну аморализм и культ новизны, — с другой. Мораль вообще всегда традиционна, по большому счету, — при всем бесконечном разнообразии религиозных и идеологических систем, сект и конфессий — есть всего лишь одна мораль, воплощенная в совокупности императивов, регулирующих человеческое общежитие с незапамятных времен; она старше, чем даже Декалог, в котором она получила непревзойденное по эстетической и концептуальной стройности воплощение. В череде цивилизаций меняются лишь способы легитимации этой морали. В свою очередь, традиция всегда моральна, можно даже сказать, что традиция — это и есть мораль, и собственную легитимацию она содержит в себе самой. Поэтому не удивительно уверены в собственной правоте и отвага тех, кто бьется на «малой земле» своего дома, семьи, отчества против «наглых» и «отвратительных» нововведений, посягающих не только на наше настоящее, но и на прошлое и будущее, на достоинство и честь наших отцов и матерей, и на наших детей также.

Другую сторону конфликта представляют меньшинства, которые суть от плоти и крови модерна, изначально возникшего и сформировавшегося на противопоставлении себя традиции, в частности, традиционной морали и, следовательно, морали вообще. Модерн аморален, потому что не традиционен. Зато он основан на принципах разума. С тех уже далеких

времен авторитет разума оказался сильно поколеблен, но институты, начавшие складываться еще на заре модерна и соответствующие требованиям просвещенческого разума, стоят непоколебимо. Это относится ко всем главным структурам модерна, таким, как рациональная наука, капиталистическая экономика, демократическая политика. Поэтому так и получается, что институты служат наглецу и цинику, а не моралисту. Наука в силу своих конститутивных особенностей не в состоянии взять сторону в этом конфликте. Она судит о том, что и как происходит, но не может судить о том, что и как *должно* происходить. Едва она «выкнет» что-нибудь высокоморальное, как ее безжалостно (и справедливо) оборвут. Ученый — да, он может оценивать происходящее с точки зрения морали, но не как ученый, а как просто гражданин. Но голос института у нас, да и не только у нас, всегда весомее, чем голос частного лица.

Экономика также рациональна и аморальна, что отлично демонстрирует экономический гомункул — homo economicus. Политические институты целиком и полностью выступают на стороне меньшинств. Институциональная логика, как и всякая логика, абстрактна, она имеет дело не с реальными людьми, а с абстракциями. Абстрактнейший продукт этой логики — всеобщие права человека. Субъект этих прав — человек вообще, не имеющий ни национальности, ни цвета кожи, ни пола, ни профессии, вообще ни одного позитивного определения, кроме того, что он — человек. Как в детской считалке: палка, палка, огуречик — вот и вышел человечек. Поэтому с точки зрения всеобщих прав человека бессмысленно протестовать против государственной регистрации однополых браков или против замены в официальных документах терминов «отец» и «мать» на «родитель номер один» и «родитель номер два». Выше, в разделе о сексуальных меньшинствах говорилось о фантастических перспективах, открывающихся в этом отношении в связи с усилением борьбы за права животных.

Итак, численность и разнообразие меньшинств растет и, судя по имеющимся тенденциям, будет расти и далее, а институты демократического общества целиком и полностью

стоят на стороне меньшинств. Если они и оказывают какое-то сопротивление (к примеру, препятствуют проведению гей-парадов), то это, скорее всего, арьергардные бои армии морального абсолюта, теснимой мощными силами морального релятивизма (он же аморализм). Если они (институты) останутся верными своей демократической конституции, они обязаны будут перейти на сторону меньшинств. Как это ни парадоксально звучит, чтобы остаться верными, они должны изменить. Чтобы остаться верными демократии, они должны изменить морали. Это описание дилеммы институтов, которые, к слову, морали (выражаясь фигурально) не присягали, а присягали, скорее, демократии. Поэтому не стоит удивляться, что восстание меньшинств есть, по существу, восстание против морали.

Разумеется, даже в отсутствие морали меньшинствам требуется (псевдо)моральная легитимация. Легитимирующую функцию со стороны меньшинств выполняет политкорректность. Сама по себе тема это не новая, наряду с другими авторами мне приходилось уже высказываться на эту тему. Я писал, что современная демократизация отношения к меньшинствам порождает новый тип социальной структуры, где ключевыми идентификациями оказываются категории различного рода меньшинств, рассматриваемых как депривированные и когда-то/сейчас подвергавшиеся/подвергаемые эксклюзии со стороны некоего неопределенного господствующего большинства. Это господствующее большинство определяется по-разному каждым из угнетаемых меньшинств. По отношению к женщинам это мужчины, по отношению к черным — белые, по отношению к инвалидам — здоровые, к бедным — богатые, к некрасивым — красивые, к глупым — умные, по отношению к гомосексуалистам — люди традиционной ориентации и т.д. и т.п. В результате общество начинает рассматриваться как *общество меньшинств*, в котором только меньшинства выглядят реально существующими и претендующими на универсальные права, тогда как это самое якобы господствующее большинство ведет как бы теневое существование и остается лишь фоном, служащим демонстрации специфики любого рода меньшинств и обоснованию их претензий на высокий

статус и привилегированное место в системе распределения благ¹.

В результате происходят поистине эпохальные цивилизационные изменения. Мы показали, что господство политкорректности медленно, но весьма эффективно ведет к изменению некоторых основополагающих «констант» европейской цивилизации. Так, политкорректность ведет к замене *истины* как высшей ценности и главного критерия не только научной, но и — не побоюсь это сказать! — моральной правоты *терпимостью* как высшей максимой морали. Разумеется, виной этому не только политкорректность, но и общее релятивистское устремление философии XX и XXI веков, выразившееся, в частности, в идеях постмодерна, но политкорректность в этой связи можно рассматривать как дедуцированный из релятивистской философии набор моральных поучений и поведенческих образцов, подходящих к умственному уровню широких масс.

Деградация истины неизбежно сопровождается деградацией науки. Классическая *наука* эпохи модерна явилась некогда идеалом коммуникативной структуры, по образцу которой строилась *буржуазная общественность*. По мере дифференциации функциональных сфер жизни общества общественное мнение все более и более отделялось от науки, утрачивало свой рациональный пафос и дискуссионную природу и все более обнаруживало в себе черты сложного *механизма господства*, понимание принципов работы которого сложилось лишь к концу XX столетия².

Маргинализация, вытеснение на задний план общественной жизни понятия истины и института науки, которые в свое время стали основой триумфальных побед и многовековой экспансии западной цивилизации, неизбежно должны были привести к деградации *культуры Запада*. Политкорректность явилась, как мы старались показать, главным орудием такой деградации. *Общество меньшинств*, складывающееся

¹ *Ионин Л.Г.* Апдейт консерватизма. М.: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. С.255-257.

² Там же. С.225-232.

благодаря господству идеологии политкорректности, претендует на имя безгранично терпимого общества, но единственно нетерпимое в нем — это традиционные ценности Запада, ведущие свою биографию от деяний героев Гомера: это величие и доблесть, красота и сила, истина и разум, благородство и свобода, мужественность и женственность и т.д. и т.п. Парадоксальным образом эти ценности соотносятся с тем самым смутно определяемым большинством, которое служит *негативным* ценностным полюсом в обществе меньшинств.

Но сделаем еще шаг к рассмотрению социальной структуры такого вот общества меньшинств, подразумеваемой, но не характеризваемой самими промоутерами меньшинств и пропагандистами политкорректности. Что за общество будет представлять собой это общество меньшинств? Опять же попробую сослаться на самого себя. Еще более десяти лет тому назад, пытаясь охарактеризовать такое двусмысленное явление как «социальность постмодерна» и сравнивая социальность постмодерна с социальностью традиционной эпохи, я писал: «Человеческое общество традиционной эпохи — это сожительство индивидуумов, каждый из которых, хотя и обнаруживал в себе качества, объединяющие его с некоторыми другими людьми, тем не менее выступал в социальной среде как равная только самой себе и несоизмеримая с другими личность. Зиммель неоднократно указывал на парадоксальный факт: тем общим, что объединяет многих людей в категорию «аристократия», является уникальность каждого из них. ...Становление формы социальности, характерной для когнитивной эпохи модерна, — долгий и сложный процесс. В этой новой форме социальности индивидуумы стали восприниматься как типы, как представители безличных структур, будь то профессиональные, возрастные, организационные или любые другие структуры. В любом социальном взаимодействии индивидуум интерпретируется его партнерами как представитель *типа*, и само взаимодействие разворачивается как взаимодействие не личностей во всем богатстве их характеристик, а типических индивидуумов. Этот процесс типологических интерпретаций и переинтерпретаций, находящий свое выражение в конкретности поведения, собственно, и есть процесс

постоянного воспроизводства социальных структур и институтов, изучению которого посвящает себя когнитивная социология знания.

Социальность эпохи модерна — это сожителство и взаимодействие структур и типов. И вовсе не случайно наука социология, осознающая себя как исследование *структуры* общества, возникла одновременно со становлением когнитивного стиля эпохи модерна. Более того, она стала подлинным зеркалом модерна, одновременно формой и продуктом самоосознания эпохи, а также и метаповествованием, служащим орудием легитимации эпохи. Выше говорилось, что наука — любимое дитя модерна; пожалуй, по-настоящему любимое и в полное мере кровное дитя эпохи, в котором она безошибочно узнает самое себя, — это не наука вообще, а социология.

Теперь о постмодерне. Если следовать принципам когнитивного стиля постмодерна, то нужно будет отказаться от функционального рассмотрения обществ как продуктов взаимодействия структур. Основанием интеграции крупномасштабных сообществ, если нынешние тенденции будут реализовываться и далее, не может быть ни ценностный консенсус, ни систематическое насилие. И для того и для другого в современном обществе остается все меньше места. Для первого — по причине виртуализации идеологий и плюрализации стилей и образов жизни, для другого — по причине снижения витальности современного человека, также вызываемой виртуализацией страстей. Можно предположить, что будущее за относительно небольшими самоорганизующимися сообществами, основанными на единстве мировоззрений. Разделение труда в них постепенно будет минимизироваться. Структура их будет организовываться по-разному в зависимости от типа «метанарратива», лежащего в основе каждого из них: от идеального равенства до средневековой иерархии, от либеральной демократии до «кровавого» тоталитаризма. Но никто не будет сражаться за права человека, потому что каждый станет жить в том сообществе, которое он для себя выбрал. Основой их жизнедеятельности станут новейшие информационные технологии, не требующие полной гибели всерьез

даже в самых крайних обстоятельствах. Борьба за выживание, собственно, и являющаяся конечной причиной насилия в обществе, в связи с технологическим прогрессом сойдет на нет. Насилие виртуализируется и станет не предметом легитимации, а ее средством, т.е. не идеология будет служить орудием легитимации власти, а власть — орудием легитимации идеологии, которой она служит. Другими словами, применять насилие и принимать на себя насилие люди станут не по воле обстоятельств и не для реализации своих садистских и мазохистских инстинктов, а исключительно для подтверждения верности избранным ценностям. Все происходящее будет происходить в реальном времени, т.е. истории не станет, а во всем происходящем не станет смысла»¹.

Удивительно, но по прошествии почти полутора десятилетий я готов подписаться под сказанным. При том, что я слышал и возражения, состоящие, в частности, в том, что это нереалистическая, попросту фантастическая картинка, что всякое сообщество — это сложный организм, состоящий из множества функционально различных субструктур, требующих для своего функционирования разные типы индивидов. Меньшинства же формируются по признаку сходства. Легко можно представить себе меньшинство, скажем, садомазохистов, живущих среди нормальных людей и требующих права публично демонстрировать свои ценности и интересы и открыто покупать в универсамах характерные для них атрибуты. Больше того, это и представлять себе не нужно: «садомазо» — это непременная часть дефилирующих по улицам западных городов караванов сексменьшинств, а соответствующие цепи, хлысты, искусственные пенисы и прочее легко купить в секс-шопах. Так что до полной интеграции садомазо в текущую повседневность — один шаг.

Да, говорят мне, довольно легко представить себе садомазохистов, живущих среди нас и не скрывающих собственной идентичности, более того, ею гордящихся (хотя еще не так давно это немыслимо было бы себе представить). Но ведь со-

¹ *Ионин Л.Г.* Социология культуры: путь в новое тысячелетие. М.: Логос, 2000. С.416-418.

всем другое дело — общество, состоящее из садомазохистов, пусть даже ограниченное и малочисленное (как эстонцы, например). Представьте себе: ведущий ток-шоу на телевидении — садомазохист, выступающие политики — садомазохисты. Но это еще ничего, это не так трудно представить. Но парикмахер — садомазохист, полицейский — садомазохист, чиновник — садомазохист...!

На такие возражения очень легко и просто отвечать. Любая идентификация человека, делающая его представителем какой-то группы меньшинств, — все равно, что это за идентификация: филателиста, любителя аквариумных рыбок, марксиста, гомосексуалиста, садомазохиста — не является его единственной идентификацией, а составляет большую или меньшую, но всегда лишь часть его «полной» идентичности. Другими ее элементами могут быть профессиональная, национальная, иные возможные формы идентификации. Если гомосексуалист может быть министром иностранных дел, то почему им не может быть садомазохист?! И есть все основания полагать, что садомазохисты могут исполнять успешно и любые другие социальные функции. То есть, нет рациональных оснований считать невозможным существование изолированного и самодостаточного сообщества садомазохистов. Надо просто допустить в уме, что садомазохист — это не тот, кто только и делает, что занимается садомазохизмом, а больше ничем не занимается, а тот, кто наряду с садомазохизмом занимается и другими человеческими делами; это относится и ко всякому другому представителю меньшинств, в чем бы содержательно ни состояла эта его «меньшевистская» идентификация.

Так что можно довольно легко представить себе глобальное общество как совокупность (более или менее) изолированных и (более или менее) самодостаточных сообществ меньшинств, сформированных по самым разным признакам и критериям. Более того, нетрудно предположить, что в каждом таком сообществе будет классовая иерархия, будут функциональные субструктуры, имеющие, может быть, некую специфическую окраску, но, в принципе, не отличающиеся от соответствующих отделов нормального общества. Лучше

всего изучать такие — пока еще воображаемые — сообщества на примерах их исторических предшественников. Это так называемые государства-движения, состоящие преимущественно из энтузиастов и революционеров (пример: государство Израиль в первую пору после своего основания), это закрытые для окружающих общины новых религиозных движений («Народный храм», секта Муна, «Колония Дигнидад» и множество других в разных концах света), это, наконец, так называемые тоталитарные государства. Не вдаваясь в споры относительно понятий «тоталитарное» и «тоталитаризм», замечу, что применяю этот термин не в смысле К.Фридриха и З.Бжезинского — авторов концепции тоталитаризма, созданной с целью дискредитации СССР, а скорее в смысле Б. Муссолини, подчеркивавшего наличие единой организующей воли, придающей цель и смысл идее государственного существования нации.

Лучшим примером тоталитарного государства именно в этом последнем смысле был Советский Союз. Первоначально он имел характер государства-движения, то есть в некотором смысле он представлял собой тип сообщества меньшинств, в данном случае меньшинства марксистов-революционеров (сообщество на основе революционной секты), частично увлекших за собой широкие массы, частично подчинивших их своей воле путем насилия. Логика доктрины диктовала социальную структуру и стиль функционирования общественного целого. Одновременно он представлял собой тип общности религиозного движения — это следовало из квазирелигиозного характера марксистской доктрины, как она подавалась и воспринималась в Советской России и в раннем Советском Союзе.

Обе эти черты типа сообщества меньшинств сохранились, хотя в разном объеме, и позднее в условиях сталинского режима. Черты государства-движения в значительной степени исчезли, потому что, с одной стороны, начальная цель движения (осуществление революции и захват власти) была достигнута, а с другой, — Троцкий изгнан и мировая революция снята с повестки дня, хотя и осталась как идеологема. Черты сообщества религиозного движения сохранились: «Вет-

хий завет» (Маркс) и «Новый завет» (Ленин) дополнились катехизисом («Краткий курс»), существовали семинарии и академия (партшколы и Академия общественных наук), исповедь была обязательна и т.д. Но удивительно, что по мере становления сталинского режима советское общество все более стало обретать черты садомазохистического сообщества меньшинств. Это не насмешка и не сарказм. Действительно, в Советском Союзе вырабатывался специфический тип человека, для которого были характерны безжалостность и неумолимость в преследовании цели, а также в отношении как к другим, так и к самому себе. Человек не прощал никому ошибки и небрежения в общем деле, но и его собственные ошибки не подлежали прощению, и самое жестокое наказание он принимал как должное, ибо с самого начала знал, что Москва слезам не верит. Это были люди, готовые причинять страдания и боль и готовые к страданию и боли, хотя и не по причине извращенного гедонизма «садомазо», а из высших морально-нравственных и социальных соображений. Разумеется, такой тип не имеет ничего общего с позднесоветским и перестроечным образом «советского человека» (в версии одного известного профессора, чье имя носит социологический центр) — носителя рабского сознания, несамостоятельного в мышлении и действии, навеки запуганного начальством и т.д. Сталинские «садомазохисты» умели совершить и совершали невозможное. Уже в 60-е годы этот тип начал сходиться со сцены одновременно с разложением идеологии и государства.

Опыт Советского Союза — это опыт абсолютизации типа общества меньшинств и перенесение его на пространство огромной империи. В условиях демократии и плюрализма это невозможно, но вполне возможны анклав «кровавой диктатуры», где, как сказано выше, сама практика жизни в условиях диктатуры станет средством легитимации тоталитарной идеологии.

Цель этого краткого, частично футурологического, а частично, как оказалось, исторического заключения — подвести читателя к выводу о том, что *восстание меньшинств есть путь к осуществлению неотрайалисткой утопии.*

С нашей точки зрения, неотрайбализм (или неотрибализм) есть способ общественной организации, состоящий в сосуществовании множества (относительно) изолированных и (относительно) самодостаточных сообществ меньшинств. Этот взгляд на трайбализм не полностью соответствует общепринятому. Но прежде, чем локализовать отличия, надо сказать, что такое трайбализм как таковой (без префикса «нео»). Трайбализм или трибализм (англ. tribalism, от англ. tribe — племя) — это аспект общественно-политической организации, который наблюдается, в основном, в странах Азии и Африки и выражается в формировании органов государственной власти на основе родоплеменных связей. Практика трайбализма состоит в том, что при формировании органов власти, вообще при распределении любого рода теплых местечек во власти или там, где сказывается властное влияние, например, в каких-то близких к государству бизнес-организациях, приоритет отдается выходцам из какой-то определенной этнической группы (в ущерб остальным группам). Справедливо считается, что трайбализм приводит к усилению межплеменной вражды, нередко выливающейся в гражданские войны. Примером этому может служить острейший конфликт тутси и хуту в Руанде, описанный выше, в разделе, посвященном этническим группам как группам меньшинств. Трайбализм считается характерной чертой обществ, находящихся в процессе перехода от племенного уклада к капиталистическому. При этом проявления трайбализма встречаются и в современных многонациональных государствах.

Неотрайбализм — это современная социологическая концепция, представленная в двух вариантах. Первый — это учение французского социолога Мишеля Маффесоли о том, что институты и культура модернизма подвергаются все более быстрому распаду, и в современных обществах зреют ностальгия и тоска по формам социальной сплоченности, характерным для прошедших эпох существования человечества. Можно сказать, применяя категории, выработанные Ф.Тённисом, что неотрайбалистские устремления — это продукт разочарования в «гезельшафте» и тоска по «гемайншафту». Постмодерн, по крайней мере, в некоторых своих характеристиках, пред-

ставляет собой пробуждение трибализма, возвращение его в новой социальной среде, то есть неотрайбализм¹.

Другая версия, на наш взгляд, более обещающая, состоит в том, что на нынешнем этапе развития общества возникает потребность ухода из массового общества и жизни в замкнутых квазиплеменных общностях, формирующихся при посредстве социальных сетей, которые, в свою очередь ведут к формированию новых «племен», но, конечно, на основе не родовых, а дружеских, коммунальных, досуговых и других связей². Наша версия неотрайбализма как способа общественной организации, складывающегося на основе групп меньшинств, близка к указанной концепции.

В заключение по причине того, что вопрос о группах агрессивных меньшинств крайне актуален ныне в общественно-политических дискуссиях в нашей стране, надо дать некоторое разъяснение общественно-политической позиции, связанной с настоящей концепцией меньшинств. Развитие и формирование групп меньшинств и нарастающее «дробление» этих групп, становящихся все более «меньшими» меньшинствами, в нашей стране представляется неизбежным по неоднократно приведенным выше основаниям. Эти группы неизбежно будут претендовать на возможности самовыражения, и задача государственной власти — не подавление этих возможностей, а их модерация с целью не дать перешагнуть рамки, допустимые культурной традицией и общественной моралью (прямым текстом: гей-карнавалы в православной стране неприемлемы). Что же касается создания на основе групп меньшинств относительно замкнутых и относительно самодостаточных сообществ, то и эта перспектива допустима и нисколько не фатальна для жизни государства при условии, конечно, что эти меньшинства ищут возможности своего самовыражения и устройства собственной жизни в этой культуре и в этой стране, а не наняты марсианами для разрушения земной жизни.

¹ *Maffesoli M.* The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society. London: Sage, 1996.

² *McPherson M., Smith-Lovin, L., Brashears M.* Social Isolation in America: Changes in Core Discussion Networks over Two Decades / *American Sociological Review*, 2006. Vol. 71. Pp. 353—375

Л.Г. Ионин

Восстание меньшинств

Макет и оформление Ю.В. Балабанов
Редактор — Е.А. Шадрина

По издательским вопросам обращаться:
«Центр гуманитарных инициатив»
е-mail: unikniga@yandex.ru, unibook@mail.ru.
Руководитель центра Соснов П.В.

Комплектование библиотек, продажа в России и странах СНГ
ООО «Издательство «Академический проект»:
111399, Москва, ул. Маргеновская д.3
Тел. (495) 305-37-02, e-mail info@aproject.ru, http://aproject.ru

Комплектование библиотек, оптовая продажа в Санкт-Петербурге
ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (812)640-08-71, e-mail: uknigal@westcall.net
в Москве ООО «Университетская книга-СПб»
Тел. (495)915-32-84, e-mail: ukniga-m@libfl.ru

Розничная продажа в Санкт-Петербурге: магазин «Книжный окоп»
В.О., Тучков пер., 11. Тел.: (812)323-85-84

Розничная продажа в Москве: www.notabene.ru (495) 745-15-36

Издательство «Университетская книга»
199034, г. С-Петербург, В.О., Менделеевская линия, д.5
Тел.: +7 812 640 08 71

Подписано в печать 05.09.2012
Гарнитура NewtonTT. Формат 840x108 $\frac{1}{32}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 7,5. Уч.-изд. л. 13,5
Тираж 1000 экз. Заказ № 463

Отпечатано в типографии «Галерея печати» ООО «Студия «НП-Принт»
Санкт-Петербург, Измайловский пр., д. 29,
Тел.: (812) 324-65-15, mail@npprint.com



Для заметок

Для заметок
