

Министерство культуры Российской Федерации

Российский научно-исследовательский институт культурного  
и природного наследия имени Д. С. Лихачёва

# **КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ — ОТ ПРОШЛОГО К БУДУЩЕМУ**

Москва — Санкт-Петербург  
2022

ББК 008  
УДК 71.0  
К90

**Редакционная коллегия:**

*В. В. Аристархов* (председатель), *Д. Л. Спивак* (заместитель председателя),  
*А. В. Огороков, С. Ю. Житенёв, А. В. Венкова* (ответственный секретарь)

**Рецензенты:**

*Н. Б. Кириллова*, доктор культурологии, профессор, заведующая кафедрой культурологии и социально-культурной деятельности Уральского федерального университета имени первого Президента России Б. Н. Ельцина;  
*Е. Ю. Терещенко*, доктор культурологии, доцент, заведующая кафедрой искусств и дизайна Мурманского арктического государственного университета;  
*С. С. Инполитов*, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачёва

К90 **Культурное наследие — от прошлого к будущему** / Научное издание. — М. ; СПб. : Институт Наследия, 2022. — 390 с. — DOI 10.34685/НИ.2022.99.34.001. — ISBN 978-5-86443-393-5.

В научном издании, составленном текстами, подготовленными специально для него рядом ключевых докладчиков V Российского культурологического конгресса с международным участием «Культурное наследие — от прошлого к будущему», проведенного с 8 по 10 ноября 2021 г., представлены базовые результаты разработки фундаментальных проблем современной культурологии, рассмотрены актуальные вопросы охраны и ревитализации культурного наследия российской цивилизации, а также проблемы и перспективы государственной культурной политики.

Книга адресована культурологам, философам культуры, историкам, искусствоведам, этнографам и специалистам в сфере культурного наследия.

ББК 008  
УДК 71.0

ISBN 978-5-86443-393-5

© Авторы статей, 2022  
© Институт Наследия, 2022

**Б. Г. Соколов**

## **«ПРОЕКТ» ПРОЕКТА И ПАМЯТЬ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ**

### ***Проективность как характеристика новевропейского сознания***

Определяя Dasein (в переводе Бибикина — присутствие) как вперед-себя-уже-бытие-в-мире: «Формально-экзистенциальная целостность онтологического структурного целого присутствия должна поэтому быть схвачена в следующей структуре: бытие присутствия означает: вперед-себя-уже-бытие-в-(мире) как бытие-при (внутримирно встречном сущем)»<sup>1</sup>, — М. Хайдеггер фиксирует это вперед-себя-уже-бытие-в-мире как фундаментальную характеристику человека. Фактически речь идет о базовом свойстве человека, о том, что можно выразить термином «проективность». Надо сказать, что создатель одной из последних онтологий в фиксации проективности и проекта как фундаментальных характеристик человека отнюдь не одинок. Целая плеяда мыслителей двадцатого века под тем или иным титулом регистрирует это обстоятельство. Упомянем лишь несколько. Представители так называемой школы философской антропологии (М. Шелер, Г. Плеснер) немного ранее или примерно в то же время, что и Мартин Хайдеггер, не менее решительно заявляют о проективности и экс-центричности (Плеснер) человека, т.е. способности человека выступать за пределы самого себя и помещать свой центр вовне не только в «пространственном» пробросе, но и во временном помещении себя впереди самого себя. Вот что пишет об этой сущностной характеристике М. Шелер в своей «программной» работе «Положение человека в космосе», сравнивая ее с «филистерством» животного: «... человек — это вечный «Фауст», *bestia cupidissima rerum novarum*, никогда не успокаивающийся на окружающей его действительности, всегда стремящийся прорвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и своего «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я»<sup>2</sup>. В свою очередь «верный

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — С. 192.

<sup>2</sup> Шелер М. Положение человека в космосе / Избранные произведения. — М., 1994. — С. 164.

ученик»<sup>1</sup> М. Хайдеггера Ж.-П Сартр также говорит — и говорит много — о проективности человека, о важности проекта как экзистенциально существенной характеристики человека, об онтической преференции Будущего, в котором и сбывается не только проект, но и сам человек, помещающий в свое Настоящее проект Будущего: «Но Будущее не есть только присутствие Для-себя к бытию, расположенному по ту сторону бытия. Оно является чем-то, что ожидает Для-себя, которым я являюсь. Это нечто и есть я сам; когда я говорю, что я буду счастлив, само собой разумеется, что именно я настоящий, влекущий свое прошлое за собой, буду счастлив. Следовательно, Будущее и есть я, поскольку я ожидаю себя как присутствие по отношению к бытию по ту сторону бытия. Я проектирую себя к Будущему, чтобы слиться с тем, чего мне недостает, иными словами, с тем, благодаря синтетическому прибавлению чего к моему Настоящему я буду тем, чем я являюсь. Таким образом, то, что Для-себя имеет в бытии как присутствие по отношению к бытию по ту сторону бытия, и есть его собственная возможность. Будущее есть идеальное место, где внезапная и бесконечная компрессия (сжатие) фактичности (Прошлого), Для-себя (Настоящее) и его возможности (Будущее) привела бы наконец к появлению Себя как существования в-себе Для-себя. И проект Для-себя к будущему, каким оно является, есть проект к В-себе. В этом смысле Для-себя имеет в бытии свое будущее, поскольку оно не может быть основанием того, чем оно является только перед собой и по ту сторону бытия; по самой своей природе Для-себя должно быть “всегда будущей ложбиной, пустотой”. Отсюда следует, что оно никогда не будет ставшим в Настоящем, а то, что оно имело в бытии — в Будущем»<sup>2</sup>.

Однако если мы окинем взглядом историю мысли (и не только историю европейской мысли), то подобной фиксации проективности, как базовой характеристики человека, мы не обнаружим и не

---

<sup>1</sup> То, что в работах Ж.-П. Сартра много «от Хайдеггера» — общее место, о котором осведомлены интересующиеся философской мысли двадцатого столетия. К слову, фундаментальный труд французского мыслителя «Бытие и Ничто», писавшийся в оккупированном фашистами Париже и воспринимающийся французской общественностью как «наш ответ фашисту Хайдеггеру», имеет недвусмысленную отсылку к фундаментальной онтологии немецкого экзистенциалиста. Но мало кто знает, что, будучи в немецком плену, Ж.-П. Сартр читал лекции своим соотечественникам именно по философии М. Хайдеггера. Конечно, «с благословения» немецкого начальства.

<sup>2</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. — М., 2000. — С. 157.

только потому, что сама фигура человека, если верить М. Фуко, довольно позднее «изобретение»: «Человек, как без труда показывает археология нашей мысли, — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек. Если эти диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, возможность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда — можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»<sup>1</sup>, но и поскольку до девятнадцатого века никто не выделял проективность как базовую характеристику человеческой экзистенции. Тематизация проекта и проективности человека дело не столь уж «древнее» и дело, конечно, не в том, что, начиная с прошлого столетия произошел значительный прогресс в сфере гуманитарного знания, а скорее в том, как мы, новоевропейцы, понимаем, что такое человек. То, что в нашу эпоху человек понимается как существо проективное, говорит лишь о том, что именно мы, новоевропейцы, особым образом относимся к самим себе. Иными словами, фиксация проективности как базовой характеристики человека — это то, каким образом новоевропейской сознание, причем сознание последних двух столетий, схватывает сущность именно новоевропейского человека. Само схватывание человека как «экзистенции», т. е. того сущего, что выходит за пределы самого себя и фиксирование интенциональности как базовой характеристики сознания (феноменология) не случайно и показательно, но показательно как научное видение проблемы человека именно новоевропейской культуры. Иными словами, фиксируемая европейской мыслью конца девятнадцатого и двадцатого века проективность человека говорит не столько о «универсальной проективности» человека или о том, что человек без различия к какой культуре данный индивид принадлежит, т. е. человек вообще — это проективное сущее, сколько о том, что проективность как базовая характеристика человека или его сознания, отражает проективность самого новоевропейского сознания, которое и фиксирует эту проективность как базовую характеристику человека.

Итак, то, что мы можем для нашего рассуждения однозначно утверждать, это то, что проект и проективность отражают не сущность «человека-вообще» (что, как только что указывалось, довольно со-

---

<sup>1</sup> Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб., 1994. — С. 404.

мнительно), но сущность новоевропейского сознания и человека, таким способом понимающего себя, конечно, наивно полагающего, что эта проективность является свойством человека вообще. То, что новоевропейец мыслит свои собственные культурно фундированные свойства как универсальные характеристики, говорит скорее об этноцентризме, чем о реальном положении дел.

### ***Историко-культурные горизонты времени***

Проективность новоевропейского сознания выстраивает определенную временную зону предпочтения — это «абсолютная ценность» Будущего. Именно она является той областью, которая центрирует и формирует временной горизонт данного типажа сознания. Будущее — это «наше, новоевропейское все». Оно, Будущее, конечно, во все не обязательно может рисоваться как светлое или прогрессивное: апокалиптическое восприятие Будущего, отношение к нему как зоне риска и травмирующей неопределенности может не только исторически «чередоваться» с фиксацией Будущего как зоны оптимизма, но и оказываться соседствующим с трагическим его восприятием. Но и одно (оптимистический сценарий), и другое (пессимистический, апокалиптический сценарий) не только проявляют одну и ту же структуру новоевропейского времени, но и порождает тождественное схватывание зоны Настоящего и Прошлого.

Надо сказать, что различные культурные традиции обладают различными временными горизонтами бытийствования, которые по-разному выстраивают ценностные и символические приоритеты времени. Причем вовсе не обязательно, что предельно упрощенная схема «Прошлое-Настоящее-Будущее» будет представлена этими тремя временами, и это можно зафиксировать во временных формах глагола. Так, по свидетельству Э. Кассирера, существуют языки, которые не обладают тремя временами, но обходятся двумя временными формами, а именно формой, описывающей «теперь» или «раньше», и формой, которая используется для описания «не-теперь» или «потом»: «...в языке шамбала именно основной временной нюанс, различие прошлого и будущего, не развит ни каком отношении, а относительно так называемых “времен” глагола в языках банту особо подчеркивается, что их не следует рассматривать в качестве строгих временных форм, в том смысле, что для них имеет значение лишь отношение “раньше” или “позже”»<sup>1</sup>. Язык, который

---

<sup>1</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. — М. ; СПб., 2002. — С. 155.

«тематизирует» проживание и осмысление временного горизонта того или иного племени, народа или культуры, может обходиться и без обязательного использования «трехчленки» «Прошлое-Настоящее-Будущее», и уж тем более, без их довольно замысловатого (и, скажем прямо, более корректного схватывания реального времени) «набора» временных форм многих индоевропейских языков, насчитывающих почти два десятка этих форм. Кстати, довольно «примитивное» схватывание и в чем-то «упрощение» временного горизонта в русском языке (три временные формы) контрастирует с богатством временных форм древнерусского языка.

Однако не всегда язык с точностью репрезентирует структуру времени той или культурной традиции. Прежде всего, потому, что в ситуации «скудной номенклатуры» временных форм, язык «нюансирует» и включает в горизонт схватывания времен больше, чем формальные глагольные формы, используя «дополнительные» части речи или предлагая понимать, о котором времени идет речь, через контекст предложения. Язык ведет себя не так однозначно, если, конечно, мы будем подходить к анализу существующих в том или ином языке временных форм как к отражению «времени» сознания. Существуют как примеры того, что при смене типажей сознания (если это происходит в «формате» одного и того же этноса) временные формы языка могут оставаться неизменными, так и наоборот претерпевать не всегда однонаправленные (если сравнивать с другими языками одной и той же культурной традиции) изменения. Примером того, что смена типажа сознания, которая знаменует собой возникновение новой культурной традиции, отражается в кардинальном изменении языка, является возникновение современного итальянского языка в четырнадцатом столетии. Эта трансформация связана не столько с литературной деятельностью «титанов» проторенессанса Джованни Боккаччо, Франческо Петрарки и Данте Алигьери (они фактически лишь фиксировали существующий тренд и status quo зарождающегося итальянского языка), сколько с той кардинальной перестройкой сознания, которая ознаменовала собой возникновение новоевропейской культурной традиции. В свою очередь, полное «вымывание» древнерусского языка происходило именно тогда, когда в отечественной культуре начали запускаться процессы реформатирования ее в европейскую культуру.

Однако существуют примеры и того, что язык (в отношении времени) никак не реагирует на смену типажа сознания и культуры. Так, в японском языке продолжает наличествовать всего два

четко фиксированных времени — форма Настоящего времени и форма Прошедшего времени, не отличимая от формы Будущего. Понимание того, идет ли речь о прошлом событии или о событии грядущем, достигается через контекст или через использование наречий времени, например, «завтра» или «позавчера». И включение в орбиту европейских по своей сути глобализационных и колониальных (ранее) процессов нисколько не изменило схватывание временения японским языком. Это относится не только к «экзотическим» восточным языкам, во многом сохраняющих, несмотря на стремительные процессы глобализационного выравнивания и включения в орбиту новоевропейской культуры и сознания, прежние формы временения, но и к языкам, принадлежащим к колыбели современной глобализационной культуры, а именно к языкам прежней новоевропейской традиции. Так, вполне «ноевропейское и глобализационное сознание» финской культуры продолжает использовать всего четыре временных формы (настоящее, прошедшее, перфектное время и предпрошедшее время), в которых фактически отсутствует форма будущего времени, совпадающая с настоящим временем. Само же будущее выражается «...с помощью настоящего, используя пояснения. Например: “завтра”, “скоро”, “в следующем году”»<sup>1</sup>, «...с помощью специального глагола *aikoa* (в разговорном языке *meinata*) выражающего намерение что-то сделать в будущем»<sup>2</sup>, «...с помощью Perfecti в предложениях, в которых говорится о двух событиях, происходящих в будущем»<sup>3</sup> или «...с помощью вспомогательного глагола *tulla* плюс 3 infinitiivi смыслового глагола»<sup>4</sup>. Т.е. мы видим, что современное сознание в Японии (Япония, «как известно», уже живет даже не в XXI веке, но в XXII) и Финляндии, если мы будем обращаться лишь к анализу временных форм языка, в меньшей степени отражает современную глобализационную модель временения.

В свою очередь, возможно и обратное: принадлежащие к разным типажам сознания языки обладают сходными формами временения. Достаточно упомянуть латинский и древнегреческий языки, которые в своих временных формах аналогичны современным новоевропейским языкам, например, английскому или французскому.

---

<sup>1</sup> URL: <https://svenska.spb.ru/finskij-yazyk/vremena-v-finskom-yazyke.html> (дата обращения: 05.04.2022).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

Именно поэтому одного лишь лингвистически ориентированного анализа недостаточно, чтобы понять, каким образом та или иная культура (если речь идет о культуре не отдельного народа или этноса, а о культуре целых эпох, например, античность, новоевропейская культура и т. п.) проживает время, как человек той или иной эпохи полагает себя в горизонте времени. Для понимания того, как происходит временение в той или иной культуре, коррелятивному этой культуре типу сознания необходимо обратиться и к другим формам запечатленности временения, например, через анализ произведений искусства, ритуальных или религиозных практик, эсхатологических ожиданий и т. п.

Мы можем выделить несколько типов временения, которые соответствуют определенным культурно-историческим типам сознания. Эти типы сознания задают основные параметры индивидуального сознания, которое не только экзистенциально проживает время, но и в согласии с этими параметрами конституирует феномены и выстраивает реальный жизненный мир. При этом языковая фиксация временения не всегда коррелирует с определенным типом сознания. Мы только что приводили пример с тождественной структурой временения в латинском или греческом языках и современными европейскими языками: одно и то же схватывание языком времени, «застывшее» в используемых временных формах, не отражает реальные различия во временении в современном и античном сознании.

Остановимся не нескольких различных способах временения, которые свойственны различным культурно-историческим типам сознания. Прежде всего, это тип т. н. мифологического сознания, исторически наиболее распространенный тип сознания. Подобный тип сознания свойственен, например, античной культуре. Каковы основные позиции временного проживания? Воспользуемся для этого результатами довольно глубокого анализа К. Хюбнера. В своей работе «Истина мифа» немецкий исследователь К. Хюбнер, анализируя античное мифологическое сознание не только на основании сказаний и мифов, но и выявляя мифологичность в научных и философских концепциях этого времени, следующим образом определяет основные позиции античного (древнегреческого) временения, сравнивая его с нынешним обыденным пониманием времени: «Оно, во-первых, не является средой, в которой происходят события, а время и содержание времени образуют неразрывное единство. По этой причине, во-вторых, мифические объекты не находятся в определенной точке времени этой среды в том смысле,

что они могут быть отмечены на ней, а показывают сами по себе лишь определенную последовательность событий. Мифическое время является, в-третьих, не одномерным, а многомерным, так как состоит из профанного и священного. Профанное время является в этом смысле открытым временем: оно необратимо, течет из прошлого в будущее и содержит выделенное “сейчас” в качестве настоящего. Священное же время, напротив, циклично. Хотя оно имеет направление (4 времени года), но в нем не существует определенного “сейчас” как настоящего, и оно не течет из прошлого в будущее в том смысле, что прошедшие события уже не существуют, а будущие события еще не существуют. Священное время не изображает также и непрерывную связь, а состоит из отдельных, частично независимых друг от друга временных гештальтов, архе. В-четвертых, священное время укладывается и отображается в профанном времени всякий раз, когда “случается” архе. В-пятых, в силу этого с профанной точки зрения прошлое может постоянно повторяться и возникать в настоящем. Как нечто вечное, оно является с профанной точки зрения также и будущим. Так совпадают в настоящем прошедшее и будущее. Но к этим топологическим различиям между сегодняшним и мифическим пониманием времени присоединяются еще и метрические различия. Ясно, что измеримая длительность и одновременность событий могут быть определены только в пределах профанного времени. Каждое измерение длительности времени предполагает точную определенность того, что следует понимать под одинаковой продолжительностью временных отрезков (год, час). Итак, следует определить периодически повторяющиеся события как определяемые одинаковой продолжительностью (например, обращение Солнца, звезд и т. п.). Так как священное время существует как циклическое, но в повторении того же самого, то оно, как мы видели, не является серийно-исчислимым; серийно исчислены могут быть только его временные гештальты, если перенести и встроить их в сферу профанного, текущего времени. Таким образом, последовательность событий архе не имеет длительности в смысле метрики времени. Деление года на 12 месяцев также ничего не меняет, так как речь не идет о делении событий, текущих из прошлого в будущее. Здесь один временной гештальт расчленяется с помощью другого. По этой причине не имеют смысла такие вопросы, как, например, как долго Персефона находилась в Верхнем или Нижнем мире, или как долго продолжалась Троянская война. Указание Гомера, что Персефона должна была бы проводить одну треть года в Аиде и две трети на земле, относится только к разде-

лению уже затронутого нами временного гештальта, который здесь может быть обозначен как целое — в профанном смысле — год, в то время как указания продолжительности Троянской войны должны выражать просто долгую длительность, но на самом деле их не следует понимать как метрические высказывания»<sup>1</sup>.

Сущностное отличие мифологического временения — это «присутствие» во временном горизонте сакрального времени, «космического времени» (Э. Кассирер), которое «включено» и «контролирует» течение профанного времени и символически его «наполняет». Мифологическое время — это время мифологического сознания, которое Э. Кассирер маркирует как «вневременное сознание»<sup>2</sup>. Для мифологического сознания нет, по сути, «метрического» времени с его Прошлым-Настоящим-Будущим, оно погружено — поскольку меру временения задает именно сакральное время, «время архе» — в горизонт неизменной вечности, где символический приоритет принадлежит Прошлому: «...миф... застывает в прошедшем, как только оно достигнуто, как стабильном и несомненном состоянии»<sup>3</sup>. Особая характеристика данного способа временения — это его цикличность, которая не пробрасывается в Будущее, но застывает во вневременном Прошлом, фундированном — как и все в мифологическом сознании — в зоне сущностной неизменности сакрального. То, что в мифе присутствует генезис (теогонии, истории создания человека и его «перипетии» и т. п.) не должно вводить нас в соблазн модернизировать мифологическое представление о времени — все это уже свершилось и принадлежит горизонту Прошлого. А потому не случайно, что для мифа и мифологического сознания именно в Прошлом лежит «Золотой век», «Рай» (иудейско-христианский миф): в этой положенности Рая проступает ценностная и символическая преференция Прошлого. Из этой онтической и гносеологической диспозиции преференции Прошлого проистекает особая роль Памятования, а также полное отсутствие «проективности», которая свойственна новоевропейской ментальности, о чем мы довольно скоро поведем речь.

Но прежде обратимся к рассмотрению новоевропейской модели временения, т. е. к той культурной традиции, которая, сложившись в эпоху Ренессанса, продолжает существовать и поны-

---

<sup>1</sup> Хюбнер К. Истина мифа. — М.: Республика, 1993. — С. 142–143.

<sup>2</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. — М.; СПб., 2002. — С. 120.

<sup>3</sup> Там же. С. 119.

не. С одной лишь оговоркой: современные тенденции, связанные с глобализационным и информационным переформатированием реальности и сознания, ставят вопрос не только об угасании этой традиции, но и о возникновении новой реальности, «постреальности» виртуализированного мира, в которой живет сознание современного постчеловека.

Итак, новоевропейская модель временения — это та модель, в которой мы уже выделили как ее сущностную и неотъемлемую характеристику проективности, преференции Будущего. Надо сказать, что преференциальность зоны Будущего в новоевропейском сознании имеет свою историю. Вообще, любой типаж сознания, при всей стилистической и структурной «монолитности», что результируется в стилистическое единство конституируемых феноменов, содержит в себе «следы» генетически предшествующих типажей сознания. В современном типаже новоевропейского сознания, несмотря на то, что он во многом сформирован под влиянием научной рациональности, содержится достаточное количество структур, моделей, паттернов конституирования, которые в нем сохраняются как «атавизмы» предшествующих эпох и типажей сознания. Именно таким образом обстоит дело и с тем, что мы маркировали как сущностную черту данного типажа сознания, как проективность или преференция Будущего. Эта черта нашего современного сознания сохранена им не только от предшествующего типажа сознания европейского Средневековья, но и от религиозно-мифологического сознания иудейской культуры. Речь идет о том мироощущении Будущего (в том числе фигура Мессии), которое можно зафиксировать в Иудее еще до Рождества Христова во времена т. н. пророков. Именно в эту эпоху произошло не только уменьшение значимости (для мифологической модели сознания) зоны «вневременного Прошлого», но и «изобретение» Будущего как значимого горизонта временения. Вот как это описывает Э. Кассирер: «Вместе с природой для сознания пророков утрачивает силу и космическое, астрономическое время — а на его месте воздвигается новое представление о времени, соотнесенное исключительно с историей человечества. Но и эта история воспринимается не как история прошлого, а как религиозная история будущего... Прошлое и настоящее растворяются в этом времени будущего... Исходя из этой мысли о будущем, должно преобразиться все настоящее, время как людей, так и вещей, должно родиться заново... Собственно идея творения также отступает на задний план, по крайней мере у ранних пророков.

Их Бог стоит не столько у начала времен, сколько у их конца, он не столько исток всего происходящего, сколько его этико-религиозное завершение»<sup>1</sup>. Именно это мироощущение и модель временения были «заимствованы» христианством и «вмонтированы» в зарождающийся тип средневекового европейского сознания. В свою очередь, в эпоху Ренессанса, когда происходило формирование нового типажа сознания и соответствующего ей типа культуры, эта сущностная черта христианского сознания Средних веков не только не была утрачена, но, наоборот, получила дальнейшее развитие в феномене новоевропейской проективности.

Итак, структура временения новоевропейского типажа сознания, заимствуя (а скорее, сохраняя) прежнюю ориентацию на Будущее, представляет собой временение, в котором символическая и экзистенциальная преференция лежит в Будущем времени. В этом отношении Будущее не является неким «не-сущим», ибо Будущего еще нет, но тем, что реально присутствует в горизонте нашего бытийствования как проброс проекта или как экзистенция человека. Центрация времени происходит именно на горизонте Будущего, не на Настоящем или на Прошлом. И если блаженный Августин в своем знаменитом пассаже фиксирует центрацию временения на настоящем: «Три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего — это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание; настоящее будущего — его ожидание»<sup>2</sup>, — то новоевропейское сознание осуществляет центрацию «с оглядкой» на Будущее. Мы могли бы «перекодировать» августиновское постижение времени, «включая» вслед за святым/блаженным Августином экзистенциальную положенность временения, следующим образом: существует три (по меньшей, конечно, мере) времени — будущее прошлого — это память, будущее настоящего — его непосредственное созерцание, и будущее будущего — его ожидание. Будущее вплетено в наше проживание времени и не только как ожидание, развертывающееся из настоящего, Будущее — оно здесь, теперь, и оно является нашим Настоящим и нашим Прошлым.

Таким образом, проективность и преференция Будущего для новоевропейской ментальности и культуры вплетены в наше эк-

---

<sup>1</sup> *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. — М. ; СПб., 2002. — С. 132.

<sup>2</sup> *Августин Аврелий.* Исповедь. — М., 1991. — С. 297.

зистирование. Мы экзистуем в Будущее как наше Настоящее, мы включены в проект как в наше пребывание в «мгновенном» настоящем, мы не просто ожидаем Будущее как зону неизвестности, но оно уже «здесь» и «сейчас» в своей непредсказуемости. Именно поэтому мы не только не уверены в завтрашнем дне, но мы не уверены в нашем Настоящем и в нашем Прошлом, которое изменяется в согласии с тем, как изменяется горизонт Будущего. Оно, Будущее, наконец, то, через что мы вспоминаем и сохраняем как Прошлом. Соответственно, наше Прошлом и то, как мы удерживаем в Настоящем (ставшем Будущим Настоящего), также изменяется в согласии с динамикой неожиданности, непредсказуемости и неуверенности.

### ***Проективность и Прошлом (памятование)***

Наш анализ новоевропейского временения выявил преференциальную зону этого временения, а именно — примат и владычество Будущего. Однако это отнюдь не означает, что остальные зоны временения (а именно Прошлом и Настоящее) «расплываются» в недифференцированности и неопределенности Будущего. Как раз наоборот: именно через положенность в любом времени Будущего, мы получаем фиксированность (конечно, фиксированность не означает неизменность) и определенность времен. В этом отношении Будущее о-пределяет/о-пределивает наличность времен, несмотря на то, что, казалось бы, Будущего еще нет. Еще как «есть»! И дело не только в том, что с эпохи Возрождения<sup>1</sup> научились планировать, подсчитывать и контролировать все и вся<sup>2</sup> от расходов бюджета до ведения современных практик тренерского попечительства, коучинга и методично реализовывать планы, но в том, что европеец научился «замещать» Прошлом Будущим. Эсхатологизм, который во многом сформировал преференцию Будущего в иудаизме и христианстве, трансформировался в диктат Будущего и замещение наличности Настоящего: не случайно европейское понимание истины оказывается «делом перспективы» (Ф. Ницше).

Одним из следствий подобного временения является формирование новой модели исторического постижения и памятования. Позволю еще раз привести, правда, частично, уже процитирован-

---

<sup>1</sup> См.: Буркхардт Я. Культура возрождения в Италии. — М., 1996. — С. 56–59.

<sup>2</sup> Научная тематизация этой «мании» подсчета и контроля, без сомнения, прописана в методологических «азбуках» Ф. Бэкона и Р. Декарта.

ный отрывок из «Философии символических форм» Э. Кассирера, где он довольно пронизательно указывает не только на то, что в эпоху т. н. иудейских пророков происходит «крен» в сторону Будущего, но и на то, что появляется особый вид истории: «Вместе с природой для сознания пророков утрачивает силу и космическое, астрономическое время — а на его месте воздвигается новое представление о времени, соотношенное исключительно с историей человечества. Но и эта история воспринимается не как история прошлого, а как религиозная история будущего...»<sup>1</sup>. Этот тип истории, который выстраивается исходя из горизонта Будущего, в дальнейшем примет вид сначала христианской истории, а затем современной универсальной истории. В этом отношении «открытие» горизонта Будущего и «открытие» универсальной истории вполне закономерно: только типаж сознания, который фиксирует преференцию Будущего, оказался способен тематизировать универсальную историю, т. е. историю, которая не только является всеобщей историей человечества, но и той историей, которая контролируется топосом т. н. трансцендентального означаемого. В христианстве такой контролирующей инстанцией является фигура Бога, в более современных «версиях» универсальной истории подобная инстанция принимает вид «законов исторического движения». Подобное положение дел довольно знаменательно: Прошрое, домен памятования, оказывается не только делом конкретной памяти отдельного человека, но и тем «универсальным», всечеловеческим Прошлым, Прошлым рода человеческого, которое одновременно полагается «в» и «с» индивидуальным памятованием и Прошлым. Нас обучают, «натаскивают», «дрессируют» (этот процесс осуществляется не только в формате школьного или высшего образования, но и в процессе нашей повседневности и тогда, когда мы соприкасаемся — что происходит, как понятно, постоянно — с культурными и социальными инстанциями). Мы помним историю страны, человечества, нации как свою историю и фраза из советского шлягера Марка Фрадкина на стихи поэта Роберта Рождественского довольно в этом отношении показательна: «Что-то с памятью моей стало: все, что было не со мной, помню». «Что-то стало», а вернее, «что-то постоянно происходит» с нашей Памятью, с нашим Прошлым, в котором переплетены (иногда бесконфликтно, но подчас довольно противоречиво) не

---

<sup>1</sup> Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. — М. ; СПб., 2002. — С. 132.

только наше индивидуальное Прошлое и «социальное» Прошлое, но и индивидуальное и социально фундированное Будущее.

Итак, в новоевропейской конфигурации временения, Прошлое оказывается под воздействием Будущего, оно фундировано в горизонте Будущего, которое является зоной абсолютной ценности и интенционального устремления и превосходения. Подобная диспозиция временения, прежде всего, выстраивает социальное Прошлое исходя из телосов Будущего. Так, христианская история пишется не только с «оглядкой» на уже свершившиеся кардинальные события Прошлого (сотворение мира, крестная смерть Спасителя), но и на грядущий Последний Страшный суд. В свою очередь, подобная нацеленность на Будущее в новоевропейском сознании принимает вид различного типа утопий и «мессианства», от коммунизма до прозелитизма колониальной экспансии. В научной рефлексии подобное доминирование телоса создает возможность для формирования концепций целостно-телосного постижения истории от Г. Гегеля, О. Шпенглера до Н. Бердяева и Ф. Фукуямы. История в этом отношении пишется не «из Прошлого» или «из Настоящего» (о чем немало сказано), но «из Будущего», которое контролирует и формует историческое течение. В этом отношении выделенный еще Аристотелем «телос», как одна из четырех причин существования сущего, оказывается доминирующей причиной исторического постижения и интерпретации.

Однако подобный примат и диктат Будущего сказывается не только в сфере «интерсубъективности», он с успехом «реализуется» в нашей повседневности, задавая ритм и направление нашей индивидуальной жизни. И дело не только в том, что довольно часто индивид ассоциирует или соизмеряет свои личные цели с телосами и ценностями социального пространства и, соответственно, вписывает свой проект в более расширенный проект социального обустройства и преобразования, но и в том, что социальная сфера или те императивы, которые действуют в ней, формируют и перекодируют саму динамику и осмысление этой динамики индивидуального существования. Примеров подобного воздействия не счесть. Иногда мы можем обнаружить этот диктат Будущего и проективности в самых неожиданных сюжетах. Например, регулируемый законодательством возраст выхода на пенсию. Сам проект «пенсионной» жизни — это проект новоевропейской культуры, нигде в других культурах не встречающийся. Но именно этот проект (достижение определенного возраста, о чем осведомлен каждый работающий) выстраивает индивидуальную биографию

в соответствии с «утвержденным» маршрутом жизни, который реализуется каждым работником в современном мире.

Проективность и примат Будущего делают из истории и Памяти незавершенный и постоянно переписываемый проект. Написанная «из Будущего» история не обладает никакой окончательностью и решенностью, а потому порождает постоянные «бои за историю», «за историческую правду», «за единственно верное» понимание того или интерпретацию уже свершившегося. Смысл свершившегося понимается из Будущего, которое, особенно в ситуации плюральности истины, не позволяет достичь никакой твердой почвы и твердой фундированности. В этом смысле Память «подводит», мы помним — или с точки зрения примата Будущего и проекта — не Прошлое, но то, что фундирует и определяет это Прошлое, а именно Будущее. «Воспоминание о будущем» — это не только название фильма, но, конечно, случайно, — модель нашей Памяти, вспоминающей через Будущее наше Прошлое.

### ***Проект и Память в ситуации «Post»***

Предсказание О. Шпенглера о том, что новоевропейская культура подойдет к своему завершению на рубеже двадцатого и двадцать первого столетия, сбывается, правда, скорее всего не по причине «усталости», «старческой дряхлости» новоевропейской культуры или потому, что она вошла в заключительный период развития любой культуры, а именно в период цивилизации. Новоевропейская культура, включившись в процессы, а по многим позициям выступившая катализатором данных процессов, глобализационного тренда, одновременно включила механизм переформатирования, который деконструирует саму эту культуру. В целом процессы современной глобализации перекодируют и благодаря этому «уничтожают» те культуры, которые включаются в этот процесс, производя тотальное культурное, экономическое и политическое выравнивание общего культурного ландшафта.

Подобные процессы не могут не сопровождаться изменениями в том, что можно маркировать как типаж сознания. Возникает новый типаж сознания и новый человек, определяемый современными исследователями Карло Ратти и Мэтью Клодел как «постчеловек»: «Постчеловек, — это создание, рожденное в условиях такой бинарности, в мире цифрового и материального, слитых воедино, где ментальное и социальное существование каждого индивидуума осуществляется, поддерживается и совершенствуется с помощью

технологий»<sup>1</sup>. Постепенно «захватывающий» новое отформатированное информационными технологиями глобальное пространство новый «подвид» человека переформатирует саму «биологическую» основу прежнего «подвида» *homo sapiens*: «Если мы, — пророчески заявляет современный исследователь Ю. Н. Харари, — когда-нибудь сумеем изъять из нашего организма смерть и боль, то затем, мы уже, очевидно, сможем перенастраивать этот организм, как нам заблагорассудится и тысячей способов управлять нашими органами, эмоциями и разумом. Можно будет приобрести мощь Геракла, чувственность Афродиты, мудрость Афины или, если нашла такая блажь, безумие Диониса. До сих пор человечество развивалось, совершенствуя внешние устройства. В будущем его развитию послужит усовершенствование человеческого тела и разума или прямое сращение с орудиями и инструментами. Апгрейд людей в богов может идти одним из трех путей: биоинженерия, киборг-инженерия и инженерия неорганических существ»<sup>2</sup>. В этой ситуации тотального изменения, как реальности, так и обживающего, проживающего, конституирующего эту реальность человека, одновременно происходят перекодировки и изменения структур сознания, что с необходимостью затрагивает ту модель времени, которая свойственна новоевропейской культуре. И это вполне закономерно: могут ли сохраняться прежние модели времени, когда возникла новая виртуальная реальность и цифровой мир Интернета, все больше и больше замещающий в нашей жизни прежнюю «материально-объективную» реальность, свойственную доинформационной эпохе? Полагаю, что вопрос риторический.

Процесс перекодировки новоевропейской культуры и соответствующего ей типажа сознания/постсознания постчеловека пока не завершен, но уже сегодня мы можем зафиксировать довольно значительные сдвиги и изменения в том, как проживает, осмысливает, чувствует время современный житель глобализационно пропаханного мира.

Временение современного жителя мегаполиса определяется во многом той ролью, которую играет ныне виртуально-цифровая среда Интернета. Дело в том, что и в своей производственной, социальной и повседневной жизни человек с необходимостью об-

---

<sup>1</sup> Ратти К., Клодел М. Город завтрашнего дня: сенсоры, сети, хакеры и будущее городской жизни. — М., 2017. — С. 102.

<sup>2</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. — М., 2010. — С. 55.

рашается к медиальной виртуально-дигитальной среде, которая уже является безальтернативным «посредником» любого нашего жеста, намерения, действия, желания и т. п. Все «пропускается» через виртуально-дигитальный мир, который перекодирует любое наше действие в согласии со своими «правилами игры» и моделями конституирования той реальности, которая может быть определена как пост-, смарт-реальность. Уже давно этот мир не является «копией» и «подручным средством», но выступает «законодателем», который перекодирует прежнюю доинформационную реальность в новую пост-, смарт-реальность. Соответственно, те модели времени, конституирования временного горизонта, которые являются моделями временения виртуально-дигитального мира, инфицируют как окружающий нас жизненный мир, так и, что является самым главным, сознание человека, который этот мир обживает. Время Интернета — вечное и дискретное время, оно кардинально отличается от той живой длительности, в котором жил человек доинформационной эпохи. В этом времени нет привычных ритмов, нет чередования дня, ночи, времени работы и времени отдыха, времен года, в нем нет различия «пути туда» и «пути обратно». Все погружено в «безвремя», в котором сущие не изменяются, не стареют, не истлевают и т. п., но где все мгновенно заменяется на другое, столь же мгновенно-вечное сущее. Иными словами, те экзистенциальные характеристики, которые являлись конститутивными для «доинформационного» способа временения, для его символических ценностей и т. п., не имеют ныне конститутивного значения и смысла.

Известная фраза, которая поначалу шокировала: «Доброго времени суток», — отражает эту полнейшую индифферентность в отношении различения прежде естественных ритмов и символических значений. Время ныне не среда, в которой происходят постепенные процессы, «апорийное» движение, но пустая, ничем с аналоговой реальностью не связанная, среда. В ней происходят лишь чередования «чистых различий» бинарного кода. В этой виртуальной вселенной все, что было раньше разнесено во времени, оказывается соседствующим в одном и том же вечном мгновении: создание Вселенной и ее гибель, возникновение жизни и вчерашний инцидент на станции метрополитена одномоментны. Значимость же события определяется количеством лайков, просмотров, ссылок и т. п. И, один из существенных моментов, в ситуации уже не плюральности, но отсутствия намека на истину, — нет места причине и следствию, но есть то, что, подчиняясь динамике моды

как чистых различий, на мгновение номинируется на значимость и ценность, чтобы через определенный промежуток времени уступить другому событию или интерпретации, которые также будут заменены из горизонта сиюминутного интереса и внимания. Сегодня похолодало — пожалуйста, будем говорить о новом ледниковом периоде и приводить научные доводы, данные и т. п. в пользу этой концепции. А вот завтра выглянуло солнце, потеплело — и на потребу дня будут востребованы теории о глобальном потеплении и т. п. В этом отношении время дигитально-виртуального мира не имеет ни перспективы, ни реального Прошлого, оно тотально ограничено, хотя в каждом «временном» кластере проходит бесконечность прошлых, настоящих и будущих событий, которые полностью фундированы в мгновение текущего момента и им определяются.

Соответственно этой диспозиции выстраивается и временение современного постчеловека, который, конечно, еще использует модели доинформационного общества, однако они испытывают существенный прессинг со стороны времени виртуально-дигитального мира, а потому претерпевают существенные перекодировки. Конечно, современный постчеловек в своем сознании сохраняет еще рудименты прежних эпох. Это относится и к проживанию времени. Оно не столь однородно-пост-информационно хотя бы потому, что многие жители глобализационного мира родились и, соответственно, «дрессировались» прежним доинформационным миром. Но все же наличествует и тот тренд, в согласии с которым мы все больше и больше живем в дискретном, рваном, лишенном прежних символических отсылок времени чистых различий. И в соответствии с этим временением выстраивается и наше Прошлое и наша Память. Мы все больше и больше помним не «реальное» Прошлое, а виртуально-дигитальное Прошлое, которое столь же вечно-мгновенно, как и Настоящее и Будущее, которые, в сущности, ничем не отличаются от этого Прошлого. Мы все больше и больше помним лишь раскладку на клавиатуре, которая обеспечивает нам выход во вневремяе современного поствремени.

***Память и культурное наследие:  
от античного памятования к постреальности***

Режимы памятования теснейшим образом связаны с тем, что номинируется на статус культурного наследия. Конечно, сама тематизация феномена культурного наследия дело не такое уж далекое:

проблематизация, фиксация и научный осмотр значимости культурного наследия в его нынешнем понимании одновременно нашей новоевропейской культурной традиции. Но подобно тому, как, несмотря на то, что тематизация культуры как таковой относится к XVII–XVIII столетиям, мы можем говорить о феномене культуры с момента возникновения человека, так и в отношении культурного наследия, несмотря на его «позднюю» фиксацию мы можем говорить о феномене культурного наследования применительно к «доисторическим» временам. В самом деле, что фактически означают титулы «культурное наследие» и «культурное наследование»? В той или иной культуре, в том или ином социуме, народе, даже племени, выделяют то, что необходимо сохранять и традировать. В этом отношении культурное наследование — это важнейший элемент и инструмент конституирования той целостной реальности, которую мы можем маркировать как культуру.

Однако непосредственно то, что маркируется или без тематизации номинируется на подобный важнейший для культуры топос — культурное наследие, — выстраивается исходя из основных диспозиций каждого культурного образования, т. е. фактически по-разному. Несмотря на общие черты различных культур или культурных образований, они обладают своей ярко выраженной индивидуальностью и неповторимостью. Соответственно, институт культурного наследования везде различен, как и те ценности, которые он призван сохранять и передавать грядущим поколениям. В одной культуре будут наиболее ценны, например, в средневековой культуре Европы, религиозные установления и идея спасения, тогда как в другой, также, например, новоевропейской культуре, пришедшей на смену средневековой культуре, более значимыми будут представляться идеи индивидуальности, труда, научного прогресса и т. п. В соответствии с этими, доминирующими, обладающими абсолютной и неоспоримой значимостью ценностями и выстраиваются конкретные институты, инструменты, прописанные и неписанные регламенты, обеспечивающие их традирование, т. о. и будет происходить процесс номинирования и функционирования инстанций, призванных осуществлять, сохранять и транслировать культурное наследие.

Несмотря на то что подобных институтов мы можем наблюдать или исследовать на материале исторических фактов или свидетельств довольно много, все же остановимся на некоторых наиболее типичных институтах, по двум важным для данной статьи резонам. Первая причина: попытаться проанализировать текущий

момент и ближайшее будущее подобных культурных механизмов. Вторая причина: выявить связь институтов культурного традирования в современности с режимами памятования и конституирования временного горизонта.

Начнем со второй причины, а именно, — со связи и соответствия режимов памятования и выстраивания временного горизонта и инстанций и института культурного сбережения и традирования. Рассмотрим бегло те же историко-культурные блоки, которые были проанализированы в данной статье. Эти блоки, которые суть историко-культурные образования, связанные с определенными типами сознания, следующие: мифологическое сознание/культура, религиозное средневековое сознание/культура, новоевропейское сознание/культура и постсовременность информационной культуры.

Анализируя мифологическое сознание и соответствующие ему культурные образования, мы отмечали приоритет зоны Прошедшего, получающей свое алиби от сакральной зоны, зоны божественного. Мифологическое сознание, образно говоря, идет по направлению к Будущему, не то чтобы постоянно оглядываясь, но «спиной вперед», постоянно обращаясь к сакральному, которое в своих постоянных вторжениях в профанность Настоящего, перекодирует его смысл в «уже свершившееся» с точки зрения вневременности божественного. Подобная конфигурация временения вызывает особый режим не только Памятования, но режимы ожидания Будущего: цикличность античного времени и предопределенность божественного фактически центрируют происходящее, прошлое и грядущее на повтор уже случившегося. В согласии с этой временной диспозицией и выстаиваются зоны культурных приоритетов: это зона сакрального и зона Прошлого. Культурное наследование (не забудем, что этот титул не использовался в античности) и соответствующие институты традирования несли на себе отпечаток зон сакрального и уже прошедшего. Сказания, мифы, бесконечные родословные, ритуализированные практики во всех сферах жизнедеятельности — это то, каким образом мифологическое сознание и культура маркировали зоны культурной значимости и ценности. Не случайно один из «предшественников» современного музея (от которого он и получил свое имя) — это античный мусейон, сохраняющий в сакральном топосе не менее сакральные предметы. Надо сказать, что религиозное сознание, функционирующее по сходным канонам временения, во многом сходным образом фиксировало свои подлежащие традированию институты и обыкновения. Авто-

ритетность и неизменность писаного канона (Библия) дублировалась реликвариями с останками разного рода святых и мучеников и средневековой иерархией, основанной на линии наследования. Приоритетность сакрального для средневекового сознания и культуры в отличие от того, что номинируется в наше время, можно проиллюстрировать достаточно красноречивым примером затрат на строительство Сент-Шапель в XIII веке в Париже. Витражное чудо было возведено специально для хранения реликвий, вывезенных из Константинополя, главной и святейшей из которых был «Терновый венец», когда-то обогранный кровью Спасителя. Затраты на строительство собора составили 40 000 ливров, тогда как сам «Терновый венец» Людовик Святой, инициировавший строительство Сент-Шапель, приобрел за 135 000 ливров: прекрасный пример ценностных координат того времени!

Однако когда возникает другая модель временения, а именно — новоевропейское временение, — дело кардинально изменяется. Как мы уже указывали, примерно в эпоху Возрождения возникает (а начиная с Нового времени становится доминирующим) центрация горизонта временения на зону Будущего. В согласии с этой временной диспозиции выстраивается и то, как себя понимает сам новоевропейский человек (проект, экзистенция), и то, как он относится к Прошлому. Прошлое получает свой смысл из Будущего, а потому и культурное наследование ориентировано, прежде всего, на грядущее. В этой ситуации нет тех «абсолютных» ценностных ориентиров, которые укоренены в Прошлом, все в той или иной степени подчинено идее прогресса и развития, а потому возможны новации в тех сферах, которые ранее бережно сохранялись и традировались почти в неизменном виде: образование, промышленность, экономика, социальные институты и т. п. Этот режим и обеспечивал, в том числе, значимость таких институтов традирования, как классический тип музея: музей — это инструмент сохранения ценностей минувших эпох, которые служат вполне внятным потребностям воспитания, обучения, наконец, манифестации власти, стремящейся получить дополнительную «порцию» легитимности, конечно, в большей степени ориентируясь на собственное Будущее. А возникновение новых форм музейной активности (от музеев современных достижений науки до музеев разных курьезных феноменов) лишь подтверждает то соответствие режимов временения и Памятования режимам культурного наследия и традирования: традируется и сохраняется лишь то, что получает свою ценность из Будущего.

Перейдем теперь к первому нашему резону, а именно, обратимся к текущему моменту, ко времени, которое можно маркировать как постсовременность. Мы уже указывали, что на данном этапе становления постинформационной реальности не все так однозначно и определено: процесс лишь начинает свое развертывание, а потому современная модель временения и Памятования хранит в себе диспозитивы и конститутивы доинформационного мира и соответствующего ему сознания. Однако возникают и новации, которые формируют постепенно другую конфигурацию сознания и реальности. Прежде всего, новации возникают из-за возникновения новой виртуально-дигитальной реальности медиального пространства Интернета. В этой ситуации мы можем зафиксировать определенные изменения во временении и Памятовании: время становится дискретным, приоритет во временной разверстке отдается «вечному» точечному Настоящему, подобно монаде Лейбница не имеющему «окон», в другие временные горизонты, которые фактически также представляют собой это же самое Настоящее, но по разным причинам находящееся вне зоны непосредственности текущего мгновения. Динамика течения и взаимосвязи времен замещается в этом новом виртуальном мире динамикой чистых различий и «перебирания» бинарного кода как единственной логики этого мира. В этой ситуации с необходимостью «мутирует» прежняя модель памятования и, соответственно, того, что подлежит традированию и сохранению. Короче говоря, для новой реальности постинформационного общества нет иной значимой ценности, нежели ценности текущего мгновения и его сохранения, конечно, в фарватере бесконечных алеаторных, но не сущностных мутаций. Ценность прошлого для этого мира сомнительна или экзотична (и тем самым вписана в мгновенный интерес Настоящего), а проективность горизонтов Будущего выстраивается как череда ничего не значащих, но также экзотичных катастроф, говорящих скорее о сиюминутных проблемах, нежели о некоем перспективном видении временной динамики. При подобной диспозиции те ценности, которые в недавнем прошлом и ныне номинируются на культурное наследование, будут, без сомнения, подвергаться эрозии и деконструкции. Конечно, это не будет происходить как «тираноборческий», эпатажный или революционный процесс (хотя и этого будет предостаточно), но, чаще всего, — тихо и незаметно, через замещение и перекодировку как самого человека, так и его императивов.

Однако не все так «ужасно» и «плачевно»: культура и сознание — довольно сложные «образования». И в сознании, и в культуре много зон и моделей выстраивания и конституирования, которые сохраняются от прежних эпох и оказываются неспособными элиминировать очередной «писк» текущего момента. Но, все же, учитывая тотальность и динамику современных процессов глобализации и виртуализации реальности, не стоит их недооценивать: культурное наследие нуждается как в постоянном научном внимании, так и не в меньшей мере — в постоянном общественном сохранении.