

БАЛТИЙСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. ИММАНУИЛА КАНТА

ИДЕНТИЧНОСТИ:
СЕМИОТИКА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ
И ПРАГМАТИКА ПОЗИЦИОНИРОВАНИЯ

Монография

Под редакцией А. А. Тесли, С. Т. Золяна, Г. Л. Тульчинского

Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2022

УДК 316:81:304.44

ББК 60.5.81.87.5

И29

Рецензенты

М. В. Ильин, д-р полит. наук, канд. филол. наук,
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва;

А. А. Лисенкова, д-р культурологии, проф.,
Пермский государственный институт культуры, Пермь

Авторский коллектив

*А. А. Тесля, Г. Л. Тульчинский, С. Т. Золян, Ж. Р. Сладкевич,
С. В. Герасимов, Е. Н. Молодыченко*

И29 Идентичности: семиотика репрезентации и прагматика позиционирования : монография / под ред. А. А. Тесля, С. Т. Золяна, Г. Л. Тульчинского. — Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2022. — 347 с.

ISBN 978-5-9971-0685-0

Содержание понятия идентичности, применявшегося в математике для обозначения тождественности, за последнее столетие расширилось, превратившись в сложный междисциплинарный комплекс. Это делает актуальной задачу выявления инвариантных существенных характеристик идентичности, без выявления которых остается необъясненной как суть этого междисциплинарного комплекса, так и сама возможность реализации его междисциплинарности. Авторы книги исходят из того обстоятельства, что идентичность как самоосознание и самоопределение вменяемого субъекта формируется, развивается, предъявляется и транслируется только в процессах коммуникации, в дискурсивных и нарративных практиках. И анализ таких практик позволяет не только интегрировать, сфокусировать междисциплинарное содержание проблемы идентичности, но и обеспечить конвергенцию различных дисциплинарных подходов.

Книга рассчитана на ученых, преподавателей и студентов, занимающихся вопросами, связанными с исследованием идентичности в гуманитарных и социальных науках, а также широкий круг читателей, интересующихся формированием самосознания, самоопределения и позиционированием личности в истории и в современном обществе.

Работа выполнена на материалах исследования, осуществленного в Балтийском федеральном университете им. Имануила Канта в рамках поддержанного Российским научным фондом проекта № 18-18-00442 «Механизмы смыслообразования и текстуализации в нарративных и перформативных дискурсах и практиках (применительно к авто- и метарепрезентациям "себя" и "другого" в социальной и политической коммуникации)».

УДК 316:81:304.44

ББК 60.5.81.87.5

ISBN 978-5-9971-0685-0

© БФУ им. И. Канта, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Глава 1. Подходы к изучению идентичности: от социальной теории — к практике лингвистического анализа	7
1.1. Постановка проблемы и цели	7
1.2. Идентичность как комплексный феномен	8
1.3. Идентичности в дискурсе	12
Глава 2. Национальная идентичность: лингвокоммуникативный анализ	15
2.1. О принципах и типах описания национальной идентичности	15
2.2. Динамика национальной идентичности (на примере современной Армении).....	24
2.3. Идентичность и историческая память: уровни и социально-культурные коммуникативные практики.....	39
Глава 3. Свои и чужие — соотечественники в зеркале языка (семантический портрет по данным Корпуса русского языка)	47
3.1. Соотечественники — это... ? К постановке проблемы.....	47
3.2. «Соотечественники» в зеркале словарей.....	49
3.3. Рождение слова: от сородичей — к согражданам	50
3.4. Соотечественник за рубежом — «мы» или «они»?.....	53
3.5. Соотечественники: свои как чужие	57
3.6. На Востоке: просто соотечественники	59
3.7. Соотечественники — семантические типы и свойства.....	60
3.8. Соотечественники — новые «наши» за рубежом.....	66
3.9. Юридическое определение понятия «соотечественники».....	71
Глава 4. Идентичность и самозванство: пушкинский урок	76
4.1. «Я» как «другой», «другой» как «я»: семиотика преобразования	76
4.2. «Я» как «не-я» — «Когда б я был царь»	80
4.3. «Другой» как «я»: самозванство как проблема референции в «Борисе Годунове».....	82
4.3.1. Имя как тень и имя тени	84
4.3.2. Воскрешение имени как акт самоназывания.....	86
4.3.3. Сотворение самозванца.....	89
4.3.4. Мнение народное.....	92
4.3.5. Историческая память и изменяемость истории	93
4.4. Самозванство по-русски и урок А. С. Пушкина	99
4.5. Самозванство и ролевая революция: фактор искусства.....	114

Глава 5. Персональные идентичности и ретроспективные логики	134
5.1. П. В. Анненков и его «Замечательное десятилетие»	134
5.2. Романтизм, саморефлексия и формирование русской мысли: А. И. Герцен в интерпретации Г. В. Флоровского	144
5.3. Понятие «народ» в философии и публицистике Н. П. Огарёва	160
5.4. Формирование «субъективной социологии», конец 1860-х — середина 1870-х годов: случай Н. К. Михайловского	170
Глава 6. Идентичность, самосознание и самоопределение	188
6.1. Наррация и самосознание: память, самость, идентичность	188
6.2. Идентичность и события	222
6.3. Роль нарративов в формировании идентичности	231
6.4. Идентичность и идентификация	249
6.5. Стратегии самопозиционирования: личность как автопроект	256
Глава 7. Современные коммуникативные практики идентичности	283
7.1. На пересечении реального и виртуального миров: молодежь в поисках сетевой идентичности	283
7.2. Современные информационно-коммуникативные технологии позиционирования: возможности и издержки	291
Заключение	322
Библиографический список	234

ПРЕДИСЛОВИЕ

Тема *идентичности* за последнее столетие после использования в психоанализе этого термина, применявшегося в математике для обозначения тождественности, выросла в сложный междисциплинарный комплекс. Содержание концепта идентичности настолько расширилось, что формирование и роль идентичности исследуют психологи и философы, социологи и педагоги, историки и культурологи. Журналисты и политтехнологи говорят об идентичности как о части «мягкой силы» и даже о «войнах идентичности».

На первый взгляд, об идентичности уже всеми и всё сказано, получены ответы на все возможные вопросы. Однако за этим «всеговорением», за этой распыленностью до всеобщности содержания, за одновременной абстрактностью и практичностью стоит нечто, без выявления чего суть данного комплекса и самой возможности междисциплинарности остается необъясненной.

Речь идет о том, что идентичность как самоосознание и самоопределение вменяемого субъекта формируется, развивается, предъясняется и транслируется только в процессах коммуникации, в дискурсивных и нарративных практиках. И анализ таких практик позволяет не только интегрировать, сфокусировать междисциплинарное содержание проблемы идентичности, но и обеспечить конвергенцию дисциплинарных подходов, необходимую для выявления того, что Ф. Бэкон называл «скрытым схематизмом», а В.Б. Шкловский «сделанностью» явления, без чего оно остается необъясненным.

Попыткой реализации такого подхода и является данная монография. Она подготовлена международным коллективом авторов, сотрудничающих с 2018 года в исследовательском проекте «Механизмы смыслообразования и текстуализации в нарративных и перформативных дискурсах и практиках (применительно к авто- и метарепрезентациям "себя" и "другого" в социальной и политической коммуникации)» на базе Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта, поддержанном грантом Российского научного фонда № 18-18-00442.

От признания возможностей лингвистического анализа идентичности в главе 1 авторы переходят к его реализации на материале формирования и динамики национальной идентичности, выявлению роли коммуникативных практик в этом процессе в форматах исторической памяти и противопоставления «мы — другие» (главы 2 и 3). Следующим уровнем конкретизации подхода стал анализ представленности идентичности в русской литературе и культуре. Чрезвычайно содержательные выводы и обобщения в этом плане позволяет сделать осмысление проблемы самозванства, пронизывающей практически все творчество А.С. Пушкина (глава 4), формирования идентичности видных деятелей российской культуры в их позиционировании в пуб-

личном пространстве и личных отношениях, выраженных в текстах (глава 5). Накопление критически важных представлений о культурно-историческом опыте, роли текстов в формировании и трансляции идентичности позволило сделать в главе 6 следующий шаг — к выявлению дискурсивных, точнее — нарративных механизмов формирования сознания и самосознания. Завершается аналитика осмыслением современных коммуникативных практик идентичности (глава 7), включая возможности и издержки цифровых технологий коммуникации.

Авторство текста монографии распределено следующим образом:

С. Т. Золян — главы 2 (2.1, 2.2), 3 (3.1—3.3), 4 (4.1—4.3);

С. В. Герасимов — глава 6 (6.2);

Е. Н. Молодыченко — глава 1;

Ж. Р. Сладкевич — глава 7 (7.1);

А. А. Тесля — глава 5;

Г. Л. Тульчинский — предисловие, главы 2 (2.3), 4 (4.4, 4.5), 6 (6.1, 6.3, 6.4, 6.5), 7 (7.2).

В подготовке материалов принимала участие Т. В. Белецкая.

Глава 1

ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ ИДЕНТИЧНОСТИ: ОТ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ — К ПРАКТИКЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Сейчас уже сложно отрицать необходимость междисциплинарной ориентации в исследованиях, направленных на изучение феноменов в связке «язык-общество». Так, лингвисты все чаще обращаются к широкому контексту высказываний и/или операционализируют теории смежных гуманитарных дисциплин (Беляева, Чернявская, 2016; Poynton, 1993). Верно и обратное: в исследованиях социологического характера ученые используют языковой материал и оперируют лингвистическими инструментами.

Наиболее иллюстративными примерами первой тенденции являются современная социолингвистика и критический дискурс-анализ (КДА). С самого своего основания социолингвистика опиралась на социальные теории, пусть часто и в недостаточной мере. В XXI же веке, как отмечает А. Белл, осмысляя путь, пройденный данной дисциплиной, более последовательная интеграция языкового и общественного, лингвистического и социологического, стала просто обязательной (Bell, 2016, p. 396). Другим направлением лингвистических исследований, где была проведена большая работа по операционализации социальных теорий, является критический дискурс-анализ (Chouliaraki, Fairclough, 1999; Fairclough, 1992).

Акцентирование языковых феноменов наблюдается и со стороны социальных дисциплин. В наиболее общем смысле речь идет о так называемом «лингвистическом повороте» в общественных науках, связанном с переходом от структурализма к постструктурализму, социальному конструкционизму и процессуальной ориентации исследований (Carter, 2013; Carver, 2002; Deetz, 2003). Одним из проявлений этого сдвига стало «обращение к языку», то есть активное обращение к речевым явлениям как к материалу исследования в социологических, культурологических и прочих нелингвистических исследованиях (например: (Alvesson, Kärreman, 2000; Clifton, 2015; Cordeiro, 2017; Vaara, 2010)).

1.1. Постановка проблемы и цели

Обозначенные тенденции иллюстрируются исследованиями такого комплексного феномена, как идентичность. С одной стороны, в духе социального конструкционизма и процессуальной ориентации идентичность все чаще рас-

смачивается как *процесс конструирования* идентичности, а не как заданная и жесткая категория. С другой стороны, все большая роль в этих процессах отводится *семиотическим* средствам, в том числе языку (Blommaert, 2005, p. 204). При этом — в соответствии с тем же процессуальным подходом — идентичность в лингвистических работах понимается в «перформативном» ключе, как использование индивидом языковых ресурсов для *выражения* идентичности (Coupland, 2007). Такое представление не противоречит более традиционному и, на первый взгляд, статичному пониманию идентичности как одной из предзаданных категорий, к которым индивид «принадлежит». Данное утверждение, однако, справедливо, только если категории рассматривать как (ранее) сконструированные в дискурсах других субъектов, наделенных соответствующей властью (ср.: (Blommaert, 2005)). При этом чем более долгую историю имеет определенный дискурс и чем более авторитетные группы лиц стоят за ним, тем более естественной может казаться определенная категория.

Цель данной главы — систематизировать различные теории идентичности и проанализировать векторы их операционализации в текстоориентированных дискурсивных исследованиях. Проведенный анализ свидетельствует о принципиальной комплементарности лингвистических и нелингвистических исследований: данные, полученные лингвистическими методами, органично дополняют данные, полученные учеными смежных дисциплин, и/или иллюстрируют выдвигаемые ими теоретические положения. Такая ситуация подчеркивает актуальность тезиса о необходимости рассмотрения дискурсивного измерения как одного из неотделимых элементов социальных практик (см., например: (Chouliaraki, Fairclough, 1999; Scollon, Scollon, 2004)).

1.2. Идентичность как комплексный феномен

Идентичность, как и многие другие аналитические категории гуманитарных наук, — неоднозначное понятие (Grad, Martín Rojo, 2008; Hall, 1996). Иногда настолько неоднозначное, что появляются призывы к отказу от данного понятия с заменой его целым рядом более точных, по мнению исследователей, категорий (см.: (Brubaker, Cooper, 2000)). Тем не менее большинство исследователей вопроса все же выступают за сохранение категории «идентичность», признавая при этом ее чрезвычайную комплексность (Hall, 1996; Jenkins, 2004). Чтобы раскрыть эту комплексность, рассмотрим ряд подходов к пониманию идентичности, противопоставив их по нескольким различным основаниям.

Первое из возможных оснований — противопоставление подходов в соответствии с приписываемой индивиду мерой *агентивности* в конструировании идентичности. По данному основанию идентичность может быть охарактеризована, с одной стороны, как рефлексивный проект индивида, а с другой — как пассивная интернализация позиции, занимаемой в социальной

структуре и/или дискурсе¹. Р. Дженкинс предлагает говорить об автономном субъекте в первом случае и о пластичном субъекте — во втором (*autonomous and plastic subject*) (Jenkins, 2004, p. 29).

Представление об *автономности* связано с идеей о так называемом рефлексивном субъекте в культуре постмодерна. Центральное место в таких представлениях, как отмечает М. Адамс, принадлежит философии Э. Гидденса. В рамках данной концепции утверждается, что рефлексивное осмысление себя является продуктом динамизма, характеризующего общество позднего модерна. Такое осмысление, освобожденное поздним модерном от оков традиции и культуры, ранее достаточно жестко очерчивавших границы доступного индивиду понимания себя, позволяет ему самому конструировать свою идентичность (Adams, 2003, p. 222).

Представления о *пластичном субъекте* определяются идеей о его жесткой детерминации социальной структурой и позицией субъекта в ней. Как отмечает Р. Дженкинс, кульминацией развития данного подхода можно считать определение субъекта в теории Л. Альтюссера (Jenkins, 2004, p. 29), который утверждал, что субъекты являются продуктом идеологии, а точнее, идеологических аппаратов государства. Идеология — продукт господствующего класса — воплощена не только в форме идей, но и во всех социальных практиках; идеология «настигает» индивидов даже в глубинах их индивидуального сознания, регулирует их частное и публичное поведение (Althusser, 2014, p. 157).

Оба подхода представляются достаточно радикальными и были подвергнуты критике с разных позиций (см., например: (Adams, 2003; Hall, 1996)). Более правдоподобной видится модель формирования идентичности, в которой принимаются во внимание как *внутренние*, так и *внешние* факторы. Например, С. Холл предлагает рассматривать идентичность как «сочленение» (*suture*) — временное прикрепление субъекта к субъектной позиции в дискурсе. Идентичность по С. Холлу — это место сочленения дискурсов и практик, помещающих индивида в определенные субъектные позиции, и внутренних процессов, «производящих субъективность» (Hall, 1996, p. 5—6).

Метафора сочленения подчеркивает участие как внешних, так и внутренних факторов формирования идентичности, их диалектическое единство. Помимо этого, в фокус внимания помещается еще один из ключевых компонентов идентичности — представление индивида о себе. Для обозначения этого явления могут быть использованы различные термины (*self, selfhood, self-understanding, self-identity, samость, я-концепция*), под разными углами высвечивающие его проявления. Так или иначе, речь идет о восприятии и осмыслении себя как отдельного индивида, противопоставленного другим индивидам (ср.: (Brubaker, Cooper, 2000, p. 17—19; Jenkins, 2004, p. 27)).

¹ См. историю эволюции представлений об идентичности по данному основанию в (Benwell, Stokoe, 2006).

Следующим аналитическим основанием для рассмотрения подходов к пониманию идентичности является понятие *идентификации*. Говоря об идентификации как процессе, подчеркивают роль *установления тождества* с определенным классом или категорией в формировании идентичности. Идентификация также представляет собой комплексный процесс, характеризуемый диалектикой внутреннего и внешнего как для самого индивида, так для группы/категории. Роль идентификации в формировании идентичности раскрывается в теориях, связанных с разграничением личной идентичности и социальной (или коллективной).

Разграничение этих двух видов идентичности введено в научный оборот *теорией социальной идентичности* (ТСИ; Social Identity Theory), связываемой в первую очередь с именами Г. Тэджфела и Дж. Тернера. В ТСИ личная и социальная идентичности задают противопоставленные полюса континуума, отражающего представления индивида о себе. С одной стороны, индивид может мыслить себя независимым субъектом со всеми своими уникальными чертами и особенностями личности, противопоставляя себя всем остальным индивидам, в том числе и в пределах «своей» группы. С другой стороны, индивид может идентифицировать себя со «своей» группой (ингруппой), как бы растворяясь в ней, и противопоставлять себя и свою группу «чужой» группе (аутгруппе; см., например: (Deschamps, Devos, 1998, p. 5)).

Таким образом, социальная идентичность — это часть я-концепции индивида и личностные (эмоциональные, оценочные) смыслы, определяемые принадлежностью последнего к некоторой социальной группе или группам (Tajfel, 1974, p. 69). Традиционно считалось, что «растворение» индивида в группе и акцентирование его сходства с другими членами группы коррелируют с акцентированием различий с членами аутгруппы и дискриминирующим поведением по отношению к ней (Deaux, 2000; Deschamps, Devos, 1998, p. 2—3).

Согласно ТСИ идентификация в первую очередь выступает средством формирования положительной и удовлетворяющей индивида я-концепции (Tajfel, 1974, p. 68). Один из механизмов формирования такой я-концепции объясняется в теории «оптимальной дифференциации» М. Брюера (optimal distinctiveness (Brewer, 1991)). По мнению М. Брюера, потребность в социальной идентичности обусловлена «напряжением», возникающим между потребностью быть похожим на других, с одной стороны, и противопоставленной ей потребностью в уникальности и индивидуации — с другой (Brewer, 1991, p. 477). Социальная идентичность рассматривается исследователем как компромисс между ассимиляцией и дифференциацией, при котором потребность индивида в деиндивидуации удовлетворяется на уровне ингруппы, а потребность в самобытности — на уровне сопоставления с членами аутгруппы.

В классической версии ТСИ личная идентичность противопоставлена коллективной: по мере увеличения значимости коллективной индивид теряет личную идентичность и может удовлетворить свою потребность в самобытности только за счет противопоставления себя как члена своей группы

аутгруппе. Исследования последних лет, однако, продемонстрировали, что корреляция между личной идентичностью и групповой не настолько линейна и часто наблюдается процесс ковариации (см.: (Deschamps, Devos, 1998; Serino, 1998, p. 25)).

Из приведенных выше теоретических положений следует, что идентификация с определенной группой является частью я-концепции индивида, независимо от того, каким конкретно образом устанавливается баланс между процессами «растворения в группе» и акцентирования собственной уникальности.

Идентичность группы, как и идентичность отдельного индивида, также формируется в диалектическом единстве внутреннего и внешнего. Данное утверждение раскрывается традицией деления коллективов на два вида — на *группы* и *категории*. Понятие «группа» отражает представление некоторого коллектива о самом себе; это, так сказать, внутренняя идентификация, которая формируется в силу идентифицирующей деятельности самих членов группы. Категоризация же — это процесс внешней идентификации: категория существует постольку, поскольку она и ее границы определяются внешними наблюдателями (см., например: (Jenkins, 2004, p. 81)).

В некоторых концепциях идентичность характеризуется определенной мерой *дискретности* и *непостоянства*, что является следующим аналитическим основанием для ее рассмотрения. Думается, что представления о дискретности идентичности и ее текучести сводимы к трем основным случаям. Во-первых, под множественностью и вариативностью идентичностей может подразумеваться множественность и ситуационная обусловленность *проявлений* идентичности и способов (в том числе и *дискурсивной*) *самопрезентации* индивида. Во-вторых, речь может идти о наличии множества *идентификаций*, например с определенными социальными группами или социальными ролями. В-третьих, дискретностью и непостоянством во времени может характеризоваться *я-концепция индивида*.

Представление об эклектичности идентичности, обусловленной вариативностью ситуационной самопрезентации, проистекает из классических исследований в области социологии. Как пишут Г. Град и Л. Мартин Рохо, исследования И. Гоффмана, А. Штраусса, а также П. Бергера и Т. Лукмана продемонстрировали, что индивиды с разной мерой осознанности во взаимодействии с другими членами социума используют различные способы презентации себя и создания позитивного образа (см.: (Grad, Martín Rojo, 2008, p. 5—6)). Исходя из таких представлений, отмечают далее Г. Град и Л. Мартин Рохо, идентичность следует рассматривать скорее как способы поведения в определенных ситуациях межличностного взаимодействия, нежели как некоторую стабильную я-концепцию (Там же, p. 6). Такое аналитическое растягивание понятия «идентичность», по мнению исследователей, не вполне оправдано: «[е]сли бы каждое разнообразное сообщение о себе получало статус отдельной идентичности, то идентичностей было бы великое множество» (Там же, p. 7).

Одной из классических теорий, постулирующих множественность идентичностей, является *теория идентичности* (ТИ, Identity Theory), независимо развивавшаяся в работах С. Страйкера и П. Берка (см. например: (Stryker,

Burke, 2000)). Целью исследований в рамках данной школы является объяснение того, как социальные структуры влияют на я-концепцию индивида и как эта я-концепция, в свою очередь, определяет его социальное поведение. Я-концепция рассматривается как многогранный, состоящий из взаимозависимых и независимых, конфликтующих и дополняющих друг друга компонентов — идентичностей (Stryker, Burke, 2000, p. 286). Идентичность определяется в ТИ как идентификация с определенной ролью, предзаданной социальной структурой (см., например: (Burke, Reitzes, 1981)). Под ролью понимается позиция индивида в сети отношений (networks of relationships), связывающих его с другими индивидами.

Представление о том, что идентичности являются интернализированными социальными ролями, подчеркивает важную дихотомию. Такая дихотомия удачно иллюстрируется предлагаемым Р. Дженкинсом подразделением идентичностей на «номинальные» (nominal) и «фактические» (virtual). Номинальная идентичность, по Р. Дженкинсу, представляет собой внешний «ярлык», с которым идентифицируется индивид (Jenkins, 2004, p. 76). Фактическая идентичность — это то, *что* такая идентификация фактически значит для ее носителя и то, как она воплощается в его каждодневных действиях (Там же, p. 77). Таким образом, объективно существующая роль выступает номинальной идентичностью, а то, как эта роль интернализируется и предопределяет поведение индивида, — фактической.

Исходя из ТИ, а также из ТСИ, я-концепция индивида действительно является многомерной и складывается из различных идентичностей, определяемых позициями в сетях отношений или групповыми идентификациями (Brewer, 1991, p. 477; Burke, Reitzes, 1981; Kleine, Kleine, Kernan, 1993). Тем не менее это не свидетельствует о том, что я-концепция чрезмерно расщеплена и/или непостоянна. С. Страйкер и П. Берк отмечают, что идентичности и их значимости являются *более или менее стабильными* как во времени, так и в различных ситуациях (Stryker, Burke, 2000, p. 286).

Итак, идентичность является комплексным понятием, основная характеристика которого — диалектическое единство внутренних и внешних факторов ее формирования. Ядром идентичности выступает я-концепция индивида, формирующаяся во взаимодействии различных процессов, включающих рефлекссию и идентификацию с группами и категориями, к которым принадлежит индивид, и/или его социальными ролями. Идентичность характеризуется балансом стабильности и изменчивости, а также пластичности и агентивности. Ключевую роль как в формировании, так и в выражении идентичности играет язык.

1.3. Идентичности в дискурсе

Большинство известных нам исследований идентичности на языковом материале и/или с использованием лингвистических методов перекликается с тематическими векторами изучения идентичности в социальных дисципли-

нах. Такие лингвистические работы можно условно разделить на два направления. Первое представлено исследованиями способов конструирования идентичности самими субъектами — носителями данной фактической (в противовес номинальной) идентичности в ходе самопрезентации во время социального взаимодействия. Второе направление составляют исследования номинальных идентичностей как субъектных позиций, конструируемых в дискурсе (ср.: (Benwell, Stokoe, 2006, p. 29)).

Вербальное выражение фактической идентичности исследовалось в рамках таких направлений, как этнометодология и разговорный анализ, дискурсивная психология, критический дискурс-анализ и социолингвистика (см. также обзор в: (Benwell, Stokoe, 2006, p. 34—46)). В данных направлениях акцентируется понимание идентичности как семиотической деятельности индивида в различных актах коммуникации, как способов самопрезентации и создания положительного имиджа. Так, в рамках социолингвистики популярными темами являются гендерные, этнические и региональные идентичности (см.: (Coupland, 2007)). В рамках КДА примерами исследований такого типа могут служить исследования самопрезентации: конструирование нарочито маскулинных идентичностей (Andersson, 2008) и успешного имиджа в нарративе (Sznycer, 2010; Wagner, 2006), позитивная самопрезентация в политической коммуникации (Chilton, 1990). Также традиционной в КДА темой является конструирование выраженной групповой идентичности: национальной идентичности (Ni Maolalaidh, Stevenson, 2014; Shrikant, 2015; Varjonen, Arnold, Jasinskaja-Lahti, 2013; Yamaguchi, 2005), идентичности сексуальных меньшинств (Koller, 2013), гендерной идентичности (Edley, Wetherell, 1997), идентичности этнических меньшинств (Hatoss, 2012; Merino, Tileaga, 2011). Подобные исследования подтверждают известные из постмодернистских социологически ориентированных теорий представления об идентичностях как целенаправленных проекциях индивидуальности в ситуациях социального взаимодействия, а также подчеркивают агентивность субъекта и обусловленность идентичности принадлежностью к группе (в противовес категории).

Второе направление объединяет исследования дискурса на предмет конструируемых («навязываемых») им субъектных позиций. Такие исследования чаще всего имеют критическую направленность, поэтому распространены в рамках критического дискурс-анализа; к затрагиваемым темам относятся злоупотребление социальной властью, социальное неравенство и «власть дискурса» (Чернявская, Молодыхенко, 2014).

Темы и направления исследований в данной подгруппе весьма разнообразны. Традиционная тематика для исследований в области КДА — исследование репрезентации этнических групп (Pietikäinen, 2003), процесса конструирования национальных идентичностей (Chan, 2012; De Cillia, Reisigl, Wodak, 1999; Costelloe, 2014). Другие популярные темы — репрезентация идентичностей в контексте расизма (Hanson-Easey, Augoustinos, 2010; Lynn, Lea, 2003; Martin Rojo, van Dijk, 1997) и конструирование гендерных идентичностей (Benwell, 2002; Talbot, 2010). Исследования подобной направленности

также подчеркивают процессуальный аспект идентичностей и их семиотическую природу, хотя и обращены к процессу конструирования номинальных идентичностей и категорий (в отличие от групп).

Традиционно популярным акцентом в такого рода работах является изучение процессов отчуждения и поляризации «своих»/«чужих» как в рамках политической коммуникации (Чернявская, Молодыхенко, 2014; Oddo, 2011), так и в конструировании «каждодневных» идентичностей (Baxter, Wallace, 2009; Eriksson, 2005; Toft, 2014). Тема поляризации и создания образа «чужого» также часто сопровождается изучением способов легитимизации политических действий по отношению к отчуждаемым идентичностям (Lazar, Lazar, 2004; Leudar, Marsland, Nekvapil, 2004; Martin Rojo, van Dijk, 1997; Sowinska, Dubrovskaya, 2012). Навязываемые идентичности, однако, не воспринимаются их «мишенями» пассивно, что иллюстрируется наличием контрдискурсов, в которых разворачивается «семиотическая борьба» с такой навязываемой категоризацией. Этот дискурс также становится объектом лингвистического анализа (Del-Teso-Craviotto, 2009; Strom, 2015; Toft, 2014). Исследования данной группы подчеркивают тот факт, что идентичности во многом являются политизированными, а также то, что артикуляция идентичностей в дискурсе — процесс постоянного формулирования и переформулирования идентичностей различными субъектами, отстаивающими свой интерес и права.

На современном этапе развития как перед лингвистикой, так и перед социальными науками стоит задача усовершенствования друг друга за счет теоретического и методологического аппарата. Однако устойчивого диалога между исследователями двух групп дисциплин, по всей видимости, по-прежнему не наблюдается (Bell, 2016; Poynton, 1993).

Одной из сфер, где такой диалог может быть продуктивным, является изучение идентичностей. Как было показано выше, лингвистами, в особенности представителями КДА, уже проведена значительная работа, подтверждающая выводы, сделанные учеными смежных дисциплин, и предоставляющая новые эмпирические данные.

Думается, что исследователи позднего модерна правы, утверждая, что идентичности становятся более эклектичными, текучими и рефлексивными, все больше превращаясь в «проект построения себя». В связи с этим растет и роль семиотических средств, в том числе и языковых, как способов реализации таких идентичностей. Аналогичным образом увеличивается значимость и дискурсов, теоретизирующих, описывающих и, соответственно, конструирующих такие идентичности, что иллюстрируется, в частности, ростом количества лайфстайл-ресурсов (Ordinary lifestyles, 2005; Historicizing lifestyle, 2006). В такой ситуации лингвистические методы исследования становятся все более актуальными.

Глава 2

НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ЛИНГВОКОММУНИКАТИВНЫЙ АНАЛИЗ

2.1. О принципах и типах описания национальной идентичности

Что есть национальная идентичность, за счет каких факторов она формируется и поддерживается? Применительно к такому сложному понятию естественно ожидать разнообразие подходов и мнений. Более того, мы считаем, что в данном случае нельзя ограничиться каким-либо одним из них — хотя бы потому, что в данном случае понимание идентичности тем или иным коллективом зависит от его описаний. Например, то или иное выработанное в философии понимание идентичности обязательно будет воздействовать на самосознание и самоописание того или иного социума (ср. с теорией самоописаний Н. Лумана (Луман, 2004)). При этом следует учесть, что картина может существенно меняться в зависимости от того, является идентичность результатом самоидентификации, разделяемой данным социумом, или же она есть идентификация, производимая внешним наблюдателем, для которого принятая самоидентификация — не конечный, а лишь начальный пункт анализа. Не претендуя на полноту, позволим себе ограничиться выделением пяти, на наш взгляд, доминантных подходов к идентичности.

Первый подход склонен трактовать идентичность как некую изначально данную сущность. Она объединяет людей «одной почвы и крови», и единственное, что требуется для закрепления данной связи, — это язык. Подобная идея формируется в немецком романтизме и получает, пожалуй, наиболее выпуклое выражение у Фихте в его «Речах»:

Первыми изначальными и по-настоящему естественными границами государств, несомненно, оказываются их внутренние границы. Те, кто говорит на одном языке, связаны друг с другом множеством невидимых уз самой природы задолго до возникновения всякого человеческого искусства; они понимают друг друга и способны и дальше развивать взаимопонимание; они связаны друг с другом и по природе образуют единое и неделимое целое (цит. по: (Джозеф, 2005, с. 35)).

В настоящее время такой подход получил название примордиализма. При этом в связи с лингвистической несостоятельностью данной идеи не акцентируется тождество языка и национальной идентичности, но упор переносится на биологические и даже генетические «корни». Разумеется, достаточно сложно примирить такую характеристику языка, как изменчивость, с идеей неизменно существующих «души», «духа» и подобных характеристик иден-

тичности нации. Хотя в академических кругах примордиализм не пользуется особым почетом как теория, тем не менее на нем во многом основывается концептуальный аппарат многих смежных дисциплин (антропология, этнология, история, этнопсихология, некоторые направления когнитивной лингвистики). Применительно, например, к Армении, доминантные дискурсы о национальной идентичности в различной мере являются примордиалистскими (см.: (Zolyan, 2016; Золян, 2017)).

Примордиалистскому подходу противопоставит конструктивистский подход к идентичности как к социальному конструкту. В его современном виде этот подход условно можно связать с появлением работ Фредрика Барта и его последователей, в которых этничность рассматривается как фактор и механизм установления границ между различными социальными группами (Барт, 2006). Впрочем, существенные черты конструктивизма можно увидеть и в марксистском подходе: например, в ставшей основой для конструирования политической архитектуры СССР работе И. В. Сталина «Марксизм и национальный вопрос» (Сталин, 1946): в этой концепции нация есть не извечно существующий феномен, а возникающий в результате совпадения ряда условий в достаточно позднее время. Не случайно, что сегодня конструктивистский подход получает развитие прежде всего в работах неомарксистской ориентации. Приведем две наиболее характерные версии. Так, по Эрику Хобсбауму, следует говорить об определенном и изменчивом комплексе идентичностей; отдельно взятая идентичность, например национальная или этническая, есть «опасное заблуждение»:

Представление об одной единственной, исключительной и неизменной этнической, культурной или иной идентичности связано с опасным заблуждением. Ментальные идентичности человека — это не ботинки, которые мы можем носить зараз только одну пару. Мы многомерные личности. Чтобы господин Патель начал считать себя прежде всего индусом, британским гражданином, индуистом, человеком, говорящим на гуджаратском языке, выходцем из Кении, представителем определенной касты или родственной группы или носителем какой-то иной роли, он должен столкнуться с представителем иммиграционных властей, пакистанцем, сикхом или мусульманином, человеком, говорящим на бенгальском, и так далее. Нет никакой однозначной платоновской идеи Пателя. Все это присутствует в нем одновременно (Хобсбаум, 2005, с. 50).

Близкую версию концепции идентичности можно найти и у Бенедикта Андерсона, который еще более усиливает момент противопоставленности «себя» и другого». Не столько множественность идентичностей, сколько осознание различий между ними и их противопоставленность оказываются определяющими:

Идентичность логически представляет собой функцию двойственности: она существует в тот момент, когда «b» сталкивается с «-b». Это простая алгебраическая формула позволяет понять язвительное замечание Воле Шойинка по поводу

серии *негритюда у Леопольда Сенгора*: тигру не нужен тигритюд. Иными словами, тигритюд необходим только тогда, когда два сомневающих животных отражаются в загнанных (*exiled*) глазах друг друга (Андерсон, 2005, с. 70—71).

Ответвлением подобного рассмотрения идентичности, когда она трактуется как обусловленная выбором индивида, можно считать подход, который уместно назвать перформативным. В теориях национальной и этнической идентичности он в явном виде не встречался, но достаточно широко используется на практике, например при переписях населения. В этом случае национальность определяется некоторым актом высказывания, перформативом: «Я — армянин», «Я — езд» и т. п. Так, приводимые статистические данные о национальном (этническом) составе населения определяются именно продиктованными переписчикам высказываниями респондентов, и эти высказывания не подлежат каким-либо корректировкам. В соответствии с логикой перформативов, когда само высказывание есть и действие, и создание некоторой новой институциональной реальности, бессмысленно ставить вопросы типа: «На что опирается говорящий, производя данное высказывание, кто его бабушка и дедушка, говорит ли он данным языком и пр.». Идентичность формируется так же, как и присвоение имени, причем в дальнейшем в соответствии с определенными процедурами, как и имя, идентичность может меняться. Такой подход юридически закреплен и в международном праве применительно к национальным меньшинствам, поскольку принадлежать или не принадлежать к меньшинству — это определяется выбором индивида, а не его этническими корнями. Правда, когда дело доходит до реализации тех или иных прав, то здесь, как правило, уже сами меньшинства либо государственный чиновник начинают определять, кто подпадает под ту или иную категорию. Называя подобный подход перформативным, мы опирались на получившую широкую известность феминистскую концепцию гендера Джудит Батлер (Батлер, 2018). Если оставить в стороне политическую составляющую этой концепции, то ее можно расширить на формирование любых типов коллективной идентичности. Коллективная идентичность будет выступать как один из видов творимой посредством описанных Джоном Серлем особых перформативных актов (так называемых декларативов) институциональных фактов (Searle, 1995).

Другим влиятельным направлением является определение национальной идентичности посредством культурных и социальных факторов. Место биологических или метафизических факторов занимает традиция и культура, благодаря чему понятие идентичности уже интерпретируется не как данность, а как деятельность. При этом, в отличие от конструктивистов, акцентируется надперсональный характер данной деятельности: речь идет не о выборе отдельного индивида, а о принятых формах социального взаимодействия, его практиках и дискурсах. Такое понимание идентичности можно считать в настоящее время наиболее распространенным. Вероятно, оно получило свое первое ясно выраженное воплощение в опубликованной в 1882 го-

ду публичной лекции Эрнеста Ренана, в которой, оппонируя своим немецким коллегам, он выдвинул понятие нации как идеи действенной солидарности, «ежедневного референдума». Хотя Ренан еще употребляет и заимствованное из лексикона романтиков понятие «душа нации», но переосмысливает его как наличие общей исторической памяти и совместного проекта относительно будущего:

Нация — это душа, духовный принцип. Две вещи, являющиеся в сущности одною, составляют эту душу, этот духовный принцип. Одна — в прошлом, другая — в будущем. Одна — это общее обладание богатым наследием воспоминаний, другая — общее соглашение, желание жить вместе, продолжать сообща пользоваться доставшимся неразделенным наследством... Иметь общую славу в прошлом, общие желания в будущем, совершить вместе великие поступки, желать их и в будущем — вот главные условия для того, чтобы быть народом... Итак, нация — это великая солидарность, устанавливаемая чувством жертв, которые уже сделаны и которые расположены сделать в будущем. Нация предполагает прошедшее, но в настоящем она резюмируется вполне осязаемым фактом: это ясно выраженное желание продолжать общую жизнь (Ренан, 1902, с. 101—102).

Схожая идея была высказана классиком армянской поэзии Вааном Терьяном. Трудно судить, был ли знаком Терьян с теорией наций Эрнеста Ренана, но общность между их взглядами очевидна. Основная мысль статьи Терьяна «Духовная Армения» — это то, что не атрибуты независимого государства (как, например, полицейские в национальных костюмах), а именно духовно-интеллектуальная деятельность, направленная на консолидацию социума и создание ценностей, позволяет создать из сообщества людей нацию:

Нация создается не только мощью внешних сил, искусственным рядом положением обстоятельств, но внутренней интеллектуально-духовной связью между ее членами. Кроме внешних возможностей требуется и внутренняя сила, духовный порыв, благодаря которому сообщество людей становится нацией. Пусть сколь угодно независимой будет какая-либо Албания, она никогда не создаст нацию, если албанский народ не будет наделен внутренним порывом к достижению этого и ценой тяжелого труда не приобретет это право. Я не придаю никакого значения той национальности, которая сохраняет свою идентичность только благодаря внешним границам, и, что главное, такую идентичность, которую и не нужно сохранять. Всякий народ, желающий и обладающий волей стать нацией, должен непрестанно создавать те ценности, которые станут залогом его идентичности (перевод наш. — С. 3.) (Терьян, 1973, с. 113—114).

Интересно, что Терьян как на основу идентичности указывает не на уже созданное, а на создаваемое:

Всякий народ, желающий и обладающий волей стать нацией, должен непрестанно создавать те ценности, которые станут залогом его идентичности (перевод наш. — С. 3.) (Там же, с. 114).

Если продолжить мысль Ваана Терьяна, то не нация создает культуру, а именно культура, ее наличие преобразует народ в нацию. При всей своей парадоксальности эта формула позволяет учесть динамический характер как идентичности, так и определяющей ее культуры. Она воспроизводится и в концепции Д.С. Лихачева, который полемизирует с так называемым гражданским, а на деле — политическим определением нации. Как и Терьян, он считает, что не политические границы, а способность внести вклад в мировую культуру «оправдывает существование нации перед Богом»:

Культура — это то, что в значительной мере оправдывает перед Богом существование народа и нации. Если у людей, населяющих какую-то географическую территорию, нет своего целостного культурного и исторического прошлого, традиционной культурной жизни, своих культурных святынь, то у них (или их правителей) неизбежно возникает искушение оправдать свою государственную целостность всякого рода тоталитарными концепциями, которые тем жестче и бесчеловечнее, чем меньше государственная целостность определяется культурными критериями (Лихачев, 1994, с. 3).

Идея солидарности может не только получить символическую манифестацию посредством культуры, истории, религии, но и принять практическое измерение — как взаимовыгодное поведение. Идентичность сохраняется, пока это соответствует групповым интересам и готовности соблюдать принятые данной группой нормы, получая за это определенные преференции и избегая применяемых по отношению к «чужим» санкциям. Американский лингвист-когнитивист Рэй Джекендорфф считает это общим принципом формирования всех социальных групп — начиная от кружка подростков до наций и социальных классов (Jackendorff, 2007, p. 168). Рэй Джекендорфф в определенной мере повторяет идею Барта о том, что этническая идентичность, как и любая социальная группа, определяется образом жизни, а не происхождением.

Возможно еще одно измерение идентичности, которое можно назвать операционалистским. Оно близко скорее к конструктивистскому, но, в отличие от него, здесь возникновение нации и, соответственно, национальной идентичности понимается как результат некоторых объективно складывающихся условий или некоторых операций, к которым сам народ (или нация) может и не иметь отношения. Нация — это не столько субъект, занимающийся конструированием самого себя, сколько объект операций внешних сил, которым этот объект может по мере своих возможностей способствовать или противодействовать. Такое понимание можно найти в работе Иосифа Сталина «Марксизм и национальный вопрос»¹. Так, на примере своего родного этноса И. Сталин стремится показать, что грузины становятся нацией только к середине XIX века, причем скорее под влиянием внешних условий (развитие

¹ Мы не останавливаемся на вопросе об очевидном влиянии марксистского понимания нации на формирование конструктивистского подхода — его наиболее влиятельные представители позиционируют себя именно как марксисты.

капитализма в России), нежели в результате собственного «нациестроительства» и роста грузинского национального самосознания. И. Сталин выделяет пять признаков, и только наличие их всех позволяет говорить о состоявшейся нации:

Нация есть исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникающая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры. При этом само собой понятно, что нация, как и всякое историческое явление, подлжит закону изменения, имеет свою историю, начало и конец. Необходимо подчеркнуть, что ни один из указанных признаков, взятый в отдельности, недостаточен для определения нации. Более того: достаточно отсутствия хотя бы одного из этих признаков, чтобы нация перестала быть нацией... Только наличие всех признаков, взятых вместе, дает вам нацию (Сталин, 1946, с. 296—297).

При таком понимании нация есть объективно существующее явление — подобно нации в примордиалистском понимании, но, в отличие от него, *не существующее извечно*, а возникающее на определенном этапе развития производительных сил. Нация как явление подлжит «научному» описанию со стороны внешнего наблюдателя, оценка которого и будет определяющей — является данная «общность людей» нацией или нет, несмотря на ее самописание (ее «повседневный референдум»). Именно поэтому политическое устройство СССР (союзные республики — автономные республики — автономные области или округа), окончательно закрепленное сталинской Конституцией 1936 года, основывалось на «объективной» иерархии между нациями, народами и народностями, которые в соответствии с ней наделялись определенными полномочиями (количество депутатов в союзных органах власти, наличие университетов или пединститутков, академии наук или филиала академии наук и пр.). Логическим продолжением этой концепции стал отсутствующий у Сталина неосуществленный проект формирования *сверх-нации* — советского народа; единственный, пожалуй, случай, когда название народа основывалось не на этнониме, языке или территории, а на форме государственного устройства (советах и советской власти). Вместо советского народа возникли новые идентичности на основе административно-территориального деления СССР: союзные республики дали жизнь политическим нациям, автономные — этносам¹.

Операционалистское понимание тяготеет к инструменталистскому — когда государство мыслится как инструмент создания нации. Близко к такому пониманию политическое понимание нации. Как видим, вождям СССР хотя бы теоретически представлялось возможным построение нации (советского

¹ Такое разграничение любопытным образом отразилось в законодательстве о меньшинствах Украины, Венгрии и Польши — граждане, чьи соотечественники проживают в национальных государствах, считаются национальными меньшинствами (например, армяне), остальные — этническими (например, татары или караимы).

народа) безотносительно к языку, этносу, особой национальной культуре и прочим индикаторам идентичности. Между тем политическое понимание нации в ее наиболее эксплицитном и упрощенном выражении также склонно видеть главный скрепляющий нацию принцип в государственном устройстве, а именно в конституции. Так, уже упомянутый ведущий теоретик (идеолог?) подобного подхода Эрик Хобсбаум в основании нации в современном ее понимании видит политические институты:

Для них (основателей первых национальных государств) единство нации было политическим, а не социально-антропологическим. Оно состояло в решении суверенного народа жить по общему закону и общей Конституции, независимо от культуры, языка и этнического состава. «Нация, — говорил аббат Сийес со свойственной французам прозорливостью, — это общество людей, живущих под общим законом и представленных одним законодательным учреждением» (Хобсбаум, 2005, с. 50).

Как видим, «представленность одним законодательным учреждением» (например, всесоюзным Советом) есть основание для единства нации. Продолжим подобную логику: после разгона матросом Железником Учредительного собрания в 1918 году прежняя нация должна была завершить свое существование, чтобы затем на свет явилась новая нация. Но только в эпоху Брежнева было объявлено о появлении «новой исторической общности — советских людей» — однако даже тогда это была не реальная, а скорее лишь декларированная и обращенная в будущее форма идентичности (советский человек), которая так и не была реализована. Брежнев оказывается продолжателем дела не столько Сталина, сколько аббата Сийеса. Но если расширить подобное понимание идентичности и не привязывать его к конкретным политическим институтам, то оно оказывается важным дополнением к существующим концепциям — это идентичность, обращенная не в прошлое, а в настоящее, к современному государству, что особенно характерно для американского дискурса, на который ориентируются многие ведущие теоретики.

Приведенный обзор показывает, что определения нации и национальной идентичности основываются на различных критериях и оказываются несоместимыми друг с другом. Без значительных натяжек нельзя выделить некоторое общее ядро, которое послужило бы инвариантом. Некоторая общность или группа людей может быть признана нацией по одним основаниям и не быть таковой в свете иных определений. За основу может приниматься как самоидентификация, так и характеристики, приписываемые внешним наблюдателем. Идентичность может пониматься и как извечно существующий архетип, и как приписываемый атрибут, и как возникающий в результате совместной деятельности результат. Генетические, социальные, культурные и географические характеристики и их модификации также приводятся в качестве определяющих факторов.

Будучи формой коллективной идентичности, национальная идентичность может соотноситься с простейшими формами социальной организации как ее

метафорический прообраз, или прототип. Нетрудно заметить, что различные подходы (дискурсивные формации) в качестве такого прототипа основываются на таких социальных группах, как семья, община, коллектив или род. Эти группы предполагают различные принципы включения и выделения. Так, наиболее интуитивно ясным является принцип отождествления нации с семьей или родом, что, кстати, зафиксировано в этимологии армянского «*շգր*» (букв.: «род, клан»). В этом случае ни вхождение, ни исключение не зависят от индивида, а являются данностью. Разумеется, возможны символические формы включения или исключения (усыновление, изгнание, лишение наследства), но только как некоторые отклонения от существующей практики. Членство в семье определяется рождением и потому не подлежит изменению. Так, блудный сын остается пусть и блудным, но сыном и всегда может надеяться на возвращение. Однако уход от семьи есть измена — это самовольное изменение статуса, что подлежит наказанию. Отцу, а точнее, семье принадлежит право миловать, как в евангельской притче, или же казнить, как поступает с сыном Андреем гоголевский Тарас Бульба. Впрочем, по отношению к изменникам так может поступить и сын — как легендарный Самвел из одноименного романа Раффи, казнящий за предательство своих родителей; выход из семьи-нации лишает бывшего ее члена какого-либо статуса. Включение в семью — например, посредством брака — делает индивида «своим», но не «родным», что до сих пор отражается в русском языке как разграничение между связанными по крови *родственниками* и вошедшими в семью благодаря браку *свойственниками*. Примордиалистскому пониманию нации как семьи противостоит конструктивистское представление о ней как о воображаемой, но тем не менее общине. Здесь могут быть также определенные градации: от традиционалистского — как связанного общим локусом, культурой, языком и интересами до понимания как свободно формируемого коллектива. В первом случае вхождение является данностью, определяемой местом рождения, однако выход из нее уже может быть ненаказуемым решением индивида или результатом внешних обстоятельств (ассимиляция, поглощение другой общиной). Во втором случае, тяготеющем к перформативному пониманию, выбор определяется самим индивидом, который вправе продлить или прервать свое членство в данном коллективе. Более того, в таком случае возможна множественная национальная идентичность, для которой нет места при каких-либо иных подходах. В некоторых случаях коллектив может напоминать элитарный клуб: вхождение в него не является автоматическим, оно определяется рядом характеристик (происхождение, статус, поведение), вход надо заслужить («быть избранным»), за недостойное поведение из этого клуба могут и исключить. Замкнутостью клуб может напоминать семью, но предъявляет более строгие критерии: если в семье допустимо наличие «недостойных» («в семье не без урода»), то клубный принцип подобного не позволяет. «Избранничество» оказывается миссией, определяющей соответствующую идентичность.

Вместе с тем между отдельными подходами можно наметить точки соприкосновения. Более того, существующие социальные, политические и юридические практики также представляют причудливый конгломерат различных подходов, например: напоминающие обряды инициации процедуры получения или отказа от гражданства, различные перформативные акты (клятва в верности, заявления об отказе от гражданства и т. п., архаичное испытание, приобретающее форму экзамена, криминализация или декриминализация двойного гражданства, права меньшинств, ситуация с *негражданами* в странах Балтии).

Ситуация напоминает теорию «фамильного сходства» Людвига Витгенштейна: хотя невозможно выделить признаки, общие для всех типов, тем не менее для каждого из типов можно подобрать как минимум один, с которым он будет разделять общие характеристики¹. Исходя из этого при описании конкретных проявлений идентичности представляется уместным использовать принцип контекстуализма: в зависимости от характера описываемого явления тот или иной подход может оказаться предпочтительным. Различные конкурирующие описания и самоописания могут быть при этом рассмотрены как контекстно-обусловленные дискурсивные практики. В таком случае основным вопросом становится выявление соотношения или (взаимо-) зависимости, существующих между данным дискурсом и контекстами его генерации, транслирования и трансформации.

Если уйти от мифологизируемой и мифологизирующей концепции инвариантной сущности, обеспечивающей единство на протяжении веков, то, конечно же, это единство может быть соотнесено с неким конструктом, безотносительно того, как мы намерены объяснить его: рассматривать его как природное генетическое образование, воздействие окружающей среды на формирование сообществ, как историко-культурный институт, как результат определенным образом проведенных политических границ или же плод современной идеологии — независимо от его генезиса существует нечто, что создает нацию и выделяющую ее идентичность.

Поэтому любопытным образом один подход требует своего продолжения в другом. Ставшие ныне респектабельными рассмотрение идентичности как обусловленной личным выбором индивида и приписывание ее исключительно интенции индивида означают перенос на национальную идентичность социальные идентичности (такие, как возрастные, профессиональные эстетические, корпоративные, гендерные), где в самом деле есть ситуация личного выбора. В случае национальной идентичности — понимать ли национальность в этатистском духе или как тяготеющую к этничности — подобная свобода выбора может быть осуществлена в достаточно редких случаях, регулируемых и ограничиваемых рядом вышеописанных факторов (язык, граж-

¹ Ср.: «...Присмотрись, нет ли чего-нибудь общего для них всех. Ведь, глядя на них, ты не видишь чего-то общего, присущего им всем, но замечаешь подобия, родство, и притом целый ряд таких общих черт» (Витгенштейн, 1994, с. 66).

данство, территория, традиция). Например, мое стремление считать себя зулусом натывается на незнание языка зулусов, желание считать себя австрийцем блокируется отсутствием австрийского гражданства и т. п. Понятие идентичности само по себе есть конструкт, причем комплексный, поэтому то или иное его понимание нуждается в поддержке других связанных с ним конструктов. Поэтому любое описание, не поддержанное дополнительными к нему, обречено на деконструкцию: любое из приведенных описаний, будучи рассмотренным изолированно и как самодостаточное, приводит к крайне неудовлетворительным импликациям.

Напротив, рассматривая идентичность не как результат проекции некоторой инвариантной сущности, а как то, что можно назвать контекстуально обусловленным семейным сходством, мы, отказываясь от понимания идентичности как инварианта при различных преобразованиях, можем предложить иную модель — как правила перехода от одной динамической системы характеристик и индикаторов к другим. Подобное понимание будет конкретизировано в последующем анализе описаний армянской идентичности.

2.2. Динамика национальной идентичности (на примере современной Армении)

Национальная идентичность — одна из ключевых проблем самоорганизации государства и общества. Но прежде всего идентичность — это проблема самосознания и *само-осознания* индивида и социума. Поэтому применительно к идентичности, несмотря на подчас декларируемое не подлежащее обсуждению единство, в реальности осознание идентичности может протекать только как процесс, предполагающий диалог и коммуникацию. Здесь не следует искать однозначных ответов и определений, хотя, естественно, можно говорить о доминантных и альтернативных дискурсах. Безусловно, эта ситуация характерна и для современной Армении. В современном армянском дискурсе — как на официальном и академическом, так и на обыденно-бытовом уровне — принято такое понимание идентичности, которое исходит из идеи о неизменности формирующей ее национальной сущности, то есть из концепции, которая получила название примордиализма (Suny, 2001, p. 867). Как обычно, такое понимание бывает особо выпуклым в случае его если не прямого пародирования, то, по крайней мере, комического обыгрывания. Так, в комедии Гранта Тохатяна «*Mea culpa*» армянский интеллигент получает задание выступить на очень важном международном форуме. Свою речь он решил начать с того, что «еще тогда, когда некоторые сидели на деревьях, мы, армяне, уже умели готовить шашлык». Некто очень важный (президент?), с которым наш интеллигент должен согласовать свою речь по телефону, в целом текст одобряет, но дает указание, оставив про шашлык, снять про «сидящих на деревьях» — это, мол, само по себе хорошо, но другие, к которым должен обратиться наш интеллигент, могут обидеться.

Этот текст достаточно показателен: современный армянин считает себя (или должен считать себя) прямым потомком армян-прародителей, будь то мифический Айк, исторический Тигран или древнейшие обитатели Армянского Нагорья и Араратской долины. При этом существует генеалогия, которая соотносит современного армянина с наиболее древними армянами, — если и есть определенные неясности, то исключительно по вине недостаточно потрудившихся историков; безусловно, с течением времени эти неясности будут устранены. Согласно принятому подходу, подобное понимание идентичности распространяется и на другие народы: так, тохатяновские персонажи уверены, что присутствующие на форуме представители великих держав так же, как и армяне, в состоянии проследить свою родословную до самых истоков — только идентифицировать они себя будут не с жарящими шашлык армянами, а с сидящими на деревьях человекоподобными. Они не забыли то время, когда сидели на деревьях, почему и могут обидеться за такое напоминание.

Как мы, армяне, так и они идентичны нашей идентичности, проистекающей из культа предков, от которых изначально задано разделение на народы, и сущностные черты наших предков мы повторяем уже не одно тысячелетие. Более того, эта неизменность легитимизирует существование наций и в современном мире, разделяя их, с одной стороны, на достойных быть представленными в политической и культурной истории и имеющих исконные права, а с другой — на захвативших чужое место узурпаторов. В частности, наш герой, пусть и весьма неудачно, но воспроизводит модель, повторяемую с самых древних времен до наших дней: ссылаясь на историю, причем на ситуацию первоначала, легитимизировать право претендовать среди прочего и на тот миропорядок, который воспроизведет исходную ситуацию «золотого века» (персонаж Тохатяна на международном форуме должен требовать воссоединения Западной Армении).

Здесь не место рассматривать, насколько такое понимание соотносится с политическими теориями и идеологиями и насколько оно распространено в доминирующих дискурсах других народов и государств. Безусловно, найдется множество совпадений, но в случае армян есть определенные историко-культурные характеристики, которые неизбежно усиливают подобное мировосприятие. В первую очередь, это армянский язык, который, принадлежа к индоевропейской языковой семье, составляет ее отдельную ветвь и не может быть объединен в какую-либо группу с какими-либо другими языками (в отличие от романских, германских, иранских и т.п.). Данные сравнительно-исторического языкознания не дают возможности вывести древнеармянский язык из какого-либо более древнего языкового состояния, нежели реконструируемый протоармянский, то есть непосредственно из его же предшествующего состояния. Определенные основания для подобной изолирующей самоидентификации могут предоставить и данные генетики, по крайней мере не-

которые исследования в этой области (ср: (Wade, 2015; Haber et al., 2015)). Поэтому герою Тохатьяна проще, нежели другим, — он может возводить свою родословную непосредственно к «тем, кто ели шашлык», чего не сможет сделать, скажем, испанец. Но он ошибается, думая, что его адресаты также в состоянии идентифицировать своих прародичей: например, французам или англичанам труднее — они не могут не знать о периоде, когда их предполагаемые предки были то ли германцами, то ли латинянами или норманнами и, конечно же, они окажутся в затруднении, определяя, с какими именно из сидящих на дереве они могут идентифицировать себя.

Поэтому применительно к национальной идентичности выработался иной подход — это идентичность, обращенная не в прошлое, а в настоящее, к современному государству, что особенно характерно для американского дискурса. Выдуманному Грантом Тохатьяном эпизоду может быть противопоставлен столь же абсурдный взгляд на армянскую идентичность, но уже взятый из реальности, — это история, рассказанная политологом Александром Искандаряном (личное сообщение). Он находился на стажировке в США в тот момент, когда Армения провозгласила независимость. Коллеги Искандаряна пришли поздравить его, причем особенно подчеркивали, что, наконец, он сможет стать армянином. Удивленный Искандарян спросил, почему только сейчас он может считаться армянином и за кого они принимали его до провозглашения Арменией государственной независимости? Выяснилось, что за русского.

Как видим, для тохатяновского героя вневременная национальная идентичность никак не соотносится с государственностью, и, продолжим, большинством армянских политиков и политологов государственность рассматривается лишь как наиболее адекватная форма организации и защиты этой идентичности. Напротив, для американских коллег Искандаряна не может быть национальности вне государства, поэтому она подлежит постоянным изменениям и может создаваться или меняться в течение дня. Правда, в случае такой привязанной к настоящему идентичности как компромисс допускается и историческое измерение — основанная на отношении к предкам этническая идентичность как дополнительная по отношению к национальной: так, во Франции Шарль Азнавур воспринимается как «француз армянского происхождения», тогда как в Армении он — «французский армянин». Гражданство во втором случае рассматривается производным от этничности, как это было выражено еще в Декларации независимости Армении от 23 августа 1991 года: армяне, проживающие за пределами Республики Армения, имеют право на гражданство Республики Армения.

Такое понимание можно выразить формулой: «Все армяне — армяне». Разумеется, определяющим здесь выступает происхождение от родителей-армян. Отражением этой логики становится воплощение идентичности в прародителе. Это глубоко архаичная мифологическая идея оказалась воскрешена в немецком романтизме. Джон Джозеф, основываясь на работах Фихте, так излагает подобное понимание идентичности:

В чистом виде сущность нации воплощалась в ее основателе и сохранялась на всем протяжении истории нации, составляя основу ее языка, культуры, образа мысли и интеллектуальных и художественных достижений. Неоплатоновская по своему характеру, она ориентировалась на область вечных идеалов и связывала реальность не с миром поверхностных явлений и исторических случайностей, а с постоянной, неизменной сущностью вещей. В чистом виде сущность нации воплощалась в ее основателе и сохранялась на всем протяжении истории нации, составляя основу ее языка, культуры, образа мысли и интеллектуальных и художественных достижений (Джозеф, 2005, с. 35).

Отголосками именно таких представлений стали законодательная инициатива связывать армянскую идентичность с победой прародителя Айка над Белом и «бытовой неоплатонизм» героя Тохатяна.

Однако основанный на данной мифологеме подход неизбежно приводит и к мифологизации истории. Она абсолютизирует этиологию, происхождение, но не дает ответа на вопрос: что же связывает потомков Айка в сегодняшнем мире? Предположим, что мы в самом деле в состоянии проследить историю армянского народа вплоть до 11 августа 2492 года до н. э. и выделить всех тех, кто происходит от прародителя Айка. Что объединяет их кроме общности происхождения? (Вспомним детей Ноя — Хама, Сима и Яфета, все они стали родоначальниками разных народов и даже рас.) Безусловно, для ответа на этот вопрос требуется несколько иное понимание идентичности, связывающее ее не столько с прошлым, сколько с настоящим.

Оба вышеприведенных подхода — условно назовем их примордиалистским и политическим — рассматривают идентичность как производное от чего-то внешнезаданного — в одном случае — от происхождения (Шарль Азнавур — армянин, так как его родителя армяне, и их родители — армяне, и так — вплоть до прародителя Айка), в другом — от гражданства (Шарль Азнавур — француз, так как родился во Франции и имеет французское гражданство). Между тем возможно и динамическое понимание идентичности — как процесса и интеллектуально-духовной деятельности. Такое понимание идентичности можно найти у Ваана Терьяна, о чем уже было сказано выше.

В этом случае основой идентичности оказывается не прошлое само по себе, а настоящее, в котором осознается это прошлое. Идентичность понимается Терьяном как духовно-интеллектуальная деятельность, направленная на консолидацию социума и создание ценностей, позволяющая сформировать из сообщества людей нацию. Это напоминает часто цитируемую мысль Эрнеста Ренана о том, что нация — это непрестанная духовная деятельность и сотрудничество, «ясно выраженное желание продолжать общую жизнь... повседневный плебисцит» (Ренан, 1902, с. 102).

Очевидно, что составляющие национальную идентичность компоненты и факторы могут функционировать, только приобретя смысл и символическую значимость и образуя связный дискурс, объясняющий, что есть данная нация, в чем ее предназначение, каковы объединяющие ее представления о про-

шлом, настоящем и будущем. Подобный дискурс («политический миф» в строгом смысле слова, без пейоративных оттенков) может приобретать различный характер, но его основное содержание должно быть выражено посредством некоторого крайне ограниченного набора символов, обладающих в данной культуре огромной смысловой емкостью и являющихся отражением объединяющих данный социум базовых ценностей. В то же время использование не имеющих конструктивного потенциала символов и мифов распыляет политический ресурс общества. Так, примордиалистское понимание нации и идентичности, лишённое идеи государственного строительства и взаимодействия и сотрудничества с внешним миром, отрицательно сказывается на возможности выдвижения проектов, которые были бы адекватны сегодняшним вызовам.

Связывая прошлое и будущее, наделяя смыслом настоящее, национальная идентичность не может быть фиксированной, не подлежащей трансформациям вневременной сущностью, это постоянно развиваемый коммуникативный процесс передачи семантически значимой информации и модусов ее интерпретации. Благодаря подобным коммуникативным процессам реализуются внутринациональный диалог и национальное согласие (взаимопонимание), а также коммуникации между нацией и миром, в результате чего изменяются образы «себя» (we-images) и «другого» (they-images)¹. Посредством постоянной коммуникации формируется общенациональный социальный контекст, крайне важный для самоорганизации государства и общества, обеспечивается толерантность и равновесие, баланс между различными, иногда и антагонистичными, группами и даже культурами. Благодаря этому общенациональному контексту при сохранении необходимой степени разнородности функционирующих дискурсов создается возможность их взаимопереводимости и тем самым взаимопонимания между различными социальными группами. Национальная идентичность, будучи не биологическим, а политическим, социальным и культурным феноменом, может существовать только как семантическая и аксиологическая система — система смыслов и ценностей. В коммуникативных процессах она реализуется посредством множества разнообразных дискурсов и дискурсивных практик (в том числе и вышеупомянутых).

Особого внимания заслуживают некоторые аспекты символического оформления процессов формирования независимой армянской государственности в начале 1990-х годов. Говоря о них, как правило, основное внимание уделяют собственно политическим и экономическим аспектам: борьбе за демократию против тоталитаризма, национально-освободительной борьбе против Кремля, изменению экономического строя и т.п. Между тем уже само понятие национального государства как явление Нового времени есть прежде всего идея государственности, основанной на национальной идеологии и культуре. Один из наиболее авторитетных исследователей проблем нации и национализма Эрнест Геллнер отмечал:

¹ Подробнее это рассмотрено в (Zolyan, 2016).

Новый мир, в котором национализм, то есть соединение государства с «национальной» культурой, стал общепринятой нормой, в корне отличается от старого, где это было явлением редким и нетипичным. Существует огромное различие между миром сложных, переплетенных между собой образцов культуры и власти, границы которых размыты, и миром, который складывается из единиц, четко отграниченных друг от друга, выделившихся по «культурному» признаку, гордящихся своим культурным своеобразием и стремящихся внутри себя к культурной однородности. Такие единицы, в которых идея независимости связана с идеей культуры, называются «национальными государствами». В течение двух столетий, последовавших за Французской революцией, национальные государства стали нормой политической жизни (Геллнер, 1992, с. 46).

Безусловно, создание независимого государства обусловлено многочисленными политическими и экономическими причинами, но вместе с тем глубинным фактором, определяющим возникновение и полноценное функционирование национального государства, следует считать объединяющую данный социум культуру, которая определяет коллективную и индивидуальную идентичность данного социума, — поэтому высокая национальная культура, по Э. Геллнеру (и другим теоретикам), есть не нечто дополнительное к государству и его функциям, а составляет единое целое с «идеей независимости».

Но возможно и обратное: основная функция независимой национальной государственности видится именно в сохранении и развитии уже имеющейся национальной идентичности. Именно так воспринимали свою основную политическую задачу большинство из возникших в конце 1980-х годов национальных движений в СССР, чья деятельность в конечном итоге привела к распаду многонационального Советского Союза и возникновению новых государств, хотя первоначально цель этих движений заключалась в создании гарантий для развития национальных языков и культур.

Заметим, что подобная постановка вопроса о предназначении независимой государственности в армянской общественной мысли в силу ряда весомых причин никогда не была доминантной, но она весьма отчетливо выражалась в уже упомянутой нами статье Ваана Терьяна «Духовная Армения».

Очевидно, что составляющие национальную идентичность компоненты и факторы могут функционировать только приобретя смысл и символическую значимость и образуя связный дискурс, объясняющий, что есть данная нация, в чем ее предназначение, каковы объединяющие ее представления о прошлом, настоящем и будущем¹. Подобный дискурс («политический миф» без

¹ Ср.: «Конвенциональный и воображаемый характер выделения в социальном пространстве наций позволяет говорить об означивании (национализации) социума, формировании в социальном пространстве национального дискурса. Дискурс рассматривается не только как отложившийся и закрепившийся в языке способ упорядочения действительности, но и как "способ видения мира, выражаемый в самых разнообразных, не только вербальных, практиках, а следовательно, не только отражающий мир, но его проектирующий и сотворяющий" (Миллер, 1997, с. 142)» (Тимофеев, 2005, с. 42).

пейоративных оттенков) может приобретать различный характер, но его основное содержание должно быть выражено посредством некоторого крайне ограниченного набора символов, обладающих в данной культуре огромной смысловой емкостью и являющихся отражением объединяющих данный социум базовых ценностей. Подобный дискурс обладает общими характеристиками политической коммуникации. Как показал в свое время основоположник ее теории Гарольд Лассвелл, функция политических символов и политической мифологии — это создание и упрочение социальной солидарности. Воспроизведем основные положения его концепции. «Миф» не всегда имеет вымышленный или иррациональный характер, хотя и может быть таковым. Это необходимый инструмент политики, который зависит от планируемых целей — будь то оболванивание нации или ее мобилизация на решение стратегических задач. Политический миф, по Гарольду Лассвеллу, содержит в себе «фундаментальные допущения», касающиеся политических вопросов. Он состоит из символов, к которым прибегают с целью не только разъяснения, но и оправдания специфических практик власти (это, например, флаги и гимны, церемонии и демонстрации, народные герои и окружающие их легенды). Благодаря им, по Лассвеллу, обеспечивается ориентация и самоидентификация индивида в социуме:

Их функция заключается в том, чтобы вызвать восхищение и энтузиазм, укрепляющие веру и чувство лояльности индивида к власти. Они не только вызывают необходимые для существования данной социальной структуры эмоции, но способствуют осознанию необходимости разделить эти эмоции с другими людьми, тем самым стимулируя всеобщую классовую идентификацию и создавая основу для солидарности. Ключевой символ — это основной компонент политического мифа... Одной из очевидных функций ключевого символа является функция формирования общественного опыта для каждого человека в государстве, от самого могущественного политического лидера до самого рядового обывателя или философа. В самом деле, одним из немногих обстоятельств, объединяющих людей независимо от расы, происхождения, профессии, принадлежности к партии или религии, является то, что на их сознание постоянно воздействует один и тот же набор ключевых слов. Данные термины способствуют развитию чувства лояльности к власти и тем самым обеспечивают единство населения страны (Лассвелл, 2006, с. 270).

Как обобщает в своем аналитическом обзоре Н. М. Мухарямов, символы «заряжены силой магического воздействия. Они знаменуют ситуацию решающего выбора, мгновенного воссоздания политической реальности и в этом качестве не замещают эту реальность, а становятся ее частью. Прагматика символов такова, что они не предназначены для оперативного управления действиями человека, для этого есть знаки. Символы повелевают» (Мухарямов, 2012, с. 72). Именно на этой способности символов «повелевать» основывается власть дискурса, или, в иных терминах, символическая власть — принятый социумом доминирующий дискурс — диктует правила и стратегии

поведения, ориентации в социокультурном пространстве и интерпретации происходивших и происходящих событий: «...власть утверждать данность через высказывание, власть заставляя видеть и верить, утверждать или изменять видение мира и тем самым воздействии на мир, а значит, и сам мир» (Бурдые, 2007, с. 95).

Рассмотрим с этих позиций, как понимается национальная идентичность в современной Армении и как она отражена в существующей политической символике. Ограничимся только государственной (то есть закрепленной в Конституции) — это герб, флаг и гимн, а также Национальный день. Обретение Арменией независимости проходило в сложной политической и идеологической обстановке, когда основными политическими целями и, соответственно, дискурсами были борьба за Карабах и борьба с коммунистическим режимом. Это привело к ситуации, когда политическое становление независимой государственности оказалась вне основных политических дискурсов, они оформляются уже после обретения Арменией независимости — как бы для оправдания уже происшедших радикальных изменений. Между тем, как было сказано, само создание независимого государства предполагает идеологическое обоснование. Таким образом, политические процессы привели к созданию нового государства, которое уже задним числом было обязано легитимизировать себя не только в международной политико-правовой сфере, но и в идеологической. Политико-правовой суверенитет необходимо было дополнить созданием или восстановлением армянской идентичности. Республика Армении должна была выступать не только как «субъект международного права» (именно такая формулировка стала одним из основных политических требований), но и как носитель определенной идентичности. Обретение независимости оформляется как реализация права народа на самоопределение, вплоть до создания независимой государственности, но это юридическое право должно быть идеологически обосновано — как (долгожданная) реализация национальной идентичности, как (наконец-то!) возможность политического (полноценного) сохранения и развития нации.

Основные предшествующие независимости дискурсы акцентировали правовые аспекты легитимности возникновения Республики Армения, ссылаясь на Конституцию СССР, предоставлявшей союзным республикам право на самоопределение (вплоть до отделения), а также на международное право (Устав ООН). Легитимность Республики Армения рассматривалась как обретение формальной (то есть юридической) правосубъектности. При этом возникла коллизия между юридически никак не оформленным правом армянского народа (то есть включая армян Нагорного Карабаха и ставшее диаспорой армянство Западной Армении) и правом на самоопределение Армянской ССР как союзной республики. Эта коллизия нашла свое определенное решение в понимании международной правосубъектности как возможности требовать через международные институты от мирового сообщества восстановления исторической справедливости и признания геноцида 1915 года. Тем самым реализовывались, по крайней мере декларативно, две важные функ-

ции. Первая — это объединение Армении и диаспоры, ибо ее родина — не Восточная Армения, а Западная. Вторая — это начало построения «свободной, независимой и объединенной Армении» — воскрешались главная идеология и неосуществленный лозунг Республики Армения 1918—1920 годов и, соответственно, ее политическая символика.

В то же время как дополнение к историко-политическому выступал и культурно-традиционалистский дискурс, в котором Армения выступает как страна, сумевшая сохранить в исконном виде ряд базовых ценностей (истинное первоначальное христианство, арийство, индоевропейские корни, цивилизацию Урарту и шумеров и т. п.). Армения воспринималась как хранитель утраченных ценностей, что требовало защиты ее идентичности в форме независимого государства, то есть создания некоего «заповедника», ограждающего ее от господства иных этносов, искажающих базовые ценности армянской нации.

Вплоть до 1990 года подобные дискурсы были явлением культуры, литературы, публицистики, но политическим фактом они могли стать лишь после того, как на выборах в Верховный Совет победу одержали не-коммунистические силы, в первую очередь Армянское общенациональное движение (АОД). Новая государственная власть, взяв курс на независимость, уже могла и была обязана выразить новую смысловую и идеологическую систему в форме основополагающих дискурсов и системы символов. При этом следует учесть, что как политическая доктрина, так и политический миф, его формулы (слоганы) и символы (если использовать эти термины в том смысле, в каком они используются в теории Гарольда Лассвелла) формировались с некоторым опережением, еще в контексте существовавших политико-правовых норм и официальной идеологии Советского Союза. Само обретение независимости от СССР происходило в соответствии с действующими законами СССР. Армения существовала в составе Советского Союза, но принимаемые официальные документы описывали реальность так, будто Армения была уже вне в СССР, что создавало своеобразный эффект совмещения поэтической и политической семантики, порождая своеобразную двусмысленность принимаемых документов.

Как рассказал депутатам (среди которых был и автор этой работы) на заседании Верховного Совета Армянской ССР 24.08.1990 года бывший тогда его председателем Левон Тер-Петросян, после принятия Декларации о независимости РА от 23 августа 1990 года вечером ему позвонил президент СССР М. С. Горбачев, прочитавший эту Декларацию, и спросил: «Так вы теперь независимое государство или нет?» В самом деле, сама Декларация не дает однозначного ответа. Ее первоначальный вариант декларировал не «независимость», а государственный суверенитет; эти в целом синонимичные выражения в контексте 1990-х были противопоставлены чуть ли не как антонимы. Но в окончательном варианте речь шла не о собственно независимости, а о том, что «Республика Армения провозглашает начало процесса утверждения независимой государственности», но в то же время она характеризуется как

«суверенное государство, наделенное верховенством государственной власти, независимость, полноправие». Естественно было желание Михаила Сергеевича уточнить — находится ли Армения в «начале процесса утверждения независимой государственности» или уже «наделена верховенством государственной власти, независимостью» (текст Декларации см.: URL: <http://www.gov.am/gu/independence/> (дата обращения: 26.03.2022)).

В 1990-е годы создаются дискурсы и вводится соответствующая государственная символика (герб, гимн), внедряются новые интерпретации истории, создаются и воссоздаются культы героев и мучеников. Первоначально происходила тривиальная замена ценностей на противоположные: все «советское» заменялось на «антисоветское». Символы меняли свою оценку на противоположную, узаконивалось ранее запрещенное, дезавуировалось ранее официально принятое. Легкость подобной трансформации объяснялась и тем, что в общественном сознании она уже фактически произошла ранее и оставалось лишь придать ей официальный статус, преобразовав армянский диссидентский дискурс в государственный. Так, *февральская авантюра* 1921 года стала народным восстанием против большевиков, зато *Майское восстание* 1920 года против дашнакского правительства превратилось в *майский мятеж*. В этой связи органичным было обращение к тому, что в советской символической системе считалось отрицательным, поскольку было связано с «дашнакской» Республикой 1918—1920 годов. Декларация Независимости 1990 года прямо указывает на нее в качестве предшественницы нынешней республики: она развивала «демократические традиции образованной 28 мая 1918 года независимой Республики Армения».

Было естественным ожидать, что восстановят и символику этой республики, а нынешнее государство будет рассматриваться как восстановление прежней (путь, по которому пошли в своих Декларациях балтийские страны, Грузия и Азербайджан). Ведь если Республика Армения (1991 года) есть отражение (воспроизведение) Республики Армения (1918—1920 годов), то речь должна идти не об обретении, а о восстановлении независимости, как тогда уже заявили об этом в своих Декларациях Балтийские республики, Грузия, впоследствии — Азербайджан). В соответствии с мифологическими представлениями происходит своеобразная политическая реинкарнация: Республика Армения с ее атрибутами государственности (флаг, герб, гимн, дата основания и даже Арам Манукян, объявленный отцом-основателем Республики 1918 года) воспроизводится в 1991 году. Восстанавливается в качестве государственного флага триколор 1918 года, который как неофициальный, но уже общепринятый символ фигурировал начиная с 1990 года. Несколько сложнее оказалась ситуация с гимном: гимн 1918 года «Моя Родина» был принят только как «основа» — утверждена музыка, но слова тогда было решено не утверждать, а доработать впоследствии: первая строка написанного демократом-народником Микаелом Налбандяном в 1960-х годах XIX века стихотворения «Моя родина жалкая и брошенная», вполне уместная в 1918 году, явно

не соответствовала государственному оптимизму 1991 года. Что касается герба 1918 года, то официально он был восстановлен только 19 апреля 1992 года: созданный Мартиросом Сарьяном прежний герб Советской Армении с Араратом эстетически был намного совершеннее, поэтому отказ от него происходил куда труднее. Национальным днем утвердили 28 мая — день провозглашения Первой Республики. Саму Декларацию было поручено прочесть Араму Манукяну — молодой депутат из Кировакана выступал как бы инкарнацией легендарного Арама Манукяна, умершего в 1918 году. Основным политическим дискурсом стал сформировавшийся еще в 1960-е как диссидентский «антисоветский» дискурс о движении армянской нации естественным путем к обретению независимой государственности и объединению Восточной и Западной Армении, что было достигнуто в 1918 году и закреплено в Севрском договоре 1920 года. Однако из-за вмешательства «темных сил» Республика Армения была уничтожена (мировое зло в данном случае воплотилось как союз поделивших Армению между собой Ленина и Сталина с Атаатюрком) и подменена ее уродливой формой — Армянской ССР. Восстанавливалась идея «единой, свободной, независимой», воскресшей из истории Республики 1918—1920 годов, границы которой, не сводясь к первоначальным границам Араратской республики 1918 года, мыслились в динамике ее территориального расширения 1919—1920 годов, включая Карс, Нахичевань, Карабах, а также Западную Армению, как то было предусмотрено в сорванном из-за альянса большевиков и кемалистов Севрском договоре 1920 года.

Однако такой путь оказался лишь одной из альтернатив. Реальные политические процессы потребовали значительных корректировок применительно как к внешнеполитическим, так и внутривнутриполитическим факторам, чего не было в советский период, когда диссидентские нарративы оставались в пределах политической беллетристики и не влекли каких-либо последствий, кроме как уголовного преследования. Между тем практическая реализация подобного проекта ставила, например, следующие вопросы.

1. Восстановление Республики Армении 1918—1920 года означало и восстановление ситуации двух поражений: проигранной войны с Турцией 1920 года и фактической, хотя и необъявленной войны с Советской Россией в том же году. Что касается границ, то отказ от Карсского договора и признание действующим Севрского реально означал территориальные претензии к Турции. Поэтому Карсский и другие договора, прекращавшие существование Республики Армении 1918—1920 года, официально так и не были объявлены недействительными.

2. Во внутривнутриполитическом плане подобная реставрация Республики 1918 года в качестве мифического прототипа и полная инкарнация Республики 1918—1920 годов легитимизировала и партию «Дашнакцутюн», которая была правящей в этой Республике. Вставал вопрос о восстановлении легитимной власти в лице изгнанной большевиками из Армении партии «Дашнакцутюн».

Сохранившая себя за рубежом партия «Дашнакцутюн» воспринималась в обществе именно так, и сама воспринимала себя так же, поэтому претендовала быть истинным выразителем интересов всего армянства и готовилась вернуться в Армению именно в качестве правящей. Но ни новая власть (АОД), ни все еще сохранявшая свои позиции коммунистическая номенклатура вовсе не собирались уступать ей место во власти. Соответственно, формируются новые дискурсы: доктрине восстановления независимости начинают противопоставляться концепции ее обретения или ее развития. Несовершенство первой Республики, ее слабость и трагический финал серьезно подрывают ее способность выступать как прототип (поскольку, по той же мифологической логике, ее ждет такой же конец). Кроме того, в дискурсе «воскрешения» прошлого многочисленные новые события оказывались вне истории. Как не имевшие прототипа, они не могли быть наделены смыслом применительно к новой реальности. Парадигма еще не сформировалась, чтобы питать смыслами текущие события, но они не могут оставаться неинтерпретированными. Поэтому более привычное (и традиционное для армянской истории) отношение подобия отсылается в будущее: сама текущая история объявляется первоначальным состоянием, она и есть источник смысла (прототип) для будущего. Модель повторения заменяется на модель сотворения. Такая модель и идеология рассматривается ее адептами как реалистическая и прагматическая — в противовес обратной, не без оснований называемой романтической и утопической. Референдум 21 сентября 1991 года становится символической точкой сотворения новой Армении. Подобная трансформация оформляется как деидеологизация — в противоположность традиционной национальной идеологии, которая объявляется фантомом, «ложной категорией», а история — «лженаукой».

Но, пытаясь освободиться от предшествующих идеологических моделей, новый дискурс вбирает ряд мифологических элементов, хотя и другого порядка, относящихся уже к процессу сотворения мира. Мифологический праздник-ритуал выступает в этом случае не как воспроизведение, а как исполнение, деятельность. Референдум о независимости 21 сентября 1991 года (после августовского путча и де-факто прекращения существования СССР) в самом деле свелся к ритуалу-празднику. Он уже не влек каких-либо политических последствий в виде конфронтации с практически не существующим СССР и сводился к требуемой международным правом процедуре легитимации существующего де-факто положения дел: как шутили тогда, даже в случае отрицательного результата референдума Советский Союз специально для армян все равно бы не восстановили. При этом парадоксальность ситуации заключалась в том, что 28 мая уже был объявлен днем Независимости и Национальным днем, и Армения проводила свой референдум уже в условиях независимости. Творцам нового дискурса пришлось в течение какого-то периода мириться с этим, и некоторое время день 21 сентября был (национальным) праздником, но без имени, хотя и отмечался он как главный национальный день. Только в 1995 году, уже в новом парламенте, в котором АОД прак-

тически избавился от оппозиции, этот праздник получил название День Независимости, а 28 мая было переименовано в День Республики (но не День Первой республики).

Если на первом этапе акцентировалась несовместимость советских и армянских символов, то впоследствии намечаются попытки их примирить и найти объединяющую эти символы форму. Так, с самого начала пытались сохранить предшествующее, но без явной коммунистической символики. Например, как совершенные в эстетическом отношении образцы предлагалось сохранить герб Армянской ССР Мартироса Сарьяна, но убрать из него расположенную наверху звезду; или восстановить гимн Арама Хачатуряна, изъяв из текста слово «советский». Но на начальном этапе незначительное редактирование (к примеру, удаление звезды из герба) существовавших образцов не могло считаться приемлемой альтернативой. Перенос дискуссии в область эстетики не был оправдан — существенными стали именно политические, или скорее мифопоэтические, аспекты символа. Значимыми были не сама символика старого-нового герба (которая до сих пор так и не стала ясной большинству), не достаточно простая мелодия гимна и тем более его текст — релевантным оказалось свойство этих символов отсылать к прототипу как своему означаемому.

Но с легитимизацией Армянской ССР в качестве «второй республики» как переходной ступени к «новой» Армении ситуация несколько меняется: независимость понимается не столько как восстановление утраченного или как абсолютно новое состояние, сколько как повышение степени государственного суверенитета. Прежние коллизии после распада СССР потеряли свою драматичность. В формируемом ранее в условиях конфликта с продолжавшим существование СССР дискурсе всё, что ассоциировалось с советским и коммунистическим, подлежало аннулированию. Теперь же стало возможным считать приемлемым в том числе и «советское», но без «коммунистического». Так, была сделана попытка восстановить, но в модифицированном виде Женский день 8 марта и День Победы 9 мая: первый был преобразован в День Материнства и перенесен на 7 апреля (церковный праздник Благовещения Марии), а День Победы стали отмечать 8 мая — как в «цивилизованной» Европе. (Заметим, что общество не приняло нововведений, что стало причиной восстановления этих праздников в первоначальной форме.)

В целом наблюдается общая тенденция к формализации символики. Поэтому могут мирно уживаться ценности Первой, Второй и Третьей республик — они берутся как достойные уважения знаки, лишённые внутренней динамики и потому допускающие достаточно причудливые сочетания. Особо наглядно это демонстрирует пример наград Министерства обороны, учредившего медали Нжде, Дро и Баграмяна: все трое были офицерами армии Первой республики (Дро был министром обороны); во время Второй мировой войны, то есть в период Второй республики, они оказались разведенными по разные стороны фронта противниками, но вновь воссоединились уже как легенды-герои Третьей республики.

Как видим, все три вышеобрисованные концепции, несмотря на их противоречивость, были признаны государством и обществом, создав причудливую систему государственной символики, согласно которой Республика Армения:

- 1) считается правопреемницей и продолжательницей Советской Армении;
- 2) вместе с тем унаследовала государственную символику Республики 1918—1920 годов;
- 3) однако главным государственным праздником стал день 21 сентября — День Независимости в ознаменование дня Референдума 1991 года, когда (как утверждалось идеологами этого направления) армянский народ впервые стал политической и гражданской нацией¹.

Как видим, был достигнут определенный консенсус: основная часть общества вовсе не намерена была отказываться от достижений Советской Армении, поэтому если вначале был провозглашен отказ от них, то в дальнейшем намечается определенная контаминация «старого» и «нового». Имея большинство в парламенте, правящее тогда Армянское национальное движение старалось утвердить модель создания нового государства, но вместе с тем вынуждено было считаться с мнением большинства вне стен парламента. Идея регулярно восстанавливаемой государственности нашла неожиданную опору в факте существования Армянской ССР, что сделало возможным даже нахождение точного арифметического выражения для новой реальности — Третья республика, что предполагает, естественно, существование не только Первой, но и Второй.

К сожалению, в процессе последующего развития не происходит гармоничного синтеза этих трех концепций. Наоборот, все более усиливается архаизирующий подход, согласно которому Армения есть извечно существующая нация, безотносительно к какому-либо государственному или общественному устройству. В частности, такой подход был закреплен принятым 4 февраля 2009 года в первом чтении Национальным собранием Республики Армения Законом об объявлении 11 августа праздником — Днем национальной идентичности. (Как было вычислено на основании древних армянских хроник, в 2492 году до Рождества Христова прародитель армян Айк победил пытавшегося покорить их ассирийского царя Бэла, создав тем самым возможность свободного и независимого существования армянства.) Законопроект был единогласно одобрен Национальным собранием Республики Армения², но окончательно так и не был принят, причем за годы существования законопроекта его инициаторы не сделали ни одной попытки (по крайней мере, официально) довести дело до предполагаемого парламентскими процедурами

¹ Напомним: «Национальные праздники есть особый механизм памяти во времени и пространстве, укрепляющий национальную идентичность и символизирующий, кто есть "Мы" и как "Мы" такими стали» (McCrone, McPherson, 2009, p. 1).

² См.: http://www.parliament.am/news.php?cat_id=2&NewsID=3166&year=2009&month=2&day=4

завершения (URL: <http://armenpress.am/arm/print/461227/> (дата обращения: 20.10.2016)), хотя закрепились неформальные практики отмечать этот день. Вряд ли можно считать случайностью то, что в течение последующих лет названный законопроект так и не стал законом: подобная официальная фиксация идентичности резко сузила бы ее коммуникативный и семантический потенциал. Но уже сама подобная законодательная инициатива свидетельствует об изменившемся отношении к идентичности: из политического осмысления себя как нации общество возвращается к характерному для идеологов XIX века фольклорно-эпическому пониманию.

Подобная противоречивая ситуация вокруг этого праздника обнажает существующие в армянском политическом дискурсе достаточно серьезные различия, которые, однако, не стали предметом научной дискуссии. Указанная законодательная инициатива отражает идеологию не только партии «Дашнакцутюн», позиционирующей себя как носительницу традиционалистских ценностей, но и большей части армянского общества: характерно, что против этого законопроекта не было высказано ни одного голоса. Корни подобной политики символизации — в происходящей архаизации общества, что парадоксальным образом гармонирует с биополитикой Новейшего времени, когда государство, согласно теории Мишеля Фуко, начинает рассматривать индивида не как социальный, а как биологический феномен. В современном армянском дискурсе — как на официальном и академическом, так и на обыденно-бытовом уровне — доминирующим оказывается такое понимание идентичности, которое исходит из идеи о неизменности формирующей ее национальной сущности, то есть примордиализма.

Если идентичность воплощается в прародителе, то гражданство во втором случае рассматривается как производное от этничности — как это было выражено еще в Декларации независимости Армении от 23 августа 1991 года: армяне, проживающие за пределами Республики Армения, имеют право на гражданство Республики Армения. Такое понимание можно выразить формулой: «Все армяне — армяне». Разумеется, определяющим здесь становится происхождение от родителей-армян. Таким образом, уже в самый момент рождения Третьей республики в ее основополагающем документе звучит отголосок представлений о манифестации идентичности в прародителе.

Между тем идентичность — это не статичное, а динамичное явление, это постоянный процесс, который осуществляется как непрерывная коммуникация между различными общественными группами. Благодаря этому обеспечивается толерантность и равновесие, баланс между различными, иногда и антагонистичными, группами — так оформляется общий (общенациональный) социальный контекст, крайне важный для самоорганизации государства и общества¹. Безусловно, отсутствие политической стратегии обрекает на се-

¹ Укажем на те серьезные исследования современной армянской идентичности, где она рассматривается как «единство в многообразии»: (Suny, 1993; Abrahamyan, 2006; Goltz, 2005; Hofmann, 2011; Panossian, 2006; Shougarian, 2010).

миотическую ущербность используемой системы символов, но вместе с тем верно и обратное: использование не имеющих перспективу символов и мифов распыляет и без того скудный политический ресурс общества. Так, примордиалистское понимание нации и идентичности, лишенное идеи государственного строительства и взаимодействия и сотрудничества с внешним миром, отрицательно сказывается на возможности выдвижения проектов, которые были бы адекватны сегодняшним вызовам. Архаизация понятия нации как вечно существующего и неизменного начала преобразует это понятие из политического феномена — в лучшем случае — в культурно-исторический, а при определенных интерпретациях — даже в биологический феномен. Более того, начинают переосмысляться в духе патриархальных ценностей даже современные политические институты (президент — как отец семейства, государство — как мать, притчи — как основа для законодательства и т. д.). Существующая в современной Армении политическая символика становится все более формальной и ритуализованной, по своей сути напоминая функционирование системы политических символов в застойные годы СССР. В этом мы видим существенную опасность, которая при накоплении отрицательных явлений в конечном итоге может привести к размыванию концепта национальной идентичности и дезинтеграции общества.

2.3. Идентичность и историческая память: уровни и социально-культурные коммуникативные практики

Что может рассматриваться в качестве исторического наследия? Любые архивные данные? Любые предметы и артефакты прошлого? Эти вопросы имеют особое значение применительно к современному российскому обществу с его поисками самоопределения, позиционирования в современном мире, а главное — собственного внутреннего самоопределения, формирование которого невозможно без осмысления исторического прошлого. Проблема осложняется еще и тем, что речь идет не просто об исторических фактах, «белых» или «черных» пятнах в отечественной истории, а выборе тех фактов, которые представляются важнейшими, существенными для понимания настоящего, а главное — перспектив развития общества, фактически — того символического наследия, без которого невозможно построение будущего и которое важно для выявления и понимания перспектив этого будущего.

На прошедшей в конце апреля 2018 года в Санкт-Петербурге Международной научной конференции «О пользе и вреде культурного наследия для жизни» в результате довольно бурной дискуссии большинство участников пришли к выводу, что в качестве культурного наследия может рассматриваться не весь тот багаж прошлого, который осел в архивах, музейных фондах, стал предметом исследований, а только то, что включается в оборот социальной жизни, продолжает традиции. Другими словами, то, что составляет актуальную историческую память социума, то есть общепринятые представления о прошлом страны, нации, ходе их развития, которые транслируются, обсуж-

даются в публичном пространстве, формируя социально-культурные идентичности, способствуя осознанию общих проблем, целей, консолидируя и мобилизуя представителей различных поколений на достижение этих целей.

В этом плане историческая память выступает социально-политическим институтом, реализуемым в различных формах и различными социально-культурными технологиями: от образования, исторической науки и искусства — до массовых праздников и средств массовой информации. И активное обсуждение тематики политического использования истории, исторической политики, политики прошлого, политики памяти, коллективной общественной памяти, исторической памяти, режимов памяти, культуры памяти и других тем стало предметом интересов широкого круга историков, социологов, философов, политологов, психологов, культурологов и других специалистов (Малинова, 2015; Миллер, Липман, 2012; Васильев, 2012).

Роль общей исторической памяти социума сродни роли памяти в формировании и самом факте существования индивидуального сознания. Объем и качество памяти — достаточно точные критерии интеллектуального и нравственного развития личности, ее уровня образования и профессиональной подготовки. Сам факт самосознания — свидетельство вменяемости личности — выражается в способности вспомнить далекое и недавнее прошлое, имена и даты, собственную биографию, своих близких, отношения с ними, рассказать об этом... Недаром подавляющее большинство практик самопознания (исповеди, дневники, автобиографии, воспоминания, «истории по жизни» и т. п.) так или иначе связано с практиками воспроизводства памяти, рефлексии над ее содержанием — в виде рассказов, дискурсивного развертывания. Аналогично и с исторической памятью социума: «Чтобы сформировать... чувство единства с другими людьми, принадлежащими к той же нации, необходимо, чтобы индивид мог отождествлять себя с разворачивающимся во времени нарративом», в котором данной нации «отводится центральная и позитивная роль» (Bell, 2003, p. 65).

Нарратив (от лат. *narrare* — *рассказывать*) — языковая дискурсивная практика повествования, разворачивания событий в некоей осмысленной последовательности, имеющей начало, сюжетику развития и развязку, финал. Причем ключевую роль играет именно финал, завершающий повествование и осмысление всего его сюжета. Рассказчик, собственно, тем и отличается как от героев своего рассказа, так и от слушателей, что он знает, чем завершилась рассказываемая история. Именно наличие определенного «завершения», конца, изначально известного нарратору, создает своего рода силовое поле, приводящее все сюжетные линии к одному смысловому фокусу. Знание финала выступает аналогом аттрактора, поэтому понимание истории делает ее телеологической дисциплиной, вполне в гегелевском смысле, открывая двери ее перманентному переформатированию — в соответствии с очередным «сдвигом финала», то есть очередным этапом развития общества.

Нарративы играют важнейшую роль в формировании обыденного сознания и традиционного знания. Сказки, легенды, хроники, былины, житийные

истории, эпос, биографии известных людей — все они формируют и транслируют представления о происхождении данного социума (рода, племени, нации), важнейших событиях, славят героев, внушают гордость за своих предков, задают образцы нравственного поведения, показывают отличия от соседей и чужеземцев, позволяя позиционировать данный социум, его представителей в пространстве и времени. В этом плане нарративы символизируют действительность, наполняя ее смыслом, задают шаблоны и образцы интерпретации прошлого и настоящего, выступая эффективным средством формирования, даже конструирования идентичности социума и его членов (Somers, 1994).

Со временем к традиционным нарративным средствам социализации добавились система средства массовой информации, искусства, система образования, гуманитарные науки. Особую роль при этом играет история, которая нередко конституируется (Т. М. Гуд, А. Данто, Д. Каллер, А. Карр, Ф. Кермуд, А. Тойнби, П. Рикер, Л. Уайт и др.) в качестве нарратологии по преимуществу. В рамках нарративного понимания истории сам исторический процесс трактуется не как некий объективный процесс развития, а как всегда возникающий в контексте конкретного рассказа о событиях и заложенной в нем интерпретации. Такой рассказ в исторических сочинениях использует широкий спектр концептуализаций: от специфически выстроенной хроники, определенного типа построения сюжета до идеологического подтекста или даже социального заказа. Как теоретическая дисциплина история выступает не описанием реальности, а скорее инструкцией по ее формированию, построению, а историк предстает коммуникатором, медиумом, отбирающим из исторических источников отдельные фрагменты, складывая их в определенную историческую картину, которая транслируется далее в научных статьях, учебниках, популяризациях, СМИ.

По словам Ж. Эллюля, «сегодня факт — это то, что переведено в слова или представления; очень немногие люди могут непосредственно испытывать на себе то, что оказалось переработанным и приняло характер общезначимости, поэтому фактом является то, что передано широкому кругу людей средствами коммуникации, и то, чему был придан определенный оттенок, не обязательно воспринимавшийся очевидцами события. Все эти черты соединены вместе и конституируют те абстрактные факты, на которых строится общественное мнение» (Ellul, 1973). Иначе говоря, фактом становится не то, что произошло, а то, о чем рассказали и как рассказали.

А. Эткинд (Etkind, 2013) различает две основные формы символической презентации прошлого — «мягкую» (software) и «твердую» (hardware). К первой форме относятся фольклор, искусства, образование, гуманитарные науки, медиа, практики нарративной интерпретации прошлого. Ко второй — музеефикация, монументы, мемориалы, места исторических событий, выступающие ориентирами, маркерами привязки нарративов к пространству реального опыта.

Однако представляется важным дополнить эту типологию третьим компонентом воспроизводства прошлого. Речь идет о хронотопах, событиях (*special events*): ритуалах, празднованиях, церемониях, реконструкциях, перформансах, хеппингах, то есть о практиках презентации прошлого и сопричастности ему.

Реализация всех этих форм и практик предполагает их инициаторов — акторов политики исторической памяти. Такая политика может осуществляться сверху и снизу. В первом случае ее акторами выступают органы власти, политики, система образования, культурные индустрии, традиционные и новые медиа. Во втором — общественные организации, инициативы граждан, медиа, различные группы поддержки или протестные группы.

Исследования показывают наличие трех уровней реализации исторической памяти, каждому из которых свойствен свой временной ресурс динамики (Тульчинский, 2016). Во-первых, это оперативный режим, реализуемый медийными технологиями, индустриями культуры и искусства. В этом режиме содержание исторической памяти наиболее подвижно (с лагом до 3 лет) — в зависимости от текущей внешней и внутренней ситуации, политического курса и т. п. Во-вторых, это образование — режим более инерционный (лаг 15—20 лет), обеспечивающий воспроизводство более устойчивого содержания исторической памяти. И, в-третьих, это собственно культурная память — режим наиболее устойчивый, поскольку задает культурную идентичность. Поэтому его лаг составляет 30—50 лет, не менее двух-трех поколений.

Переоценка коллективного прошлого в зависимости от изменения контекста — задача, конечно же, необходимая. Меняются ситуации, расклад политических сил, интересы. Как и жизнь личности, жизнь социума переосмысливается с каждым пережитым этапом. Практически весь политический класс — от высшего государственного руководства до местных депутатов и чиновников, ведущих журналистов и экспертов — не только апеллирует к прошлому, участвует в его интерпретации прошлого, но и имеет возможность прямого регулирования воспроизводства исторической памяти. Изменения государственной символики, официальных ритуалов, содержания учебников и учебных программ, календаря памятных дат, отмена и учреждение общенациональных праздников — все это далеко не полный перечень политического использования истории, в том числе в качестве целенаправленной составляющей «исторической политики» (Миллер, Липман, 2012). Прошлое становится не только одним из риторических ресурсов легитимации власти, пропаганды, но и частью самой политики. В ряде исследований О. Ю. Малиновой детально показано, как строится дискурсивная практика переосмысления исторической памяти в нормативных документах и выступлениях политических руководителей РФ за последнюю четверть века (Малинова, 2015).

Переосмыляется и личный, семейный опыт. Неизбежно переписываются учебники, пересматриваются образовательные программы. Поэтому принципиальную роль играет согласование содержания исторической памяти на каждом уровне. Их рассогласование порождает социумы с «разорванной»

исторической и культурной памятью. До недавнего времени примерами таких обществ были Мексика, Алжир, Турция, Россия — общества, в которых элитами транслировались представления о целях и путях развития, резко отличающиеся от культурной памяти социума, а то и отрицающие само содержание этой памяти. Не случайно в таких обществах предлагаемые элитой реформы и программы развития сталкиваются с серьезными проблемами и сопротивлением, предполагая дополнительные сверхусилия по консолидации общества, что сопровождается социальными конфликтами и даже насилием. Только общая историческая память обеспечивает доверие широкого радиуса, выступая основой консолидации общества. Почти как в известной мудрости: гармония в душе — гармония в семье, гармония в семье — гармония в делах, гармония в делах — гармония в стране; и наоборот: гармония в стране — гармония в делах, гармония в делах — гармония в семье, гармония в семье — гармония в душе.

В этой связи весьма показательна динамика современной российской символической политики исторической памяти, когда примерно с 2012 года существенно изменилась оперативная символическая политика «сверху». Политическая элита заговорила на языке культурной памяти, включая советский опыт (что оказалось довольно неожиданно для академической (научно-образовательной среды), и одновременно поддержала идею гражданской идентичности, что стало не менее неожиданно для обыденного этнического понимания наций и сторонников этнофедерализма. Такая динамика тем более порождает необходимость соотнесения символических презентаций прошлого на каждом уровне, других направлений работы с содержанием исторической памяти, ее систематизации.

Подобные попытки могут быть связаны с различием жанров исторической памяти (Цымбурский, 2011), что позволяет наметить логику такого осмысления и такой систематизации.

Прежде всего, это триумф — торжество социума: слава героев-победителей, несостоятельность врагов, вызовов. Но не менее важны и скорбь, траур — травмы социума. Как показывает опыт некоторых наций, страдания соединяют в большей степени, чем радости (Тульчинский, 2015). Именно с ними связаны память о героических (активных) жертвах «во имя» (*sacrifice*) и о трагических (пассивных) жертвах, мучениках «от» (*victim*). Показательно, что одним из уроков прошлого столетия стали практики стыда, покаяния. Так, ряд глав современных государств принесли публичные покаяния за трагедии Холокоста (шоа).

К практикам стыда и покаяния примыкают практики забвения, которые очень важны для формирования национального самосознания, вообще культурной идентичности. Как писал Ф. Ницше, без забвения нет ни жизни, ни счастья, ни будущего, ни спокойной совести (Ницше, 1990, с. 441—442). А Э. Ренан в своем знаменитом сорбоннском докладе 1882 года «Что такое нация?» подчеркивал, что нация — это общность людей, у которых много общего и которые вместе многое забыли (Ренан, 1902, с. 91—92). Действитель-

но, как в истории каждой семьи есть свои «скелеты в шкафу», так и в истории народов есть обстоятельства, о которых не хотелось бы вспоминать. Но забвение не может сводиться к простому замалчиванию неприятных фактов истории. Они остаются в документальных архивах, свидетельствах и памяти очевидцев и их потомков. Наконец, эти факты и обстоятельства могут храниться в исторической памяти других народов как исторические травмы и становиться частью их идентичности.

Именно следствием замалчиваний или педалированием собственного героизма и являются конфликты и войны исторической памяти. Не будучи включенными в историческую память, не осмысленные ею, эти темы образуют незалеченные травмы общественного сознания, вызывают его «невротичность», обусловленную невозможностью дистанцироваться от прошлого, зафиксировать его, уверенно жить дальше. Такое прошлое постоянно присутствует, вызывая навязчивые повторы. Это проявляется не только на уровне искусства и СМИ, в радикальных пересмотрах учебников и учебных программ, но и в переименованиях городов и улиц, разрушении памятников, охранных зон, даже на уровне вынужденно замалчиваемых тем семейной памяти. В не столь давнем советском прошлом дело доходило до уничтожения и фальсификации документов — например, с датами и причинами смерти репрессированных.

Рядом исследователей отмечается «этический поворот», произошедший после Второй мировой войны и связанный с трагедией Холокоста (Асман, 2014, с. 123—124, 304). Произошла глобализация памяти народов и человечества. Формируется общечеловеческая культура скорби и ответственности. Основной тренд конструктивной эволюции национальной памяти связан не только и не столько с триумфальной или оскорбленной честью. Он включает и совместную память исторических травм: скорбь и признание общей ответственности, а также меморизацию трагедии.

Переживания исторической травмы (Welzer, 2005) включают в себя этапы: выявление Жертвы; молчание (шок, дистанцирование, замороженность трагедией); осмысление; преодоление; меморизация. Осознание Жертвы и дистанцирование — естественны и объективны. А осмысление, преодоление и меморизация предполагают достаточно напряженную работу и немалые усилия. Такие практики конструктивного забвения достаточно хорошо известны. Можно только предложить их некоторую систематизацию. Во-первых, это изживание прошлого на уровне научного осмысления: исторические и социологические исследования, их последующее архивирование, а также включение их результатов в образовательные программы высокого уровня. В начальных классах и в средней школе знакомить детей с деталями трагедий не обязательно — достаточно общего представления. И, во-вторых, это символические презентации травмирующей памяти, связанные с глубокой рефлексией (скорбь, печаль). Без такой рефлексии исторические травмы предстают как нечто, достойное сожаления, но не более того. А неизжитые травмы постоянно возвращаются, порождая конфликты.

Двадцатый век — один из наиболее трагических, если не самый трагический, в отечественной истории. Фактически за период жизни одного поколения российское общество пережило несколько Великих Травм, отношение к которым до сих пор раскалывает наше общество.

Великая Отечественная война — неспроста Победа в ней стала главным праздником. Эта великая травма глубоко и широко осмыслена обществом и его элитами. Но остались травмы исторической и культурной памяти.

Это Первая мировая война. Не случайно попытка широко отметить 100-летие этой трагедии фактически потерпела неудачу. Общество оказалось неготовым к осмыслению и включению этой трагедии в свою историческую память. Требуется дополнительная работа по осмыслению этой ключевой для понимания всего столетия трагедии, ее героев, *жертв-во-имя* и меморизации.

То же самое можно сказать и о Гражданской войне — требуется признание общей ответственности и меморизация трагедии.

Не менее важно и осмысление трагедии репрессий. Их трагичность признана, но требуется осмысление *жертв-во-имя*, *жертв-от*, констатация источника трагедии, признание общей ответственности и меморизация. В этой связи последние решения об увековечении памяти жертв сталинских репрессий в Москве является важным шагом в конструктивном направлении.

Наконец, Распад СССР — травма, коренным образом изменившая судьбу страны и ее граждан, — также требует осмысления *жертвы-во-имя* и *жертвы-от*, признания общей ответственности и меморизации.

Широкое внимание привлекло расследование Денисом Карагодиным обстоятельств расстрела в 1938 года его прадеда Степана Карагодина. Правнуком была документально прослежена вся цепочка решений и исполнения: от решений, подписанных руководством страны, до лиц, подписавших приговор и приведших его в исполнение. И одним из результатов публикации материалов этого расследования в сети «Интернет» стало письмо внучки Николая Зырянова (палача С. Карагодина, только 21.01.1938 года расстрелявшего 36 человек):

...Умом понимаю, что я не виновата в происшедшем, но чувства, которые я испытываю, не передать словами... Отца моей бабушки (маминой мамы), моего прадеда, забрали из дому по доносу в те же годы, что и Вашего прадедушку, и домой он больше не вернулся, а дома остались четыре дочки, моя бабушка была младшей... Вот так сейчас и выяснилось, что в одной семье и жертвы, и палачи... Очень горько это осознавать, очень больно. Но я никогда не стану открещиваться от истории своей семьи, какой бы она ни была (Фомина, Рачева, 2016).

Особенно важной представляется роль образования, реализующего промежуточный, медианный уровень формирования исторической памяти, связь оперативной исторической памяти и инерционной культурной идентичности.

На прошедшем 30 марта 2018 года в Санкт-Петербурге IV Конгрессе учителей общественных дисциплин активно работала секция «Историческая по-

литика и историческая память: как уроки по истории трансформировать в уроки истории». Материалы секции продемонстрировали, что коллективами школ, отдельными учителями накоплен богатый опыт работы в этом направлении, затрагивающий урочное и внеурочное время. Широко используются игровой формат, театрализация, возможности, которые дают современные информационно-коммуникативные технологии: базы данных, возможности контактов. Школьники с большим интересом участвуют в изучении конкретных фактов, событий, связанных с их городом, селом, местными жителями, их семьями. По итогам таких исследований, специальных поездок, экскурсий проводятся конференции, выставки, нередко организуются публикации. Эти материалы выкладываются на сайтах школ, в социальных сетях. И для школьников очень важно, чтобы такая практика заканчивалась реальным результатом — выставкой, публикацией и т. д.

Учителя не только ищут новые формы работы, но и стараются уйти от избитых тем, привлекая семейный опыт, семейные архивы, личный опыт близких и знакомых людей. Тем самым достигается бóльшая вовлеченность и сопричастность детей историческому опыту, сопереживание ему, понимание прошлого своего села, города, страны, а главное — своей семьи, собственной предыстории, всего того, что так важно для самосознания и самоопределения.

Этот опыт, как и упомянутая история потомков С. Карагодина и его палача, дают наглядный урок конструктивной практики забвения. Бои за прошлое, его реконструкция, разумеется, важны. Но это только первый шаг к консолидации социума. Реконструкция прошлого как самоцель — это способ не заниматься будущим. Главное же — дать покой мертвым, успокоить память живых и вместе строить жизнь дальше, достигая упомянутой выше гармонии в душах, семьях и делах.

Глава 3

СВОИ И ЧУЖИЕ — СООТЕЧЕСТВЕННИКИ В ЗЕРКАЛЕ ЯЗЫКА (СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПОРТРЕТ ПО ДАННЫМ КОРПУСА РУССКОГО ЯЗЫКА)

Не довольствуясь отвлеченной идеей отечества, ты ищешь олицетворить его в чем-нибудь конкретном, и в этих поисках прежде всего наталкиваешься на своих соотечественников.

*М. Е. Салтыков-Щедрин. Убежище Монрепо.
1878—1879*

3.1. Соотечественники — это... ? К постановке проблемы

Общество, как и культура, начинается с семантического разграничения своего и чужого, отграничения *наших* от *не-наших*, что получает семиотическое оформление в ключевых языковых и символических практиках. Посредством подобных дискурсов и дискурсивных практик формируется самосознание общества, а их описание становится метаописанием данного социума. Это описание может расходиться с теми представлениями, которые навязывают обществу власть или идеологи различных направлений, оно может иметь различные манифестации, может и не осознаваться, но тем не менее во всех случаях получает определенное выражение в семантике используемого языка. Даже искаженное описание становится важной характеристикой (само-) описывающей системы. Слово «соотечественники» может считаться одним из главных параметров системы, в которой общество описывает себя и свои границы. Неопределенность его семантики оказывается характеристикой, отражающей неопределенность дискурсивных и рефлексивных систем социума. Эта семантика может быть выявлена на основе корпусного анализа того, как употребляется данное слово. Методологической опорой становится витгенштейновское понимание семантики знака: его значение есть его употребление. Через употребление возможно идентифицировать значение, тогда как обратный путь — посредством нормативных текстов (будь то словари, законодательство, учебники и т. п.) генерировать такое употребление, которое бы соответствовало нормативному значению, в данном случае оказывается неадекватным, если вообще возможным. В случае *соотечественников* концепт, который, казалось бы, должен служить инструментом измерения и делимитации, парадоксальным образом сам оказывается нуждающимся в делимитации и идентификации.

На первый взгляд, вопрос «Кто такие соотечественники?» очевиден, а если потребуются разъяснения, то они содержатся в словарях, а также в норма-

тивных документах, где даются подробные толкования (Декларация о поддержке российской диаспоры и о покровительстве российским соотечественникам от 8 декабря 1995 года; федеральный закон от 24.05.1999 года № 99-ФЗ «О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом»). Различные вопросы, связанные с соотечественниками, являются приоритетами внешней политики России (см. указы Президента Российской Федерации «О мерах по реализации внешнеполитического курса РФ» (от 7 мая 2012 года), «Основные направления политики Российской Федерации в сфере международного культурно-гуманитарного сотрудничества» (от 18 декабря 2010 года) и в утвержденной Президентом РФ «Концепции внешней политики РФ» (2013; 2016)), к ним регулярно обращаются в своих выступлениях на съездах соотечественников высшие должностные лица РФ. Безотносительно к этим толкованиям сам соотечественник, согласно расхожим представлениям, может быть идентифицирован за минуту: «за это время истинный соотечественник определяется от того, кого не надо называть соотечественником», — как на этом настаивал при обсуждении федерального закона «О правовом положении иностранных граждан в РФ» депутат Госдумы Олег Нилов (19 июля 2019 года). Казалось бы, это предполагает достаточно устоявшееся, почти терминологическое понимание данного слова. Так считал и автор этой работы, тему которой ему подсказал известный франко-швейцарский славист, один из пионеров изучения лингвистических характеристик политического дискурса Патрик Серрио (именно ему мы обязаны ставшей употребительной характеристикой советского политического дискурса 1970—1980-х как «деревянного» языка). На конференции по социальной семиотике в апреле 2018 года в качестве примера неадекватной коммуникации и возникающего вследствие этого непонимания и далее конфронтации он привел актуальный на тот момент пример употребления слова «соотечественники»: когда политическое руководство РФ говорит, например, об обязанности России защищать соотечественников в Донбассе, то не знающий семантики этого русского слова француз воспринимает сказанное как прямое подтверждение российского вмешательства, если не агрессии. Для француза соотечественники, компатриоты — это граждане данной страны, и ему непонятно, что делают граждане России в Донбассе и почему они вооружены. Так, для него французы, воюющие в Сирии, — это граждане Франции, безотносительно к их этническим корням, а вовсе не граждане Сирии, предки которых были французами. Пояснение коллеги показалось хоть и имеющим политическую значимость, но тем не менее сугубо лингвистическим явлением — свидетельством тому, что в ряде случаев точный перевод может оказаться неверным, и следует переводить не столько слово, сколько смысл: например, использовать в предназначенных на зарубежную аудиторию текстах такие перифразы или описательные переводы, как «русскоязычное меньшинство», «этнические русские» и т. п.

Однако, попытавшись найти определение слова «соотечественники» в русском языке, можно убедиться, что дело не только в значительной разнице

русского и западноевропейского осмысления или общеязыкового и специального юридического толкования этого слова-термина. Так, почти в то же время, что и упомянутая конференция, в Госдуме с целью модернизации Закона о соотечественниках состоялся обмен мнениями о том, кто такие соотечественники. Как следует из сообщений в прессе, депутатам в этом вопросе не удалось достичь даже приблизительного согласия. Единственное, в чем сошлись дискуссанты, — что «сейчас оно (понятие «соотечественник». — С. 3.) слишком неопределенное»¹. К аналогичным выводам приходили участники подобных обсуждений еще начиная с 1995 года². Это отражает скорее мнение законодателей, а не способности депутата Нилова или точку зрения народа. Так, во время одного из опросов социологи получили настолько неожиданные данные, что засомневались, правильно ли понимают их респонденты. Обратившись к наиболее объективному инструменту семантического анализа словоупотребления — Национальному корпусу русского языка (далее — НКРЯ), — можно убедиться, что в силу различных исторических и политических факторов семантика этого понятия представляет собой скорее разнородное поле перемежающихся, а иногда и конфликтующих, доходящих до энантиосемии смыслов, нежели имеющее прототипический центр понятие.

3.2. «Соотечественники» в зеркале словарей

Уточнение значения слова принято начинать со словарей, где приводится его толкование: «человек, имеющий общее отечество с кем-нибудь» (Малый академический словарь). Толкование «соотечественников» повторяется почти без изменений и в других словарях, то есть вместо прояснения значения дается отсылка к мотивирующему слову. Соответственно, в этом же словаре отечество толкуется так: «1. Высок. Страна, где родился человек и гражданином которой является. 2. Устар. Место возникновения, происхождения чего-л.; родина». Между тем то, что для лексикографов — лишь различные варианты одного значения (место рождения — гражданство), может стать источником серьезных политических и юридических коллизий. Как пример употребления слова «отечество» в первом значении вышеупомянутый словарь приводит стихи Маяковского из поэмы «Хорошо»: «И я, как весну человечества, рожденную в трудах и в бою, пою мое отечество, республику мою!», — не замечая, что они противоречат толкованию: Маяковский хоть и являлся гражданином республики (РСФСР), но родился он в Российской империи, воспевать которую он не намеревался. В толковании отразилось уже устаревшее понимание неразрывной связи между страной рождения и гражданством — согласно этому пониманию можно быть гражданином только той страны, в которой родился. Словари синонимов приводят близкие по значению слова —

¹ См.: *Соотечественникам* подбирают термины и документы // Независимая газета. 2018. 30 мая.

² См.: URL: http://rapsinews.ru/legislation_publication/20180607/282914322.html (дата обращения: 18.01.2022).

это «соплеменники» и «сограждане». В самом деле, они иногда могут выступать как взаимозаменяемые синонимы: «Дорогие сограждане / соотечественники / соплеменники!» (Три толстяка, к/ф, 1966).

Однако такое пересечение значений встречается достаточно редко. Забегая вперед, отметим, что именно эти значения составляют два основных семантических ядра-прототипа семантики слова «соотечественник» — они могут временами сливаться в единый комплекс, но могут и вступать в антонимические отношения. Именно семантическое напряжение между ними — понимать под соотечественниками сограждан или соплеменников — отражает динамику происходящих социально-политических изменений, в том числе на современном этапе, и в том или ином виде постоянно воспроизводится в политических и юридических дискуссиях. Однако в целом существующие словари, в основном повторяя друг друга, оставляют без внимания не только коннотации (дополнительные смыслы или оттенки значения), но и наличие различных концептуальных схем, лежащих в основе этого ключевого для самоидентификации общества понятия. Куда более адекватным оказываются данные Национального корпуса русского языка. На их основе можно:

1) выявить ряд нетривиальных свойств семантики слова «соотечественники»;
2) выделить различные конкурирующие и взаимодействующие компоненты значения слова «соотечественники» — его прототипические ядра;

3) проследить в исторической перспективе связь семантических трансформаций слова с социально-политическими процессами, что требует временной дифференциации: различные значения необходимо рассмотреть в исторической перспективе как динамический процесс их взаимодействия и конкуренции.

Логика семантических изменений слова «соотечественники» определяется такими общим лексическими принципами, как сужение и расширение значения и метонимизация. Вместе с тем динамика семантических трансформаций во многом параллельна политической истории России — поскольку пусть и не прямо, но изменения значения обусловлены именно ею, они есть преломленное через сознание говорящих отражение российской истории. Поэтому, прежде чем перейти к текущему состоянию, попробуем проследить, как и в силу каких причин формировалась современная семантика.

3.3. Рождение слова: от сородичей — к согражданам

Слово *соотечественник* было создано в XVIII веке как калька с галлицизма *compatriote* (*compatriote*), победив в конкурентной борьбе другие неологизмы¹. Вместе с тем оно имеет корни в старославянском слове *отечество*. Первоначально оно означало место рождения и род, будучи отличным от этноса (*языка или племени*). Сравним примеры из Ветхого Завета:

¹ В «Новом лексиконе» С. Волчкова (1755) дан следующий перевод: «Compatriote. Одноземец, одной земли человек, одного отечества с кем, земляк (компатриот)». В XVIII веке создаются и другие формы: «единоотечественный» (1724), соотечник (1765), сопатриот (1781), соотчич (1732—1744; 1789) (см.: (Арапова, 2010)).

...и сѣ, воста всё отѣчество на рабѹ твою и рѣша: дай убившаго брата своего, и умертвѣмь его вмѣстѹ душѣ брата, егѡже убѣи, и погубѣмь и наслѣдника ва́шего (Второзаконие);

...Єда кто єсть въ васъ мѹжь или жена, или отѣчество или плѣмя, егѡже сѣрдце уклонѣся ѿ гдса бга ва́шегѹ, ити єже служѣти богѹмъ языкѹмъ ѡныхъ (Второзаконие);

якъ взыска́хъ плѣмя твоѣ и отѣчество твоѣ увѣдати (Товит).

В этом же значении слово *отечество* продолжало использоваться и в старорусском:

...такѡ и сѣи преподобный оставль мирь и яже суть в мирѣ, оставль род свой и вся ближники и ужикы, дом же и отечество (Епифаний Премудрый. Житие Сергия Радонежского. 1417—1418).

Тогда ж града Тюмени мнози татарѹ отечество свое оставѣша и в Колмаки отбѣгоша (Повесть о городах Таре и Тюмени, 1636—1642).

Безусловно, «неологизм» *соотечественник* воспринял семантику не только французского образца, но и старорусского предка. Словарь русских говоров Владимира Даля все еще воспроизводит это архаичное, близкое к *земляку* «местническое» значение:

Соотечественникъ [м.], соотечественница [ж.], соотчичь [м.], соотченка [ж.] рожденный въ одномъ отечествѣ, отчизнѣ; нашеземець, своеземець, единоземець, одноземець, соземець, землякъ, родовичь, родичь, сородичь; рожденный въ одномъ съ кимъ-либо государствѣ, или въ одной губерніи, или однодеревенець (Даль, 2006, с. 271).

Вместе с тем в старорусском к XV веку по мере оформления Московского царства наряду с этим значением возникает новое, близкое к современному — как государство или Русская земля:

Подшитесь свое отечество, Рускую землю, от поганыхъ сохрани (Повесть о стоянии на Угре (1480—1490)).

И часто его посылаше царь с татары своими воевати отечество его, Руския земли християнь (Повесть о Тимофее Владимирском. 1470—1530).

В первых употреблении новосозданного слова *соотечественники* трудно увидеть влияние послепетровской европеизации. Как его первое употребление НКРЯ приводит речь Тредиаковского — по изложению 1745 года:

Вы, кои славитесь знаниемъ языковъ иностранныхъ, постарайтесь познакомить своихъ соотечественниковъ с славными сочинениями народовъ чуждыхъ, обогатите ихъ умы новыми познаниями и сердца ихъ доставьте новыя, сладчайшя чувствования (В. К. Тредиаковский).

Все приводимые в НКРЯ примеры словоупотребления достаточно однородны по значению: указывая на происхождение, имеют в виду скорее территорию и этничность. (Так, о Лефорте говорится как о швейцарском соотечественнике на русской службе.) Происходит отмирание локального, земляческого понимания Отчизны, но вместе с тем быть соотечественником еще не соотносится с гражданством (или, точнее, подданством), что появится только в начале XX века. К первой трети XIX века *соотечественник* приобретает новые оттенки, частично вобрав в себя семантику запрещенного указом Павла I слова *сограждане* (Высочайшее повеление, 1797). Показательно в этом отношении словоупотребление Н. Карамзина: у него встречается как архаичное «местническое», так и новое «гражданское» осмысление слова. Говоря об исторических событиях, Карамзин использует архаичное понимание: это скорее *сородич* или даже *земляк*. Так, с одной стороны, поступивший на службу к псковитянам литовский князь *Довмонт* «*оправдал сию доверенность подвигами мужества и ненавистью к соотечественникам*» — литовцам. С другой стороны, «москвитяне» не являются соотечественниками для новгородцев. Но если речь идет о современности, Карамзин использует это слово уже в новом, «общегосударственном» значении: «...здесь поселился наш соотечественник, граф Григорий Кириллович Разумовский...»; «...соотечественники Вольтеровы не имеют, может быть, ни двух истинных трагедий...».

В XIX веке изначальное («местническое», или «земляческое») значение практически исчезает. При этом начинают конкурировать между собой «гражданское» и «этническое», в связи с чем можно заметить жанровое размежевание. Первое, во многом похожее на западноевропейское понимание, встречается в публицистике и описывает некоторое идеальное состояние:

Всякий имеет право излагать свои мысли и чувства невозбранно и сообщать оныя посредством печати своим соотечественникам (Н. М. Муравьев. Конституция. 1825).

Народность в писателе есть достоинство, которое вполне может быть оценено одними соотечественниками — для других оно или не существует, или даже может показаться пороком (А. С. Пушкин. О народности в литературе. 1825).

Но при описании реалий он же, А. С. Пушкин, прибегает к этническому пониманию: «Приѣхаль бы ты къ намъ въ Одессу посмотриѣть на соотечественниковъ Мильтіада» (А. С. Пушкин. Письмо П. А. Вяземскому. 1824). Встреченные Пушкиным греки, вероятнее всего, были российскими подданными, то есть соотечественниками в том смысле, в котором это слово было употреблено Муравьевым.

Поскольку иностранцы выделяются и идентифицируются по происхождению, то изменение подданства не меняет их изначального статуса. Так, уроженцы других стран, иностранцы на русской службе, были, скорее всего, российскими подданными, однако идентифицируются они применительно к месту рождения и этническому происхождению:

Однако ж, мои соотечественники страшные с..., проговорил один полковник персидского происхождения, служащий на Кавказе, взглянув на бархатные диваны, сплошь засаленные пловом (П. И. Огородников. Очерки Персии. 1874).

Эти два понимания формируют два новых прототипических значения: первое, «гражданское» — собирательное и высокое, которое обычно выражается посредством множественного числа и обозначает граждан государства; и второе, тяготеющее к этничности, обозначающее — если нет контекстуальных уточнений — русских («наши соотечественники»), а при наличии таких уточнений — представителей других этносов и национальностей («их соотечественники»). Тем самым одновременно с оформлением семантики слова создается и семантический разрыв между этим абстрактным, тяготеющим к идеальному типом соотечественника-гражданина и реальным соотечественником, носителем не предписанных дефиницией свойств, а заданной и вынужденной (и потому далеко не всегда желанной) общностью этноса и государства.

3.4. Соотечественник за рубежом — «мы» или «они»?

Еду за границу; там размыкаю ту тоску, которую наносят мне ежедневно мои соотечественники.

Н. В. Гоголь. Письмо Погодину. 10 мая 1836 года

Сформировавшиеся в XVIII веке слова продолжали быть актуальными и в XIX столетии. Вместе с тем в словоупотреблении XIX века возникает новое значение: *соотечественник* начинает ассоциироваться с русскими за рубежом: сперва с путешествующими, впоследствии — с проживающими российскими поданными, а затем, уже в XX веке, с появлением русской диаспоры, гражданами иных государств с русскими корнями.

В XVIII веке слово «соотечественник» употребляется пусть и в разных значениях, но достаточно единообразно по отношению как к иностранцам, так и к русским, причем вне зависимости от того, говорится о русских за границей или в России. В целом данное словоупотребление все еще соответствует приводимым в современных словарях толкованиям: это общность, основанная на месте рождения или этничности. Такое значение не исчезает, но к нему добавляются новые. Соотечественник — это носитель определенных прототипических свойств, которые выявляются, прежде всего, при сопоставлении с иностранцами. Появляется возможность «себя показать, на других посмотреть». По принципу инверсии формируется взгляд на себя, но как бы со стороны. Взгляд на других дополняется возможностью взглянуть на себя глазами другого.

Начавшиеся в XVIII веке традиционные для дворянства путешествия в Европу позволяют наполнить концептуальное ядро слова некоторыми суб-

станциональными смыслами: соотечественник воспринимается как носитель определенных норм поведения, которые становятся явными при сопоставлении с другими. При этом значительная часть соотечественников не только путешествуют, но и проживают в Европе. Широкое присутствие русских за границей приводит к появлению у слова новых смыслов, объясняемых смещением взгляда на себя. Пересечение границы формирует взгляд на *своих*, но уже оттуда и в сравнении не с *нами*, а с *ними*. Результирующий смысл оказывается амбивалентным. Расхожее motto «так приятно встретиться на чужбине с соотечественником», по Достоевскому, лишь в приводимом отрывке употребившего, а точнее, процитировавшего это слово, маскирует противоречивые чувства внешнего дружелюбия и подспудных вражды и боязни:

А меж тем, казалось бы, «так приятно встретиться на чужбине с соотечественником». Да и разговор-то всегда почти начинается с этой самой фразы; узнав, что вы русский, соотечественник непременно начнет: «Вы русский? как приятно встретиться на чужбине с соотечественником: вот я здесь тоже»... и тут сейчас же начинаются какие-нибудь откровенности, именно в самом дружественном и, так сказать, в братском тоне, приличном двум соотечественникам, обнявшимся на чужбине. Но не верьте тону: соотечественник хоть и улыбается, но уже смотрит на вас подозрительно, вы это видите из глаз его, из его сюсюкания и из нежной скандировки слов; он вас меряет, он уже непременно боится вас, он уже хочет лгать; да и не может он не смотреть на вас подозрительно и не лгать, именно потому, что вы тоже русский и он вас поневоле меряет с собой, а может быть, и потому, что вы действительно это заслужили... Одним словом, неискренность и враждебность растут с обеих сторон и — разговор вдруг обрывается и умолкает. Соотечественник от вас вдруг отвертывается. Он готов проговорить всё время с каким-нибудь немецким булочником, сидящим напротив, но только не с вами, и именно чтоб вы это заметили. Начав с такой дружбы, он прерывает с вами все сношения и отношения и грубо не замечает вас вовсе (Ф. М. Достоевский. Дневник писателя. 1876).

Слово «соотечественник» наполняется новыми оценочными смыслами, при этом — начиная уже с Карамзина — преобладают негативные коннотации. У Карамзина оценка *своих* еще подчинена внутренней оптике: отрицательные характеристики *наших* соотечественников за границей объясняются *их* нравами — тем, что *наши* подражают *им*:

Иногда и наши любезные соотечественники присоединяются к ним и вместо того, чтобы успевать в науках, успевают в шалостях (Н. М. Карамзин. Письма русского путешественника. 1793).

Безусловно, данные Корпуса отражают словоупотребление образованного и привилегированного, преимущественно европеизированного слоя российского общества, но именно оно формирует новую семантику. Значительное присутствие русских в Европе (во всяком случае, большинство из тех, чье словоупотребление, в отличие от респондентов Владимира Даля, сохрани-

лось, поскольку было зафиксировано в литературе и публицистике¹, приводит к необычному глубинному сдвигу. Если следовать чеканной формуле Георга Зиммеля, общество регулируется ключевым разграничением «Мы (свои) — Здесь» / «Они (чужие) — Там»; при этом возможны и ситуации «Они — здесь» (чужаки, инородцы) и «Мы — там» (диаспора, колония) (Зиммель, 2008). Безусловно, слово «соотечественники» этимологически и прототипически предназначено обслуживать именно это разграничение, выделяя тех, кто *мы* — *здесь*. При этом оно должно ассоциироваться с интегративными признаками *нашего* — это то, что нас объединяет. Взгляд на своих, но со стороны и среди чужих (за границей не только географической и политической, но и семиотической) резко меняет ракурс — *мы* оказывается тем, что отличает *нас* от *них*. Интегративный объединяющий признак заменяется на дизъюнктивный, отграничивающий. *Соотечественники* раздваиваются: в одном смысле это *мы* — *здесь*, в другом *мы* — *там*, причем возможны разнообразные наложения — все, кто не здесь, могут стать *они* (наши, но *бывшие соотечественники*, а потому уже не наши); и все, кто здесь, могут стать *мы* (не наши, но уже соотечественники, сограждане). После пересечения границы, когда *мы* оказываемся *там*, формируется взгляд на себя как на иностранца — описание нас, но с *их* точки зрения².

Соотечественник становится объектом, подлежащим некоторому этнографическому или культурологическому описанию, это некоторая уже скорее культурная, нежели этническая общность, противопоставленная европейцам³, это носитель определенных культурой норм поведения, которые становятся явными при сопоставлении с другими. Вследствие этого слово «соотечественник» наполняется оценочными смыслами, а поскольку во всех языках иностранцы, в особенности соседи, наделяются преимущественно отрицательными коннотациями, то та же судьба частично была уготована и для слова «соотечественник» в значении «русский за границей». Восприятие «наших» с точки зрения «местных», как правило, не сопровождается положительными эмоциями, почему и необходима мимикрия — скрытие «своего», подлаживание под «чужого»:

¹ Ср.: «Кому из всех нас русских (то есть читающих хоть журналы) Европа не известна вдвое лучше, чем Россия?» (Достоевский. Зимние заметки).

² Ср.: «Оказалось, что они, голодранцы, понимают так, что мы — иностранцы» (Александр Галич).

³ «Нет, я про нашу привилегированную и патентованную кучку теперь говорю. Ведь всё, решительно почти всё, что есть в нас развития, науки, искусства, гражданственности, человечности, всё, всё ведь это оттуда, из той же страны святых чудес! Ведь вся наша жизнь по европейским складам еще с самого первого детства сложилась. Неужели же кто-нибудь из нас мог устоять против этого влияния, призыва, давления? Как еще не переродились мы окончательно в европейцев? Что мы не переродились — с этим, я думаю, все согласится, одни с радостью, другие, разумеется, со злобою за то, что мы не доросли до перерождения» (Достоевский. Зимние заметки). Исчерпывающий обзор различных концептов *русского европейца* см. в: (Кантор, 2008).

За Прерау слышались первые звуки русского языка: это возвращавшиеся назад соотечественники решились, наконец, выдать свое инкогнито (Вас. И. Немирович-Данченко. Цари биржи. 1886).

Общее подданство и страна происхождения могут перестать восприниматься как главное разграничение между «своими» и «чужими»:

Так что очень часто для людей одного государства — люди другого государства ближе и нужнее, чем свои соотечественники, как это имеет место для рабочих, связанных с работодателями других народностей, для торговых людей и в особенности для ученых и художников (Л. Н. Толстой. Христианство и патриотизм. 1894).

«Свое», увиденное новым взглядом *оттуда*, приводит к тому, что у слова «соотечественник» появляется новое, пейоративное значение — как носителя неприемлемых характеристик:

Не поражает ли вас, что наши соотечественники пользуются не совсем деликатно своими сомнительными правами и несомненно безнравственностью? (П. П. Вяземский. 1887).

Возникает необходимость новой границы — отделяющей от соотечественников. Заграница — вот что может отделить *нас-там* от *мы-здесь*, с этой надеждой отправляется в Европу Гоголь (см. эпиграф к разделу), но и это может оказаться недостаточным. Согласно Салтыкову-Щедрину, мучения Тургенева были вызваны не только тяжелой болезнью, но и *назойливостью* (то есть попыткой преодолеть установленные им барьеры) *гулящих соотечественников*:

Конец Тургенева был поистине страдальческий. Помимо неслыханных физических мучений, более года не дававших ему ни отдыха, ни срока, он еще бесконечно терпел и от назойливости гулящих соотечественников (М. Е. Салтыков-Щедрин. И. С. Тургенев. 1883).

Заметим, что именно Салтыков-Щедрин, по данным НКРЯ, чаще всех из писателей XIX века употребляет слово «соотечественник»¹, причем преимущественно в пейоративном значении, тем самым закрепляя его новую семантику:

Мы, с своей стороны, покинули Эвиан и, переезжая на пароходе, рассуждали о том, как приятно встретить на чужбине соотечественника и какие быстрые успехи делает Россия, наглядно доказывая, что в качестве «гарсонов» сыны ее в грязь лицом не ударят (М. Е. Салтыков-Щедрин. Пошехонская старина. 1887—1889).

¹ Ср. данные НКРЯ по писателям этого периода: М. Е. Салтыков-Щедрин — 18 документов, 45 словоупотреблений (1,13% от общего числа); И. И. Лажечников — 6,39 (0,98%); П. К. Козлов — 5,38 (0,95%); Г. И. Успенский — 11,35 (0,88%); Н. А. Тучкова-Огарёва 1,27 (0,68%); Н. В. Гоголь 5,24 (0,60%).

(Заметим, что и в этом случае речь идет о представителе верхов — бывшем предводителе дворянства.)

Семантика *общности* доводится Салтыковым-Щедриным до злой пародии, причем деконструкции подвергается именно ее культурное и идеологическое ядро:

Хорошо и одному пообедать у Биньона или у Маньи, но вдвоем, втроем проштудировать приличествующий обеденный menu — куда лучше. В особенности слаще естся и пьется, живее чувствуются всякие скульптурности — в обществе соотечественников. Сердце сердцу весть подает. Никто так благовременно не щелкнет языком, никто так целесообразно не посмотрит на свет сквозь вино, так умно не вдохнет ноздрями, так сладостно не зажмурит глаза, так вкусно не захлебнется собственной слюною, как соотечественник. Обжоры и gourmets всех стран и национальностей проделывают все эти движения; но только соотечественник выполнит это так, что у земляка все нутро възграет. Все тут скажется: и писанная история, и устные предания, и педагогические особенности, и институт урядников, и внутренняя политика, и «не белы снеги»... (М. Е. Салтыков-Щедрин. За рубежом. 1880—1881).

Многие объясняют это явление отчасти легкостью и общительностью славянской природы, отчасти живою потребностью самооплевания, которая будто бы составляет основную черту россиян; но я, с своей стороны, думаю, что, помимо двух этих признаков, имеется еще и другая, более глубокая причина, заставляющая наших путешествующих соотечественников пребывать, так сказать, в непрерывном стыде (М. Е. Салтыков-Щедрин. Наша общественная жизнь. 1863—1864).

Люби отечество свое, люби! Служи ему собственным лицом, а не чрез посредство наемников; не процветай особо, но совместно с твоими соотечественниками, не утопай в бездельничестве и равнодушии, но стой грудью за други своя, жертвуй своими интересами, своею личностью, самоотвергайся! Ежели тебе жалко поступиться рублем, то поступишь хоть двугривенным (М. Е. Салтыков-Щедрин. Убежище Монрепо. 1878—1879).

3.5. Соотечественники: свои как чужие

Коллективность, связывающая нас, соотечественников, подвигает Салтыкова-Щедрина создать неологизм *сомерзавец*, что, видимо, мыслилось как синоним к *соотечественнику*:

...И мерзавцу в своем отечестве веселее, потому что он найдет там массу вполне однородных сомерзавцев, с которыми ему можно душу отвести; стало быть, дескать, и я: подберу подходящую компанию, и будем мы вкупе сомерзавствовать, а до прочего нам дела нет» (М. Е. Салтыков-Щедрин. Убежище Монрепо. 1882).

Щедринское словоупотребление, при всей его специфичности, отражало восприятие достаточно влиятельной в интеллектуальном отношении части общества, что знаменует глубокий раскол внутри него. От восприятия соотечественников как не обязательно *своих* (как у Л. Толстого) часть общества переходит к их характеристике в качестве не просто чужих, а *сомерзавцев*. Это есть разрушение ключевой для общества дихотомии *свой — чужой*, поскольку *свое* оказывается основанным на сугубо негативных *анти*-ценностях. *Чужое* (*не-правильное*) вбирается внутрь *своего*. Существой тогда социосемиотики, они могли бы предсказать грядущие социальные потрясения, вызванные неразрешимым конфликтом внутри *своих*. Развитием такого семантического разлома оказывается ситуация уже после 1917 года, когда возникает российская диаспора, причем соотечественниками оказываются *мы — там* (на чужбине). Оппозиция *мы — они* относится уже не к русским и европейцам, а к русским *там* (в эмиграции) и *здесь* (в России), но при этом возникает инверсия *чужбины* и *родины*: *родина* теперь *там*, а *чужбина* — *здесь*. Так, в знаменитой антисоветской речи Бунина *соотечественники* — это только те русские, кто находится в эмиграции, остальные, оставшиеся в России, перестают быть русскими:

Соотечественники... Мы эмигранты — слово «emigrer» к нам подходит как нельзя более. Мы в огромном большинстве своем не изгнанники, а именно эмигранты, то есть люди, добровольно покинувшие родину. Миссия же наша связана с причинами, в силу которых мы покинули ее. Эти причины, на первый взгляд, разнообразны, но в сущности сводятся к одному; к тому, что мы так или иначе не приняли жизни, воцарившейся с некоторых пор в России, были в том или ином несогласии, в той или иной борьбе с этой жизнью и, убедившись, что дальнейшее сопротивление наше грозит нам лишь бесплодной, бессмысленной гибелью, ушли на чужбину» (И. А. Бунин. Миссия русской эмиграции. 1924).

Это трагическое размежевание есть продолжение той же тенденции определять соотечественников не относительно оси *мы — здесь* (как в случае *отчизны*), а применительно к оси *мы — там* (что характерно для диаспоры). Отчизна заменяется чужбиной, семиотическая игра оппозициями в речи Бунина предстает как трагическая реальность. Русские путешественники XVIII—XIX веков в XX становятся эмигрантами: чужое пространство оказывается постоянным, отчизна закрыта непреодолимой границей, а живущие там, если следовать логике бунинской речи, — чужие. Парадоксальным и противоречивым образом смешиваются и заступают место друг друга *мы — они, здесь — там, свои — чужие*. Формируется определяющая и в настоящее время, в особенности после распада СССР, хотя и потерявшая трагический драматизм референциальная двойственность понятия *соотечественник* — оно распадается на собственно соотечественников (граждан России) и диаспоральных соотечественников за рубежом.

3.6. На Востоке: просто соотечественники

Завершая диахронический обзор, для полноты картины отметим, что соотечественники за границей встречаются не только в Европе, но и на Востоке, и не все из них — дворяне. Можно заметить, что в этом случае перестает действовать упомянутое выше явное или неявное сравнение *нас с ними*, европейцами. Семантика слова *соотечественники* упрощается. Как и вначале, она определяется только относительно *своего*, и вариации касаются того, что считать *своим*: место рождения, поведение или же подданство. Иван Бунин в рассказе-зарисовке «Соотечественник» описывает встреченного в тропиках:

Этот брянский мужик мальчишкой был привезен в Москву из деревни, состоял на побегушках при купеческом амбаре на Ильинке... Представьте же, как странно видеть этого мужика в тропиках, под экватором! Одетый во все белое, рослый, узловатый, огненно-рыжий, с голубой, веснушчатой кожей, бледный и энергично-возбужденный, даже просто шальной — от зноя, нервности, постоянного хмеля и деловитости, — с виду он не то швед, не то англичанин (И. А. Бунин. Соотечественник. 1916).

Определяющим для того, чтобы признать соотечественником этого провозвестника новых русских бизнесмена, оказывается его происхождение и циничная манера считать *всех идиотами*:

У него все идиоты. Он уже успел удивить гостя своей самоуверенностью, решительным и скептическим умом, деловитостью, огромным житейским опытом и несметными знакомствами с людьми самых разнообразных классов и положений. Кого ни назови из московских знаменитостей — купцов, администраторов, врачей, журналистов, — он всех знает, да хорошо знает и цену каждому из них. А какая у него осведомленность по части всяких закулисных тайн, редких карьер и темных историй! (И. А. Бунин. Соотечественник. 1916).

Подробно описывая своего собеседника, Бунин не указывает на его подданство, оно несущественно для его идентификации как соотечественника. Противоположная ситуация представлена у Н. Гумилева:

В Хараре у нас оказался даже соотечественник, русский подданный армянин Артём Иоханжан, живший в Париже, в Америке, в Египте и около двадцати лет живущий в Абиссинии (Н. С. Гумилев. Африканский дневник. 1913).

Очевидно, что упомянутый Артём Иоханжан (с которым Гумилев общается на французском) назван соотечественником вследствие его подданства. Такая формально-правовая общность весьма неустойчива и может меняться при пересечении границ:

Оказалось, татары — соотечественники казанцы, а жирный араб — маргеланец (выходец из Ферганской долины. — С. З.) <...> Соотечественники быстро знакомятся и в длинном пути чем могут друг другу помогают. <...>

— Пришлось вам визировать паспорта в Суэце?

Мои соотечественники переглянулись, хитро улыгнулись.

— Мы теперь турецко-подданные (Д. Ф. Соколов. Поездка в город Джедду // Исторический вестник. 1902).

В последних двух примерах можно увидеть достижение имперского понимания соотечественников — это понятие распространяется уже на всех российских подданных безотносительно к их этничности. Однако подобные случаи уникальны, притом в них нельзя не заметить определенной иронии над формально-правовым пониманием подобной общности.

3.7. Соотечественники — семантические типы и свойства

Уже при создании этого слова скрестились две линии: с одной стороны, старославянское и древнерусское отечество, понимаемое как место происхождения, с другой — послуживший образцом галлицизм *compatriote*. Эти два концепта формируют два новых прототипических значения: первое, «гражданское», собирательное и высокое, и второе, тяготеющее к этничности и обозначающее — если нет контекстуальных уточнений — русских. По мере усиления государственных институтов первое значение должно было стать преобладающим, что в определенной мере имело место к началу XIX века. Однако вплоть до настоящего времени следует говорить не о синтезе, а скорее о доходящей до энантиосемии разноголосице его значений. Кроме того, в словоупотреблении XIX века возникает новое значение — русские за рубежом. По принципу инверсии формируется взгляд на себя, но со стороны. Амбивалентным образом смешиваются и заступают место друг друга: *мы* — *они*, *здесь* — *там*, *свои* — *чужие*. Оказываются разделенными собирательное значение (объединяющее *нас*) и разграничительное (отделяющее от *них*). Слово наполняется новыми оценочными смыслами, при этом в некоторых дискурсивных практиках преобладают негативные коннотации. Возникают разнообразные гибридные *соотечественники*: *мы* — *там*, *они* — *здесь* и т. д. Гетерогенность семантики слова отражает коллизии внутри общества, что в XX веке обернулось его трагическим расколом.

Рассматривая ситуацию, отраженную в современном русском языке, следует оговорить, что здесь политическая хронология отличается от лингвистической, и современный русский язык охватывает период от Карамзина и Пушкина. Но вместе с тем на прежние наслаиваются новые смыслы — возникновение, а затем распад многонационального государства, СССР, породили дополнительные коллизии. Для полноты охвата уместно совместить два уровня анализа: макроанализ, когда предметом рассмотрения становится корпус словоупотреблений в целом, и микроанализ, когда выделяются отдельные словоупотребления и варианты значений.

Макроанализ данных словаря позволяет выделить несколько нетривиальных особенностей, если не сказать отклонений, этого слова, которые в целом сводятся к неконгруэнтности его значений применительно к различным употреблением. Главные из них: это 1) латентная индексальность; 2) несимметричность значений множественного и единственного числа; 3) различающаяся семантика при референции применительно к русским и не-русским. Во многих случаях эти три характеристики взаимосвязаны. Так, первая особенность заключается в том, что слово «соотечественник», грамматически будучи существительным, в своем значении содержит существенный индексальный компонент, характерный скорее для личных местоимений: это его зависимость от таких определяемых контекстных параметров, как *я, мы, говорящий*; оно выступает скрытым индексом. Индексами, или дейктическими единицами, называются слова, семантика которых не является фиксированной и определяется контекстом: кто, кому, где и когда говорит (например, такие слова, как *я, здесь, мы, сегодня, местный* и т. п.). Слово «соотечественник» подлжет контекстуальному уточнению, но при этом становится проявлением другой его особенности — значительно различаются употребление и семантика, когда слово «соотечественник» относится к русским или гражданам СССР либо к иностранцам или не-русским. В первом случае семантика слова гетерогенна, возникает сложное взаимодействие различных значений, ни одно из которых не является доминантным; во втором же семантика сводится к основному прототипическому ядру (указание на происхождение, причем, как правило, этническое). Словари скорее ориентируются именно на второй, более простой и привычный тип. Применительно к иностранцам или не-русским согражданам семантика достаточно однородна, оказывается адекватным вышеприведенное словарное толкование: уроженцы или граждане одной и той же страны. Конкретизация осуществляется либо посредством указания на говорящего (соотечественники — это его соотечественники), либо явствует из содержащегося в тексте пояснения. Подобное употребление стабильно и по существу не менялось с XVIII века:

...онъ сказалъ мнѣ о себѣ, что служилъ въ разныхъ войскахъ, въ нашихъ и своихъ, три раза раненъ турецкими пулями за насъ, и три раза — нашими за соотечественниковъ своихъ, Пруссаковъ (А. С. Шишков. Записки. 1780—1814).

— Никто, — отвечал учитель (француз. — С.З.), — меня он выписал из Москвы чрез одного из своих приятелей, коего повар, мой соотечественник, меня рекомендовал (А. С. Пушкин. Дубровский. 1833).

Все твои соотечественники — люди резкие. — Ты имеешь в виду израильтян? (Дина Рубина. Высокая вода венецианцев. 1999).

Наши соотечественники помогают своей родине, — говорит представитель армянского правительства (Известия. 2003. 02.11).

Что касается не-русских граждан России (россиян), то их соотечественниками, как и во времена Пушкина, оказываются не другие россияне, а граждане или уроженцы иных государств:

Я хочу поставить вопрос перед всеми народами Кавказа — абхазами, адыгейцами, кабардинцами, черкесами, абазинами, чеченцами, осетинами, карачаевцами, ногойцами, лезгинами, аварцами, лакцами, кумыками, перед всей мыслящей интеллигенцией Кавказа, чьи соотечественники не по своей воле оказались за пределами родины и ныне разбросаны по всему миру (Р. Гожба. От Кубани до Нила // Родина. 1994).

В Вене, в Российском центре науки и культуры, проходит пленарное заседание III съезда международной ассоциации татар стран Европейского союза «Альянс татар Европы». Мероприятие является уникальным событием в жизни соотечественников за рубежом, собравшим 53 представителя татарских диаспор из 16 стран Европы (URL: <http://tatar-congress.org/ru/yanalyklar/v-vene-prohodit-plenarnoe-zasedanie-iii-sezda-alyansa-tatar-evropy/> (дата обращения: 12.10.2019)).

При именовании же соотечественниками «россиян с Кавказа», нельзя не заметить иронию:

В основном, конечно, это были наши более смуглые соотечественники с предгорий Кавказа, но попадались среди них и вполне столичные парни (С. Есин. Стоящая в дверях. 1992).

Противительный союз «но» достаточно четко проводит границу между «смуглыми соотечественниками» и «вполне столичными парнями».

Применительно к русским действуют уже иные принципы семантизации. Говоря о том, что слово «соотечественник» является скрытым индексом, то есть лексической единицей, семантика которой определяется контекстом, следует уточнить: в русском языке во множественном числе оно обычно выступает неопределенным индексом. Ведь если в случае «я» однозначно указывается на того, кто говорит, то в случае «мы», во-первых, может варьироваться инклюзивное (мы = я + ты + они) и эксклюзивное (мы = я + ты) употребление случаев; во-вторых, не определены и его границы (мы — это находящиеся сейчас здесь или мы = я и все, кого я считаю «своими»). Если слово «соотечественник» семантизируется не через указание на некоторый индивид или говорящего, то связанная с «мы» неоднозначность переносится и на семантику слова. Можно заметить, что применительно к не-русским «соотечественник» употребляется как определенный индекс (поскольку это «их» или «его» соотечественник), тогда как по отношению к русским это слово может использоваться и как определенный индекс («мой соотечественник»), и как неопределенный («наши соотечественники»).

Если имеются в виду соотечественники-русские или выходцы из СССР, то в этом значении «соотечественник» в единственном числе применяется дос-

таточно редко, а если и употребляется, то с особым смысловым оттенком — речь в этом случае обычно идет о «бывших» соотечественниках или в тех специфических контекстах, когда быть соотечественником оказывается различительным, а не интегрирующим свойством. Применительно к русским (частично к гражданам СССР — это тексты уже после периода Советского Союза или принадлежащие к публицистике ностальгического характера) уточнение не требуется — под соотечественником полагается русский. Тем не менее достаточно частотно псевдоуточнение: «наш соотечественник (наши соотечественники)». Оно призвано не столько уточнить связь с говорящим, сколько подчеркнуть интегральный и, как мы увидим, главный признак — быть нашим, принадлежать к нашей общности. Именно поэтому частотность сочетания «наш соотечественник» оказывается наибольшей, а «наш» — это наиболее распространенный эпитет. Столь сильная связь между «наш» и «соотечественник» объясняется тем, что слово «соотечественник» является скрытым неопределенным индексом с его ориентацией на «мы», и потому носителями русского языка (преимущественно русскими) употребляется большей частью применительно к русским. Поэтому могут быть случаи, когда «наши» — это, как и в XIX веке, хоть и «мы», но тем не менее «не-свои» (также см. ниже). Поэтому столь отличными оказываются коннотации между, казалось бы, синонимичными «нашими» и определяемыми посредством «я» «моими»: в отличие от неопределенного индекса «мы», местоимение «я» — определенный индекс, указывающий всегда только на говорящего. По данным НКРЯ, «мои соотечественники» употребляются чаще — 62 случая, в основном в собирательном значении (для сравнения: «наши соотечественники» — 143, также преимущественно в собирательном значении). Более того, значительно различаются по частоте сочетание «мой соотечественник» и «мои соотечественники». Противореча общезыковой тенденции, единственное число используется намного реже. Сочетание «мой соотечественник» встретилось только 23 раза, причем почти всегда — как указание на конкретное лицо:

В Риме умер один из величайших художников нашего века, мой соотечественник (О. Кипренский. К. Г. Паустовский. 1936).

Путешествуя к востоку от Руси, один мой соотечественник видел чудовищ (Е. Водолазкин. Лавр. 2012).

Молодой человек, избранный ею, ее сокурсник — мой соотечественник, он русский (Л. Зорин. Медный закат. 2007).

Единственный встретившийся нам в Корпусе пример неопределенно-обобщенного употребления в единственном числе:

Мой соотечественник, земляк, родной, мой самый близкий, он же и самый далекий (В. В. Биbihин. Мир. 1995).

В силу особенностей, на которых в данном случае мы не останавливаемся, есть намеренное отклонение от основной схемы.

Указанное различие между *нашим* и *моим* соотечественниками соотносится и с другой особенностью этого слова: несимметричностью значений в единственном и множественном числе. Казалось бы, «соотечественники» — это множественное число от «соотечественник», то есть обозначает более чем одного соотечественника. Но статистика словоупотреблений, по данным НКРЯ, оказывается весьма необычной: принято, что немаркированные формы, такие как единственное число, встречаются значительно чаще, чем формы маркированные (множественное число), поскольку немаркированные формы в определенных позициях могут выражать оба значения, а маркированное употребляется только тогда, когда имеет смысл указать на количество предметов. Если же этого не требуется, то употребляется единственное число (например, слово «гражданин» может употребляться и в обобщенном значении, безотносительно к количеству). В случае же слова «соотечественник» преобладание множественного числа над единственным оказывается весьма существенным — почти в два раза. Приведем несколько сравнительных данных. Так, слово «русский» встречается в 9677 документах, 30 659 вхождений, тогда как «русские» — в 7392 документах, 24 979 вхождений. Обратная ситуация сигнализирует о семантической асимметрии значений множественного и единственного числа. Например, слово «гражданин» встречается в 2708 документах, имеет 5768 вхождений, тогда как «граждане» — в 3295 документах, 6151 вхождение. Но применительно к паре «соотечественник — соотечественники» преобладание формы множественного числа оказывается подавляющим. Так, в основном корпусе НКРЯ форма «соотечественники» представлена в 571 документе, дано 720 вхождений, тогда как для «соотечественник» найдено 324 документа, 391 вхождение. В газетном корпусе: «соотечественники» — 1347 документов, 1495 вхождений, «соотечественник» — 715 документов, 758 вхождений. Аналогичное соотношение наблюдается и применительно к косвенным формам.

Семантический анализ позволяет объяснить эту аномалию, поскольку являются два грамматически различающихся типа: а) обычная множественная форма от *соотечественник*₁, и множественное, как и полагается, обозначает: более чем один *соотечественник*₁; б) *pluralia tantum*, то собирательное значение слова *соотечественники*₂, которое не имеет коррелята в единственном числе, за счет чего и обеспечивается столь значительное преобладание форм множественного числа. Это раздвоение значения напоминает случай с чистой формой *pluralia tantum*: «сограждане» — это множество граждан в их единстве, почему и нет формы «согражданин». В случае «соотечественников» ситуация сложнее: значения единственного и множественного числа несимметричны, но различие оказывается незаметным, поскольку и первое, и второе значения выражены одним и тем же означаемым. К случаям употребления во множественном числе первого значения (*соотечественники*₁) добавляются не имеющие формы единственного числа *соотечественники*₂, что

и создает столь значительное преобладание формы множественного числа. Речь идет о формах одного и того же слова, но употребленного в настолько разных значениях, что они оказываются не взаимозаменяемыми. *Соотечественники*₂ — это не некоторое количество людей, каждый из которых есть соотечественник, а скорее собирательное понятие, некоторая целокупность, (соборность?), нечленимая на отдельные индивиды.

Подавляющее возобладание формы множественного числа соотносится и с такой особенностью, как несимметричность пары «наш соотечественник — мой соотечественник»: в обоих случаях можно говорить о противопоставлении определенного и неопределенно-обобщенного индексального значения.

Собирательное или обобщенное значение слова особенно ярко проявляется при его использовании как апеллятива (обращения). Показательно сочетание-обращение «дорогие соотечественники!» (при неуместности, если не комичности обращения «дорогой соотечественник»). Эта «высокая» форма используется при обращении лидеров государства к его гражданам в особо важных случаях и призвана подчеркнуть единство государства, ее лидера и народа. Как свидетельствует Национальный корпус русского языка, в буквальном смысле такое обращение используется крайне редко. В Корпусе приведены три таких примера: это обращение И. В. Сталина по случаю Победы в Великой Отечественной войне, новогоднее обращение М. С. Горбачева 1989 году (когда явным стал провал «перестройки») и В. В. Путина после трагических событий на Дубровке:

Поздравляю вас, мои дорогие соотечественники и соотечественницы, с Великой Победой, с успешным окончанием войны, с наступлением мира во всем мире! (И. В. Сталин. Обращение к народу 2 сентября 1945 года).

Дорогие товарищи, друзья, дорогие соотечественники! Впереди нас ждет большая, но и вдохновляющая работа на благо Отчизны, на благо мира (М. С. Горбачев. Новогоднее обращение к Советскому народу. 1989) // Труд. 1989. 01.01).

Дорогие соотечественники! В эти дни мы вместе пережили страшное испытание (Обращение Президента Российской Федерации В. В. Путина // Известия. 2002. 27.10).

Можно заметить, что обращение «Соотечественники!» (именно как апеллятив) выражает весьма специфическое значение: обращение к народу в целом. Поэтому, помимо глав государств, им могут воспользоваться и лидеры, призывающие к борьбе против «антинародной» власти: так начинается свою «антисоветскую» Парижскую речь Иван Бунин (16.02.1924), так начинается «Обращение Фронта национального спасения» в октябре 1993 года («Соотечественники! Наша Родина подвергается невиданному разгрому и поруганию»). Единство говорящего и адресата предполагается заданным, почему и его обоснование (например, через указание на этничность) не требуется и встречается только в особых случаях, например в ситуации «оправдания»:

Соотечественники, ведь у меня в жилах тоже русская кровь, как и у вас (Н.В. Гоголь. Ревизор).

Но, как часто бывает с подобными словами, несущими особую нагрузку, вследствие неуместного использования в обиходной речи (например, обращение к аудитории «дорогие соотечественники» со стороны руководителя среднего звена) оно может превратиться в штамп и стать элементом ироничного или даже пародийного употребления, что показывает подавляющее большинство представленных в Корпусе примеров:

И как не было в нашей жизни стоящего компьютера, так его и не будет, и как была на полках в магазинах пустота, так она и останется. Нет ничего другого, дорогие соотечественники (Л. Гольдин. За все приходится платить... // Горизонт. 1989).

Поздравляем вас, дорогие соотечественники и соотечественницы! В ваш дом только что вошла зажигательная межполовая игра «Русский харассмент» (Русский харассмент // Столица. 1997. 03.04).

Оставалось немного, дорогие соотечественники, развалить оборонную промышленность, армию, науку (В. Лебедев. Болит душа за родину // Жизнь национальностей. 2000. 29.09).

3.8. Соотечественники — новые «наши» за рубежом

Собирательную апеллятивную форму «соотечественники!», когда имеется в виду народ в целом, следует отличать от тех случаев, когда множественное число в самом деле выражает привычное «более чем один соотечественник» и в предложении выступает как подлежащее или дополнение. Можно выделить и третье значение — это этнические русские за рубежом:

Для России проблематика положения соотечественников остается в числе приоритетов как в отношениях с Латвией и Эстонией, так и в контактах с профильными международными организациями и ЕС (Комментарий Департамента информации и печати МИД России в связи с ситуацией с правами человека в Латвии и Эстонии // Дипломатический вестник. 2004).

При подобном употреблении обязательным оказывается некоторое соотношение с иностранцами — это в основном русские при сравнении с иностранцами либо русские (или россияне) за рубежом на фоне иностранцев. Это значение стало настолько употребительным, что даже не требует особых уточнений, хотя в ряде случаев это может привести к весьма двусмысленной в политическом отношении ситуации. Приведем характерный отзвук этой семантической разноголосицы:

Курировать его будет другой замглавы — возглавляющий внутривнутриполитическое управление Владислав Сурков, к числу полномочий которого как раз соотечественники и относятся (Е. Григорьева. Навстречу Родине. Администрация президента будет управлять диаспорой // Известия. 2002. 22.07).

Управление (sic!) диаспорой понимается как внутривнутриполитическая задача, но это преподносится как шаг навстречу Родине (что предполагает точку зрения извне России). В большинстве случаев, в отличие от «дорогих соотечественников», «просто» соотечественники, без каких-либо уточняющих слов — это некоторая скорее культурная, нежели этническая общность, противопоставленная «иностранцам», но при этом данное противопоставление оказывается актуальным вне России. Крайне редко можно встретить слово «соотечественники» применительно к проживающим или находящимся в России. Даже в примере из «Золотого тельца», хотя действие происходит в СССР, речь идет об оказавшемся среди иностранцев переводчике: «Третий, судя по одуряющему калошному запаху, исходившему от его резиновых сапогов, был соотечественник».

Возможная инверсия, как в случае: «Прилетайте скорее, Георгий Петрович! Соотечественники заждались! В особенности на Лубянке!» (Л. Филатов, И. Шевцов. Сукины дети. 1992) — не опровергает, а как раз демонстрирует актуальность этой оппозиции: речь идет об эмигрировавшем, то есть оказавшемся там вне России, изменнике, то есть о не-своём, относительно которого идентифицируются соотечественники здесь, на Лубянке.

Если налицо явное сопоставление с иностранцами, употребление слова распространяется и на россиян, понимаемых как граждан РФ. При этом обычно нейтрализуется такая существенная характеристика, как этничность или указание на местопребывание:

Наши соотечественники пропустили вперед только США (Петербургский «Час пик». 2003. 09.03).

...За тот же самый год иностранные туристы в течение 12 месяцев суммарно оставили в России всего \$10 млрд, а вот наши соотечественники в своих зарубежных тратах оказались втрое более щедрыми (Известия. 2014. 06.03).

Как и в XIX веке, если нет уточнений, то это существительное, скорее всего, означает «русский за рубежом», причем пародирующие примеры позволяют выпуклее показать его дополнительную семантику:

В Лос-Анджелесе, в шикарном отеле в Беверли-Хиллз поселился наш соотечественник, как их сейчас называют, новый русский... Тут ваш соотечественник, так сказать, кантрифеллоу, что-то на русском просит (А. Хайт. Монологи, миниатюры, воспоминания. 1991—2000).

...Как совместились, переплелись, пронизали друг дружку серьез и шутливость, история, подножный быт, гордый бритт и «пьяненькой» соотечественник, национальная психология и тюремная неотступная память? (С. Б. Рассадин. Книга прощаний. Воспоминания о друзьях и не только о них. 2004—2008).

Досадливо отодрав руку от орленной пуговицы, соотечественник засеменял к машине с посольским флажком (Б. Евсеев. Евстигней // Октябрь. 2010).

Говорливый соотечественник высоко парит, выше не летают (В. Маканин. Андеграунд, или Герой нашего времени. 1996—1997).

Тем не менее к поеданию черной икры в этот вечер были допущены лишь наши соотечественники (Ал. Певчев. Икра почти без правил // Известия. 2012. 05.03).

Соотечественники охотно вступали в разговоры с хорошенькими массажистками, спрашивали о порядках в отеле, интересовались, много ли девушки здесь зарабатывают (А. Маринина. Светлый лик смерти. 1996).

Впрочем, перемещение «оттуда» «сюда» приводит к снятию различий между «ими» и «нами» — оказавшись «здесь», иностранцы начинают вести себя так, как наши соотечественники:

Позже, когда Сандро вывел меня как-то на прием, я заметил, что и самые статусные, кормленые иностранцы бросаются к фуршетному столу даже проворнее, чем наши соотечественники, должно быть, думал я, в силу отсутствия комплексов и возможности вести себя как бог на душу положит, раз они — в России (Н. Климонтович. Последняя газета. 1997—1999).

Коннотации при таком словоупотреблении очевидны — это общее имя, характеризующее определенный тип человека («новый русский», но без подчеркнутой этнической афиллиации), носитель некоторых, в данном случае негативно оцениваемых культуры и моделей поведения. Как и во времена Достоевского, встречи с «соотечественниками» не очень желательны:

Если все чаще и чаще российский отдыхающий ищет гостиницу, чтоб русских там, кроме него, не было, то в Куршевеле (или «Куршевелино» — как его в шутку называют наши соотечественники) наоборот — хочется ощущать себя как бы дома, хоть и за границей (С. Шахиджанян. «Хорирусские песни» по-куршевельски // Комсомольская правда. 2013. 01.06).

Видимо, поэтому особо отмечается — как нечто необычное и достойное упоминания — «приличное» поведение соотечественников:

К слову, наши соотечественники, с которыми мы летели к месту назначения, показали себя хорошо воспитанными и организованными людьми (Т. Ганеев. Улыбка футбольной Бразилии // Известия. 2014. 17.06).

Как видим, слово «соотечественник» не только многозначно, но и амбивалентно. Сама его семантика определяется двояко. Если взять основную социосемантическую оппозицию «свое — чужое», то оно может быть определено и относительно «своего»: это «мы», разделяющие общие ценности, живущие или жившие в одном отечестве. Однако оно может быть определено и относительно «других» — иностранцев. В этом случае «наш» может оказать-

ся носителем не только позитивных, но и негативных характеристик. Происходит свойственное «высокой» лексике ее дезавуирование, своего рода «деконструкция». Так, если слово «русский» имеет свой коррелят-антипод в лице появившегося в 1990-е годы «нового русского», то слово «соотечественник» может совмещать оба эти полюса.

Примечательно, что основная характеристика нового значения «соотечественник вне России» — это ориентация не столько на национальную, государственную (в западном понимании — это одно и то же) или этническую идентичность, сколько именно на особый тип культуры:

А вот и наш соотечественник, Векслер Алекс, то есть бывший Саша: возрос в тиши мэрилендских пригородов. Там и разыграли ностальгические чувства к пушкинским далям: «По русской понимаю ни шиши» (В. Аксенов. Негатив положительного героя. 1996).

За подобными коннотациями можно увидеть новое проявление характерной для XIX века «раздвоенности» соотечественников в координатах глубинной дихотомии «мы — здесь» и «они — там». Возникают различные гибридные формы. Так, налицо различие в коннотациях, когда говорится о соотечественниках в России и соотечественниках за рубежом. Во втором случае соотечественники делятся на соотечественников-иностранцев (они там, но «наши») и россиян за рубежом (мы там, но «не-свои»). Негативные характеристики не распространяются на постоянно живущих русских, особенно на эмигрантов первой волны, — их «нашесть», «русскость» гармонирует с «их местным»:

Наши соотечественники всегда по-русски щедро делились знаниями и опытом с гражданами Парагвая, оставляя в их жизни благотворный след (Н. Гладышева. Уголок России в Парагвае (2003) // Спецназ России. 2003. 15.02).

Это те «соотечественники», которых приглашают на конгрессы в Кремль, — как правило, потомки первой волны эмиграции; их, в отличие от эмигрантов второй и третьей волн, не принято именовать «бывшими», отношение к которым достаточно часто лишено подобного пиетета. При этом «культурная ориентация» во многом определяется политически, в первую очередь — лояльностью к государственной политике России:

Если человек независимо от его национальной принадлежности ассоциирует себя (по культурным и духовным позициям) с исторической родиной — Россией, то он, бесспорно, соотечественник (С. Попова. Помним, но не ждем. Между соотечественником и гражданином большая разница // Известия. 2001. 05.10).

«Часть из них — российские соотечественники, которые являются гражданами Бельгии, Франции, Польши, Латвии, Израиля», — сообщил вчера президент ассоциации «Европейское русское сообщество» Сергей Петросов (Референдум о судьбе Крыма пройдет почти без наблюдателей // РБК Дейли. 2014. 14.03).

Но «наши» могут быть и «чужими» — в зависимости от занимаемой позиции, а этничность и гражданство становятся несущественными, политический подтекст часто выходит на первое место:

А сало русское едят! Нам стыдно, что вы наши соотечественники! Лакеи империализма, убирайтесь из России! (Л. Филатов, И. Шевцов. Сукины дети. 1992).

...Они шли мимо меня в дорогих пальто — все как один похожие на Ходорковского, только в два раз упитаннее, — и брезгливо оттопыривали губу, глядя на то, как на противоположной стороне Бродвея пререкались с полицией настоящие американцы. Это шли наши. В смысле, наши соотечественники, которые показывали полисменам пропуска с названиями самых известных в мире финансовых корпораций типа «Голдман Сакс» или «Морган Стэнли»» (Г. Сапожникова. «Захвати Уолл-стрит» — это шоу «За стеклом» по-американски // Комсомольская правда. 2011. 05.12).

«Террористы», если вы не поняли, — это наши соотечественники-добровольцы (О. Бондаренко. Безоблачное небо над Донецком // Известия. 2014).

Среди политических экстремистов Израиля, особенно левого толка, как всегда и везде, преобладают наши бывшие еврейские соотечественники (И. Губерман. «Русское» гетто в Израиле // Интернет-альманах «Лебедь». 2003. 26.10).

По-разному оцениваются «бывшие соотечественники» по СССР внутри России, в этом случае они обычно «соотечественники» только в публицистических идеологизированных дискурсах. Но за пределами страны, когда актуализируется третье значение, «бывшие советские» также оказываются соотечественниками:

Его очень часто просят прочесть на моих выступлениях наши бывшие соотечественники, разбросанные сейчас по всему земному шару — и в Израиле, и в США, и в Австралии, и в Германии... Впрочем, я непозволительно оговорился — соотечественники не бывают «бывшими» (Е. Евтушенко. Волчий паспорт. 1999).

Чувствовалось, что мои бывшие соотечественники, ошарашенные местной сексуальной свободой, метались в клетке своих комсомольских предпочтений... (Д. Рубина. Наш китайский бизнес. 1999).

Иногда выезжаю на заработки в другие земли, где бывшие мои соотечественники и одноязычники еще жаждут слышать русскую речь (Д. Рубина. Последний кабан из лесов Понтеведра. 1999).

— Кто называет? — В газетах пишут — «наши зарубежные соотечественники». А также — лица, в силу многих причин оказавшиеся за рубежом (речь идет об эмигрировавшем еврее. — С.З.) (С. Довлатов. Встретились, поговорили. 1988).

Наши соотечественники по бывшему Советскому Союзу им остро нужны (М. Колеров, Е. Гонтмахер. Государство не должно светиться // Отечественные записки. 2003).

Психологически наши народы давно готовы к объединению, ведь СССР распался не так давно, многие еще помнят времена, когда для нас не существовало ни белорусов, ни украинцев, ни других национальностей — все мы были просто соотечественники, граждане Союза (Вы чего от союза с Белоруссией ждете? // Дело. 2002. 26.05).

Подобное «высокое» употребление характерно скорее для публицистического или политического дискурса. Здесь очевидно стремление придать семантике слова некоторое идеологическое содержание. «Общность» оказывается основанной на принадлежности к тому, что получило название «Русский мир»:

Недаром же существует прекрасное слово «соотечественник». Русский мир объединяет людей, имеющих общее Отечество (В. Якунин, С. Антоненко. Диалог цивилизации — это диалог между личностями // Родина. 2008).

Само понятие «Русский мир», лишенное привязки к гражданству, политическим границам и этничности, позволяет выделить некоторую идеальную общность: «наши», но не за рубежом, а в претендующем на универсальность мире, в виртуальной общности. Это отечество, в котором нет ни эллина, ни иудея, оно конституируется лояльностью к Российской империи, СССР и их правопреемнице Российской Федерации, и в этом идеальном универсуме могут жить очищенные от негативных коннотаций семантические потомки далеко не всегда симпатичных *соотечественников*₃ (третьего из основных значений этого слова).

3.9. Юридическое определение понятия «соотечественник»

Особый интерес представляет сопоставление общезыковой семантики слова с делающими его термином юридическими дефинициями. Существующие словари не отражают новые политические реалии, которые представлены в современном употреблении и понимании слова «соотечественник». Семантическая гетерогенность этого понятия находит свое выражение и в концептуальной неопределенности при юридическом его оформлении, поэтому попытки практической инструментализации понятия ограничиваются декларациями. В законодательных актах, а еще более — в дискуссиях относительно необходимых поправок к ним возникает осцилляция между «высоким», политическим «соотечественником» (гражданином СССР или потомком поданных Российской империи) и его виртуальным аналогом, представителем Русского мира, с одной стороны, и «бытовым», тяготеющим к этничности

пониманием соотечественников как скорее соплеменников, нежели сограждан — с другой. Подобная осцилляция генерирует и гибридные случаи: соотечественники как русские за рубежом, но не граждане России; русские в России, соотечественники, но не-граждане (мигранты); граждане России, но не соотечественники («хачи»); граждане России, но постоянно проживающие на Западе («новые русские», «беглые олигархи»). Попытки учесть в законодательстве разграничительные линии между «мы» и «они», «своими» и «чужими» посредством ссылок на язык и культуру, а также «свободного выбора в пользу духовной и правовой связи с РФ» оказываются слишком декларативными, чтобы получить дальнейшее правовое операциональное оформление в законах о гражданстве и связанных с ним.

Первая попытка определить соотечественников, проживающих вне России, носила четкий политико-правовой характер: Россия как преемница Российской империи и СССР признает соотечественниками всех, кто прямым образом заявит об этом. В публичном дискурсе еще жив СССР, поэтому понятие соотечественников переносится на всех его граждан (вспомним Е. Евтушенко: «соотечественников бывших не бывает»). Быть или не быть российским соотечественником — решает сам индивид, а не государство или общество, причем это — посредством указания на «связь с субъектом РФ» — относится ко всем проживающим в России этносам: «Волеизъявление о принадлежности к российским соотечественникам — исключительное право любого человека, являющегося выходцем из Союза ССР и России или его прямым потомком, но не являющегося гражданином Российской Федерации»¹.

Положения Декларации в целом были сохранены и конкретизированы уже в законе РФ «О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом» (24.05.1999). При этом указанная нами ранее многозначность рассматриваемого понятия куда полнее, нежели в словарях, отразилась в правовых документах, где выделяется несколько типов соотечественников. Опережая лексикографов, законодатель выделил три их типа:

«1. Соотечественниками являются лица, родившиеся в одном государстве, проживающие либо проживавшие в нем и обладающие признаками общности языка, истории, культурного наследия, традиций и обычаев, а также потомки указанных лиц по прямой нисходящей линии.

2. Соотечественниками за рубежом (далее — соотечественники) являются граждане Российской Федерации, постоянно проживающие за пределами территории Российской Федерации.

3. Соотечественниками также признаются лица и их потомки, проживающие за пределами территории Российской Федерации и относящиеся, как правило, к народам, исторически проживающим на территории Российской

¹ Декларация о поддержке российской диаспоры и о покровительстве российским соотечественникам от 8 декабря 1995 года. URL: <http://www.pravo.gov.ru/proxy/ips/?doc> (дата обращения: 27.03.2022).

Федерации, а также сделавшие свободный выбор в пользу духовной, культурной и правовой связи с Российской Федерацией лица, чьи родственники по прямой восходящей линии ранее проживали на территории Российской Федерации, в том числе: лица, состоявшие в гражданстве СССР, проживающие в государствах, входивших в состав СССР, получившие гражданство этих государств или ставшие лицами без гражданства; выходцы (эмигранты) из Российского государства, Российской республики, РСФСР, СССР и Российской Федерации, имевшие соответствующую гражданскую принадлежность и ставшие гражданами иностранного государства или лицами без гражданства»¹.

Как видим, законодатель принял наиболее широкое понимание, в соответствии с которым нет бывших соотечественников: это не только граждане одной страны, но и их потомки. Определяющими характеристиками оказываются не этничность или гражданство, а «общность языка, истории, культурного наследия, традиций и обычаев». Понятие гражданства появляется во второй статье, причем соотечественник-гражданин может не быть соотечественником в том смысле, в каком это определяется в первой статье. Продолжение второй статьи уже связано не с этническими характеристиками, а с выбором индивида: это лица, сделавшие свободный выбор в пользу духовной, культурной и правовой связи с Российской Федерацией. В законе оказываются определяющими такие характеристики: 1) проживание на территории России, РСФСР, Российской империи; 2) прямое родство с теми, кто проживал или проживает на этой территории; 3) гражданство РФ и такие вводимые законодателем понятия, как: 4) «общность языка, истории, культурного наследия, традиций и обычаев» и 5) «выбор в пользу духовной, культурной и правовой связи с Российской Федерацией». Разнородность этих характеристик отражает сложность и неоднозначность возникшей после распада СССР ситуации. Принадлежность к русскому этносу в законе никак не отмечена, что в целом соответствует принятой международной практике (указание в юридических документах национальной, этнической, расовой или религиозной принадлежности может рассматриваться как проявление дискриминации). Вместе с тем пропадает и имевшееся в Декларации 1996 года прямое указание на связь гражданина с субъектом РФ. Не является ограничением и гражданство другого государства. Однако, как свидетельствуют данные социологов, в отличие от россиян пожилого возраста, новое поколение россиян уже к 2006 году перестало относить к соотечественникам всех выходцев из СССР — ими считались исключительно проживающие за рубежом этнические русские (см.: (Бараш, 2011, с. 18)). Это создает дополнительные несоответствия между декларативными формулировками Закона и доминирующими

¹ О государственной политике Российской Федерации в отношении соотечественников за рубежом : закон РФ от 24.05.1995 г. URL: <http://www.pravo.gov.ru/proxy/ips/?doc> (дата обращения: 27.03.2022).

в обществе представлениями, что делает попытки законодателей скорректировать его и сделать возможности для его имплементации на практике весьма проблематичными.

Несколько отклоняясь, обратим внимание на важность вопроса о конгруэнтности между термином «соотечественники за рубежом» и используемым в международном праве понятием «меньшинство». Прояснение этого вопроса крайне важно применительно к защите прав соотечественников за рубежом, в частности лингвистических прав на использование родного языка. Акцентирование культурной или языковой общности, а также свободного выбора индивида соответствует международной практике определения того, кого считать национальным меньшинством в свете положений Рамочной конвенции по защите прав национальных меньшинств. Между тем применительно к соотечественникам такие права в международном праве отсутствуют, как и сам термин.

С учетом сказанного защита прав соотечественников за рубежом может пониматься как защита не только собственных граждан, но и тех языковых, национальных и этнических меньшинств, которые, если следовать формулировкам Закона, обладают признаками общности языка, истории, культурного наследия, традиций и обычаев, причем это может относиться не только к русским, но и ко всем народам, исторически проживающим на территории Российской Федерации. Это, однако, потребовало бы отказа от самого термина «соотечественники» применительно к гражданам иных государств, что, в свою очередь, вошло бы в резкое противоречие с концептуальной основой отраженного в этом слове восприятия своего и чужого (меньшинство определяется по отношению к большинству чужого этноса в государстве, соотечественник — по отношению к своему роду и отечеству).

Семантика и употребление слова «соотечественник» в русском языке характеризуется рядом нетривиальных особенностей. Анализ данных НКРЯ показывает, что можно выделить три основных прототипических значения: «бытовое» этническое, «высокое» гражданское и противопоставляющее «свое» «чужому» (*наши* в противоположность *им* — тем, кто не *здесь*, иностранцам). Оказываются разделенными собирательное значение (объединяющее *нас*) и разграничительное (отделяющее от *них*). Возникают разнообразные гибридные *соотечественники*: *мы — там, они — здесь* и т. д.; имеет место не всегда осознаваемая осцилляция между тремя прототипическими значениями — от докарамзинского понимания соотечественника как соплеменника до выработанного в XVIII веке согражданина, к которому добавляется третье, диаспоральное понимание. Уже в XIX веке слово приобретает негативные коннотации, свидетельствующие о расколе внутри социума. Драматические события XX века, распад Российской империи, а затем СССР порождают дополнительные коллизии и амбивалентность при определении *сво-*

его и *чужого*, что ослабляет потенциал гражданско-правового понимания термина «соотечественник». Инструмент самоописания и конституирующий государство концепт сам оказывается амбивалентным, гетерогенность семантики становится отражением самосознания и существующих линий разлома, в частности выделения «разных» соотечественников. Подтверждением этому служит декларативный характер юридических определений: несмотря на многочисленные попытки уточнить понятие, нет возможности отделить «соотечественников в кавычках» от «настоящих соотечественников» (терминология вышеупомянутого Нилова). Колебания законодателей, как явствует из данных Корпуса, отражает глас народа: «разные» соотечественники могут вызывать противоречивые чувства, от любви до ненависти:

А пока — удачи вам, родные, любимые, ненавистные, замечательные соотечественники (С. Довлатов. Марш одиноких. 1982).

Глава 4

ИДЕНТИЧНОСТЬ И САМОЗВАНСТВО: ПУШКИНСКИЙ УРОК

Что в имени тебе моем?

А. С. Пушкин. *Что в имени тебе моем...*

4.1. «Я» как «другой», «другой» как «я»: семиотика преобразования

Каким образом посредством речевых актов происходит преобразование «себя» в «другого»? Ранее, рассматривая интерпретации «я» поэтического текста в свете идеи Эмиля Бенвениста (Бенвенист, 1974) и Поля Рикера (Ricoeur, 1976) о присвоении языка и текста посредством местоимения «я», мы продемонстрировали, каким образом говорящий, произносящий чужое высказывание от своего имени, становится метафорой *первосказавшего* (Золян, 1988а, 1988б). Подобно тому, как посредством местоимения «я» я-говорящий присваивает язык (по Бенвенисту), может быть присвоен также и текст, говорящий обо мне и повествующий, кем бы я был в поэтическом мире текста. Присваивая высказывание, говорящий присваивает и судьбу. Разумеется, это не биографическая судьба, а лингвопоэтическая, конструируемая языковыми средствами и прожитая в поэтическом мире текста. Повторяя от первого лица высказывание, уже сказанное до него, я-читатель совершает межмировое путешествие: из «своего» актуального мира перемещаясь в мир, где занимает место говорящего — будь то реальный поэт, лирический герой или же персонаж. Согласно Полю Рикеру, в первую очередь присвоению подлечит значение самого текста. Значение текста есть некая сила, благодаря которой открывается мир, создаваемый референцией текста. Присвоение в таком смысле — это, согласно П. Рикеру, не род владения, а только новая самопроекция себя в мир, это расширение горизонта бытия и новый способ существования в мире. Возможно, эту семантическую операцию имел в виду Пушкин, описывая «присвоение» Татьяной «чужого» ментального состояния:

Татьяна в тишине лесов
Одна с опасной книгой бродит,
Она в ней ищет и находит
Свой тайный жар, свои мечты,
Плоды сердечной полноты,
Вздыхает и, себе присвоя
Чужой восторг, чужую грусть,
В забвеньи шепчет наизусть
Письмо для милого героя...

Евгений Онегин, 3, X

Пушкин описывает ход подобного преобразования: в чужом тексте Татьяна *ищет и находит свой тайный жар, свои мечты и, присвоив чужой восторг, чужую грусть*, то ли создает, то ли воспроизводит (*шепчет наизусть*) собственный текст. Рассогласованность и онтологическое различие этих миров — непреодолимая граница между миром, где происходит речевой акт (это актуальный мир читателя), и миром, который присваивается (мир автора-первосказавшего). Что происходит, когда эта граница преодолевается или исчезает? У Пушкина мы находим многочисленные примеры подобных межмировых перемещений. С одной стороны, это своего рода «словесная магия», как назвал подобный прием применительно к «Дон-Кихоту» Борхес: взаимопроницаемость миров возможна благодаря тому, что некоторый текст, созданный в художественном мире (письмо Татьяны, стихи Ленского), продолжает существовать в актуальном мире, а индивиды, существующие в актуальном мире (реальный автор — Пушкин, его друзья Вяземский, Якушкин и др.), перемещаются в поэтический мир «Евгения Онегина» (ср.: «к ней (Татьяне. — С. 3.) как-то Вяземский подсел» и подобные случаи).

Эту схему Пушкин прилагает и к самому себе: так, в черновом отрывке, а по сути, в сжатой новелле «Когда б я был царь», поэт Пушкин становится персонажем, а Пушкин-автор отрывка становится Александром I и ссылает поэта-Пушкина в Сибирь, где тот напишет «сибирские» поэмы.

В приведенной выше цитате также происходит пересечение онтологических областей: «присвоив» чужие страсти, Татьяна пишет письмо уже в «своем» мире, мире романа «Евгений Онегин», а это письмо потом попадает к реальному Пушкину («письмо Татьяны предо мною»). Однако это — семиотические операции, они не предполагают изменения физической реальности. Татьяна Ларина не перестает быть Татьяной Лариной, пусть и *присвоив* чужие чувства и слова: «Воображаясь героиней / Своих возлюбленных творцов, / Кларисой, Юлией, Дельфиной, / Татьяна в тишине лесов / Одна с опасной книгой бродит» (Евгений Онегин, 3, X). Между тем магическая функция языка, в отличие от поэтической, ориентирована не на создание семиотических воображаемых миров, а на преобразование актуального.

В этой связи рассмотрим несколько иной аспект того, что можно назвать модальной поэтикой Пушкина: вопрос присвоения имени и права говорить от имени того, чье имя присваивается. Что происходит, когда это *присвоение* чужой идентичности посредством присвоения имени происходит не в воображаемом, а в актуальном мире? Присвоение имени влечет присвоение чужой судьбы и отказ от собственной (это позволит отличить рассмотренные случаи от таких «фейковых» присвоений имени, как псевдоним, шпионаж, уголовщина и прочие ситуации, когда есть необходимость выдать себя за другого, но не стать другим, хотя, конечно, возможны и промежуточные случаи). Таким образом, за чужим именем должна стоять *судьба говорящего*, то есть некоторое единство нарративных и перформативных характеристик и функций. Подобными случаями присвоения судьбы будут, с одной стороны, безумие, а с другой — самозванство. Как пример первого приведем новеллу Гофмана об

отшельнике Серапионе: «Ум его был вполне проникнут мыслью, что он пустынный Серапион, удалившийся при императоре Деции в Фиваидскую пустыню и затем принявший мученическую смерть в Александрии» (Гофман, 1994, с. 55). Поскольку герой тем не менее жив, то на вопрос: «*Вы утверждаете, что вы тот самый Серапион, который погиб столь ужасным образом несколько веков тому назад?*» — граф отвечает:

— Вы можете, — продолжал спокойным голосом Серапион, — находить это невероятным, и я сам подтверждаю, что для того, кто не привык видеть далее своего носа, подобная вещь звучит странным образом, но между тем это именно так! Всемогущий Бог дозволил мне счастливо перенести мое мученичество, и его Святой Промысел судил мне еще долго и тихо жить в этой Фиваидской пустыне. Сильная головная боль и судороги в членах, случающиеся со мной иногда, остались во мне единственным воспоминанием претерпелых мук (пер. А. Соколовского) (Там же, с. 57).

Как видим, граф, взяв имя и биографию давно уже не существующего отшельника, «возрождает» его для новой жизни, сохранив тем не менее из прежней *боль и судороги*. Однако поскольку окружающие не считают присвоившего имя Серапиона воскресшим мучеником, то его воспринимают как безумца. «Новый мир», если и выстраивается вокруг имени «Серапион», то только в воображении графа: южно-немецкий лесок превращается в Фиваидскую пустыню, но только для него. Некоторое подобие такого преобразования можно увидеть и в безумии Павла из «Уединенного домика на Васильевском»¹.

Другой формой преодоления границы между актуальным и воображаемым оказывается самозванство. Обращение Пушкина к Пугачеву, а до этого — к Лжедмитрию свидетельствует об интересе поэта к этому явлению. Безусловно, самозванство предполагает определенный набор идеологических и политических условий, и Пушкин достаточно полно воспроизводит их². Однако

¹ «Он отрастил себе бороду и волосы, не выходил по три месяца из кабинета, большую часть приказаний отдавал письменно, и то еще, когда положат на его стол бумагу к подписанию, случалось, что он вместо своего имени возвратит ее с чужою, странною подписью» (Пушкин, 1979, с. 372).

² Ср.: «Политический самозванец — человек, присваивающий имя или также статус лица, имеющего возможность осуществлять верховную власть. Эта практика играет особую роль в режимах абсолютистской монархии, отчасти — других деспотических режимах, позволяя консолидировать, мобилизовать и направить конкретные политические и социальные силы, группы и ресурсы. Политическое самозванство предполагает два условия, обеспечивающие мобилизационный потенциал: во-первых, кризис легитимности (недоверие к действующей власти, утрата личного авторитета властителя, нарушение традиционных правил, норм, снижение эффективности, неспособность справиться с вызовами) и, во-вторых, личностные качества и мотивацию самозванца. Обычно оно порождается «смутой» в обществе, вызванной кризисом легитимности власти, протестом против существующего (несправедливого в глазах протестующих) порядка, защитой традиций, подкрепляемых выдвижением стремящихся

мы рассмотрим исключительно семантические и прагматические характеристики, связанные с особым типом употребления имени собственного. Пушкин в поэтической форме ставит проблемы, которые стали одними из важнейших для аналитической философии XX века (ср. с концепциями имени собственного Б. Рассела, С. Крипке, Я. Хинтикки, Д. Льюиза и др.). Но прежде всего обратимся к одному редко упоминаемому замечанию Витгенштейна, его не совсем понятному разграничению между *носителем* имени и его *значением*:

Обсудим прежде всего такой момент данного аргумента: слово не имеет значения, если ему ничего не соответствует. Важно отметить, что слово «значение» употребляется в противоречии с нормами языка, если им обозначают вещь, «соответствующую» данному слову. То есть значение имени смешивают с носителем имени. Когда умирает господин N, то говорят, что умирает носитель данного имени, но не его значение. Ведь говорить так было бы бессмысленно, ибо, утратив имя свое значение, не имело бы смысла говорить «господин N умер» (Витгенштейн, 2003, с. 248).

Пример самозванства неожиданным образом позволяет понять как мысль Витгенштейна, так и семантическую природу самозванства. Так, носитель имени, царевич Дмитрий, был убит, но значение имени убить невозможно: такая операция невыполнима ввиду ее противоречивости или бессмысленности. Другое дело, что значение для своей актуализации требует носителя, и таковым оказывается не только означающее, но и референт. Имя «Дмитрий» выступает как «знаконоситель» — в буквальном смысле, *Sign vehicle*, как в классической схеме семиозиса Чарльза Морриса. Тем самым *Sign vehicle* — знаконосителем, означающим — может быть не только последовательность звуков или букв, но и индивид, ставший означающим для значения имени¹.

Пушкин интуитивно идентифицировал те проблемы, которые возникли в аналитической философии имени второй половины XX века: в пользу такого предположения говорит то, что он последовательно создает контексты, в которых как бы тестируются приемлемость или неприемлемость не-должного («еретического») употребления имени собственного: при каких условиях персонажи отказываются от канонического именованья и прибегают к «еретиче-

к самореализации амбициозных лидеров. Типичным примером такой ситуации является обрыв правящей монархической династии» (Тульчинский, 2020а, с. 628). Анализу идеологических и политических аспектов самозванства в России, в особенности событиям Смутного времени, посвящены многочисленные исследования (Чистов, 1966; Скрынников, 1990; Успенский, 1994; Тульчинский, 1996; Арканникова, 2009); ряд статей в сборнике (Самозванцы..., 2010). В затрагиваемом нами аспекте оно рассматривается только в (Смирнов, 2004).

¹ Заметим, что Витгенштейн использует не *vehicle*, а словосочетание: *bearer of the name*, что естественно, поскольку в данном контексте речь идет о человеке, а не о знаке: «That is to confound the meaning of a name with the bearer of the name. When Mr. N.N. dies, one says that the bearer of the name dies, not that the meaning dies» (Wittgenstein, 2009, p. 24).

ской». Заметим, что это относится только к имени «Дмитрий» и сложившейся вокруг него ситуации — во всех остальных случаях имеется «каноническое» употребление имени. Рассмотрение этих условий значительно дополняет существующие теории имени, хотя следует иметь в виду то, что что самозванство есть отклоняющийся случай, но который, как и другие отклоняющиеся случаи¹, должны быть адекватно учтены в общей теории.

4.2. «Я» как «не-я» — «Когда б я был царь»

Пушкинский черновой фрагмент «Когда б я был царь» (публикаторами ему приписано заглавие «Воображаемый разговор с Александром I») важен и в биографическом аспекте — он предельно ясно отражает отношения между молодым Пушкиным и властью (Александром I), как это воспринималось самим Пушкиным для прояснения некоторых эпизодов южной ссылки поэта (отношения с Инзовым, Воронцовыми т. д.). Вместе с тем фрагмент в сгущенном виде представляет принципы поэтики Пушкина, которые позднее воплотились, в первую очередь, в его прозаических произведениях. Это — принимающая различные формы игра модальностями, делающая взаимопроницаемыми действительное и воображаемое. Подобная особенность характерна для творчества Пушкина в целом, о чем в различной связи неоднократно писал Ю. М. Лотман. Систему подобных средств мы предлагаем рассматривать как особую поэтику модальности. При подобном подходе на основе внутритекстового анализа и сопоставления с другими произведениями Пушкина мы предлагаем интерпретировать этот фрагмент не как черновой отрывок, а как новеллу, текстологическая двусмысленность которой также является художественным приемом. Здесь можно обнаружить тот же принцип, что и в ряде произведений Пушкина: это превращение персонажа в автора и автора в персонажа и читателя. Динамика сюжета, обычно создаваемая межсобытийными связями, в данном случае создается изменениями модальных отношений — отношений межмировой достижимости, перехода из одного мира в другой, из одного времени в другое, из одного состояния в другое (сон — явь), из одной пропозициональной установки — в другую (придумать, прочитывать, вспомнить и т. д.).

¹ Упомянем о существовавшей в архаичном и средневековом обществе многоименности, актуальной и во времена Годунова, у которого было два имени: одно в миру (Борис) и одно в монастыре (Боголеп. Это еще в эпоху Карамзина, а значит, и Пушкина, «хотя [многоименность] и сделалась уже явлением скорее периферийным, но еще оставалась в русской повседневной жизни чем-то понятным, привычным и естественным, своего рода знакомой приметой уходящей эпохи» (Литвина, Успенский, 2020а, с. 201); см. также (Литвина, Успенский, 2020б). Многоименность регулировалась переходами от одного мира к другому, например при пострижении в монахи и т. п.; каждое имя соответствовало особому статусу его носителя (см.: (Успенский, 1996)). Однако у Пушкина это явление никак не отражено, почему и нет смысла вовлекать его в рассмотрение.

Черновик написан от имени царя, поэтому его реальный автор (Пушкин) оказывается персонажем. Когда б я был царь, то позвал бы Александра Пушкина и сказал ему: «Александр Сергеевич, вы прекрасно сочиняете стихи». Александр Пушкин поклонился бы мне с некоторым скромным замешательством, а я бы продолжал. Но в вымышленном мире, где Пушкин стал царем, другой Пушкин все еще остается поэтом, который рассказывает о реальных эпизодах своей биографии. Во время этого разговора Пушкин, дав требуемые объяснения, демонстрирует свое уважение к Его Величеству и надеется на его великодушие. Александр собирался простить поэта. Но предложения, соответствующие этой возможности, оказались перечеркнуты — вместо этого была создана противоположная версия (впрочем, также перечеркнутая):

Но тут бы Пушкин (перечеркнуто изначально написанное «Я». — С. 3.) разгорячился и наговорил мне много лишнего, я бы рассердился и сослал его в Сибирь, где бы он написал поэму «Ермак» или «Кочум», разными размерами с рифмами (А. С. Пушкин. Воображаемый разговор с Александром I).

Единственная разница между этим вымышленным и реальным мирами заключалась в том, что Пушкина в воображаемом мире царь отправит теперь уже в Сибирь (а не на Кавказ), и там он будет писать стихи не на кавказские (что он и делал в действительности), а на сибирские темы... Тем не менее вымышленная беседа оказалась близка к предсказанию. История делает неожиданный шаг — в соответствии с утверждением Витгенштейна: «То, что можно описать, тоже может случиться». Вскоре после сделанной Пушкиным записи Александр I скончался, а новый царь Николай I послал жандармов, чтобы те срочно доставили Пушкина к нему для личной беседы. Поэт был в неведении — куда и зачем его везут. Были возможны оба варианта его черновика — изгнание в Сибирь или официальное помилование. Парадоксальным образом обе эти альтернативы реализовались: зачеркнутый текст стал реальным событием. Пушкину было разрешено вернуться в столицу, но вместе с тем новый царь стал его личным цензором (царский надзор сохраняется). О характере беседы нового царя и Пушкина также сохранились противоречивые сведения.

Реальный и воображаемый миры существенно не отличаются — в обоих мирах царь наказывает поэта за его высказывания. Вымышленный текст и реальный мир представлены как взаимопроницаемые семантические области, и их взаимопроникновение определяет многозначную интерпретацию. При этом двойное «я» текста («я-Пушкин» и «я-Пушкин-царь») приводит к двойной центрированности миров текста, что делает невозможным определить, кто есть говорящий; поэтому и высказывания подлежат многомерной интерпретации. Пушкин-нарратор, со второго предложения теряет свое «я», нарратором становится Пушкин-царь, который наказывает Пушкина-персонажа (Пушкина, оставшегося Пушкиным). Двумерная структура записи оказывается недостаточной: фрагмент с его многочисленными вариантами представляет собой один из труднейших случаев расшифровки пушкинских черновиков

(см.: (Бонди 1952)), и вместе с тем форма черновика, в котором зачеркнутые и восстановленные фразы могут быть рассмотрены и как возможные варианты развития событий (царь прощает Пушкина), данные на фоне своеобразного оксюморона: «контрфактуального, но актуального-в-тексте» мира, в котором царь ссылает Пушкина в Сибирь, — такая нотация создает возможность преодолеть линейность письма и представить многомерную структуру описываемого события. Черновик выступает как аналог гипертекста. Адекватным описанием семантики текста может оказаться именно модельная структура — система взаимопроницаемых (достижимых) миров (реальный мир, воображаемый контрфактуальный мир, мир-в-будущем, и даже мир «Бориса Годунова», поскольку отрывок написан в той же тетради, что и черновик трагедии, это ее и интекст, и интертекст). Существенными оказываются не они сами по себе, а их соотношенность внутри системы.

4.3. «Другой» как «я»: самозванство как проблема референции в «Борисе Годунове»

Примечательно, что проанализированный черновой фрагмент написан в той же тетради, что и трагедия «Борис Годунов». При всем их различии можно найти общую основу — в терминах, оформившихся уже во второй половине XX века, это проблема референции имени в возможных мирах. Имя собственное выделяет индивида и позволяет проследить его во всех мирах. Согласно этой концепции имя героя *Григорий Отрепьев* есть жесткий десигнатор (Кгирке, 1980), что позволяет идентифицировать его носителя во всех ситуациях, реальных и воображаемых. Безотносительно к тому, как он называет себя и как его называют другие, меняются ли его признаки и окружающие обстоятельства, живой он или мертвый, он есть Григорий Отрепьев и никто иной. Все остальные именованья будут не именами, а наименованиями признаков этого индивида или приписываемых ему характеристик: беглый монах, самозванец, Лжедмитрий, Дмитрий, царевич и даже «бродяга безымянный», «неведомый бродяга». С другой стороны, имя «Дмитрий» может относиться только и только к убиенному царевичу Дмитрию и не может выделять кого-либо иного: даже если кто-то назовет себя (или его назовут) Дмитрием, то это будет образец неправильного («фейкового») употребления имени, поэтому таких индивидов следует называть Лжедмитриями.

Но в контрфактуальном мире имя «Дмитрий» выделяет индивида с уже иными признаками. Если бы царевич Дмитрий не был бы убит, то он стал бы царем:

...он был бы твой ровесник
И царствовал; но Бог судил иное (с. 23)¹.

¹ Цитаты из «Бориса Годунова» даются по изданию (Пушкин, 2009, т. 7) с указанием номера страниц.

Корреферентны ли эти имена применительно к ситуациям в актуальном и контрфактуальных мирах? — Утверждать подобное весьма затруднительно. Именно это дало основание Д. Льюизу говорить о том, что в различных мирах мы им имеем дело не с одним и тем же индивидом, а с его двойниками. Даже если в контрфактуальном мире воцарился бы Дмитрий, то он не мог быть тем же Дмитрием, которого убили в актуальном Угличе, это был бы его избежавший смерти и уже поэтому отличный от настоящего Дмитрия его *двойник*, или его нереализованная возможность. В трагедии показано, как именно это теоретическое положение может быть актуализовано: посредством преобразования контрфактуального мира в актуальный и наоборот. В актуальном мире появляется двойник убитого Дмитрия, тем самым актуальный мир приобретает характеристики контрфактуального, совпадая с тем воображаемым миром, в котором царевичу удалось спастись. И напротив, тот актуальный мир, в котором царевич убит, преобразуется в контрфактуальный, придуманным Годуновым для захвата власти. В рамках двойниковой семантики возникает ситуация, когда в одном мире царевич убит, а в другом некто, на него очень похожий, но не он, продолжает действовать от его имени. Один из них актуальный, другой — контрфактуальный, и они меняются эти статусами. Но поскольку персонажи трагедии как в Московской Руси, как и в Речи Посполитой оперируют отличными от теории Дэвида Льюиза семантическими постулатами, то возникает дилемма: носителем имени Дмитрий может быть только Дмитрий, а не кто-либо иной, что приводит к необходимости действовать в рамках бинарной семантики: либо данный индивид Дмитрий, либо не-Дмитрий, исключая контрфактуальных двойников, близнецов и подобных возможных индивидов.

Противоречивость ситуации осознавалась Пушкиным. Результат его размышлений отразился в трагедии. На всем ее протяжении, включая не вошедший в окончательную редакцию пролог и финальную сцену народного безмолвия, Пушкин заставляет своих персонажей размышлять об этой проблематике и предлагать различные решения вопроса: что есть имя «Дмитрий» и что есть референт имени «Дмитрий», а также варианты этого вопроса — является ли Дмитрий референтом имени «Дмитрий», может ли не-Дмитрий быть референтом имени «Дмитрий». Невозможность единообразного ответа образует латентный сюжет этой дискуссии. Политическая позиция персонажей совпадает с определенной семантической позицией: считать ли Дмитрием того, кто называет себя «Дмитрий» (позиция Отрепьева); считать ли имя «Дмитрий» лишенным референции в актуальном мире (Годунов); считать или не считать имя «Дмитрий» жестким десигнатором, выделяющим одного и того же индивида во всех мирах (народ), либо опираться на сугубо прагматические критерии, исходящие из немотивированности какого-либо семантического отношения между именем и референтом (московская и польская знать). Обратимся к точке зрения антагонистов и их аргументации.

4.3.1. Имя как тень и имя тени

Бесовский сын, расстрига окаянный,
Прослыть умел Димитрием в народе (с. 63) —

так формулирует патриарх политический успех Лжедмитрия — он сумел *прослыть Димитрием*. Но он не столько присвоил имя «Дмитрий», сколько стал замещающим его «двойником» или даже знаком, означающим. Примечательно, что своего врага Годунов видит не в индивидуе, референте имени (*расстриге окаянном*), а в *пустом имени*, то есть в лишенном референции означающем, в звуке:

Но кто же он, мой грозный супостат?
Кто на меня? Пустое имя, тень —
Ужели тень сорвет с меня порфиру,
Иль звук лишит детей моих наследства (с. 45).

Произвольность знака применительно к данному случаю получает в устах патриарха следующую формулировку:

Он именем царевича, как ризой
Украденной, бесстыдно облачился (с. 63).

Победить Лжедмитрия можно путем семиотической операции: поскольку он сам есть порождение операции присвоения означающего, то обратная операция должна его уничтожить, «обнажить»:

Но стоит лишь ее [ризу] раздрать — и сам
Он наготой своею посрамится (с. 63).

Однако существование имени предполагает возможность существования референта (подобно фиктивному существованию лысого короля Франции в ставшем классикой примере Б. Рассела). Знающий, что произошло в действительности, Шуйский дает точную формулировку — Дмитрий не воскреснет, но может воскреснуть его имя:

Так если сей неведомый бродяга
Литовскую границу перейдет,
К нему толпу безумцев привлечет
Дмитрия воскреснувшее имя (с. 43).

Соответственно, имя Дмитрий приложимо не столько к Самозванцу — Григорию Отрепьеву, сколько к двойнику Дмитрия, или, как говорится в трагедии, к его *тени* (напомним об архаичном отождествлении «тени», «двойника», «отражения», «alter ego»). Григорий Отрепьев перестает существовать,

чтобы контрфактуальный двойник, тень Дмитрия могла воплотиться в актуальном мире. Убитый Дмитрий наделен некоторым существованием и в актуальном мире — как тень. «Облачившийся именем», Самозванец лишь сопровождает тень Дмитрия на престол:

Беда тебе, Борис лукавый!
Царевич тению кровавой
Войдет со мной в твой светлый дом (с. 365).

Примечательно, что Отрепьев как бы проникает в сны Бориса: кровавая тень царевича, которая войдет вместе с Григорием (именно *вместе*, а не *вместо*), является во снах Борису, причем он осмысляет это как предвестие актуальной манифестации Дмитрия:

Так вот зачем тринадцать лет мне сряду
Все снилось убитое дитя!
Да, да — вот что! теперь я понимаю (с. 45).

Убиенный царевич присутствует в мире — он говорит со страждущими и исцеляет их:

А снилися мне только звуки. Раз,
В глубоком сне, я слышу, детский голос
Мне говорит: — Встань, дедушка, поди
Ты в Углич-град, в собор Преображенья;
Там помолись ты над моей могилкой,
Бог милостив — и я тебя прощу.
— Но кто же ты? — спросил я детский голос.
— Царевич я Димитрий. Царь небесный
Приял меня в лик ангелов своих,
И я теперь великий чудотворец! (с. 64).

В обоих случаях он является во сне — то есть продолжает существовать в актуальном мире как некое нематериальное явление, *тень*. Наконец, и сам Григорий Отрепьев начинает осознавать себя как порождение тени: носитель имени «Дмитрий», то есть означающее Дмитрия, сам обречен стать знаком тени и сыном тени:

Димитрий
(гордо)
Тень Грозного меня усыновила,
Димитрием из гроба нарекла,
Вокруг меня народы возмутила
И в жертву мне Бориса обрела —
Царевич я (с. 58).

Именно этот монолог — единственный, где в ремарке Пушкин называет говорящего Дмитрием (в других случаях он назван Отрепьевым, Самозванцем или Лжедмитрием). Монолог особо выделен и тем, что это единственное вкрапление рифмованного стиха в написанную белым стихом трагедию.

Самозванство оказывается еще одним модусом существования «тени» в актуальном мире, наряду с существованием во сне. Поэтому к политическим условиям, перечисленным Г. Л. Тульчинским, надо добавить еще и такой: индивид, чье имя присваивается, должен существовать в актуальном мире в некотором особом статусе и после смерти (как чудом спасшийся, герой-мученик, легенда, тень, мифический персонаж). Если же продолжить аналогию с мыслью Витгенштейна, то после смерти носителя имени должно остаться его значение («тень», «призрак»), которое может быть репрезентировано в новых «носителях» (сновидениях, воспоминаниях, в том числе рожденных от *тени* самозванцев).

4.3.2. Воскрешение имени как акт самоназывания

Существования в виде тени еще недостаточно для воскрешения имени «Дмитрий», возможность чего предвидел Шуйский. В трагедии описаны условия подобного воскрешения, наделения *тени* реальным существованием. Нужен перформативный акт самоназывания и определенная ситуация в мире, в которой оказывается возможным альтернативное состояние дел. Некоторая мыслимая альтернатива претендует утвердить себя в качестве реальности.

«Борис Годунов» начинается с обсуждения сложившейся на тот момент ситуации: мир, в котором был убит царевич; но Борис не соглашается стать царем, признается противоречащим то ли политической логике, то ли здравому смыслу. Тогда же в первый раз, и именно Шуйским, произносится имя «Димитрий»:

Воротынский
 Что ежели правитель в самом деле
 Державными заботами наскучил
 И на престол безвластный не взойдет?
 Что скажешь ты?
 Шуйский
 Скажу, что понапрасну
 Лилася кровь царевича-младенца;
 Что если так, Димитрий мог бы жить (с. 12).

Согласно логике Шуйского, в мире, в котором был убит царевич, царем должен стать Борис. И наоборот: если Борис *не взойдет на трон... Димитрий мог бы жить*.

Василий Шуйский здесь, как и в других эпизодах, выступает носителем особой, политической, логики. Мир, в котором Димитрий был бы жив, дан как контрфактуальный. В мире, где Борис — царь, не может существовать

Дмитрий. Если Дмитрий убит, то Борису быть царем. Так описывается ситуация в разговоре бояр. Но при этом допускается возможность такого мира, в котором мог бы жить царевич: это тот мир, где Борис — не царь. Признанное московской знатью «воскрешение» Дмитрия происходит уже после смерти Бориса.

Обратная трансформация, но той же схемы представлена в представлении «низов». В сцене у Чудова монастыря (не вошедшей в окончательный текст, возможно, ввиду ее прямолинейной декларативности) дается альтернатива. Речь идет не о воцарении Бориса, а о его низвержении: к этому приведет воскрешение Дмитрия.

Григорий
 Хоть бы хан опять нагрянул! хоть Литва бы поднялась!
 Так и быть! пошел бы с ними переведаться мечом.
 Что, когда бы наш царевич из могилы вдруг воскрес
 И вскричал: «А где вы, дети, слуги верные мои?
 Вы подите на Бориса, на злодея моего,
 Изловите супостата, приведите мне его!...»
 Чернец
 Полно! не болтай пустого: мертвых нам не воскресить!
 Нет, царевичу иное, видно, было суждено —
 Но послушай: если дело затевать так затевать... (с. 272).

Контрфактуальная ситуация вначале дана как сказочная альтернатива, описанная с использованием соответствующей лексики и ритмики. В конце этого же диалога данная альтернатива оказывается реализованной посредством перформативного акта самоназывания (самозванства):

Григорий
 Решено!
 Я — Дмитрий, я — царевич (с. 273).

Дмитрий тот, кто говорит: «я — Дмитрий». Акт самоназывания оказывается аналогом воскрешения. Однако этого недостаточно. Подобное называние должно стать публичным и легитимизированным со стороны адресата (аудитории). В случае перформативов полномочия говорящего на его осуществление должны быть подтверждены адресатом, что в данном случае делает чернец:

Чернец
 Дай мне руку: будешь царь (с. 273).

Второе самоназывание описано в разговоре с Мариной. Для этого герой вначале вновь превращается в себя прежнего, чтобы затем, отказавшись от себя прежнего, стать Дмитрием. Но в данном случае активной стороной вы-

ступает уже адресат. Попытка быть и Дмитрием (для всех), и Отрепьевым (для себя и Марины) оказывается неудачной. Дмитрий в объяснении с Мариной пытается сохранить прежнее «я»:

Самозванец
Нет! полно:
Я не хочу делиться с мертвецом
Любовницей, ему принадлежащей... (с. 55).

Не презирай младого самозванца;
В нем доблести таятся, может быть,
Достойные московского престола,
Достойные руки твоей бесценной... (с. 56)

Но для Марина важны не «доблести» индивида, а создаваемый его именем статус:

Димитрий ты и быть иным не можешь;
Другого мне любить нельзя (с. 55).

Григорий Отрепьев уже не может быть собой, он уже не идентичен себе прежнему, а становится всего лишь телом (означающим), в котором воплотилась тень Дмитрия. Примечательно, что сам Григорий, разоблачая себя перед Мариной, называет себя не Григорием, а «Самозванцем». Аналогично и Пушкин в своих ремарках заменяет имя «Отрепьев» на «Самозванец». Тем самым происходит инверсия: существованием наделяется *имя*, «пустое имя, звук», тогда как Григорий, человек во плоти и крови, вынужден стать его означающим, его знаком, носителем (что, кстати осуществится в истории, когда после гибели Отрепьева появятся новые Лжедмитрии, в которых воплотится значение имени «Дмитрий»). Дмитрий (или Лжедмитрий — различие между ними уже несущественно) оказывается знаком имени, он обречен быть тем, что сформулировала Марина (*Димитрий ты и быть иным не можешь*)¹.

Второе рождение Дмитрия (см. цитированное выше) предстает как процесс наречения, но не в купели, а в гробе, причем остается неясным, в чьем гробе, — Дмитрия-царевича или Ивана Грозного? Мертвый (а точнее, его тень) усыновил живого, дав ему имя мертвого: это схема легитимации, которую создал для себя Григорий Отрепьев, чтобы окончательно стать Дмитрием.

¹ Как было отмечено Игорем Смирновым, «самозванец, переселившись в чужое тело, разрушил социальное содержание личного знака, соединяющего в преемственной линии разных его обладателей. Лжедмитрий I захватил власть в Московском государстве благодаря тому, что радикально преобразовал соотношение собственного имени и лица, которое им обозначается, установив полное тождество между собой и тем, кому он навязался в тезоименитство. Первая русская революция, разыгравшаяся в начале XVII в., была номинативным, антропонимическим событием» (Смирнов, 2004).

Воскрешение тени подчинено собственной логике и уже оказывается неподконтрольно ни Дмитрию, ни Марине. Лжедмитрию не суждено стать Отрепьевым для Марины, но и Марина также не в состоянии разоблачить Дмитрия. На эту угрозу он отвечает:

Самозванец
Не мнишь ли ты, что я тебя боюсь?
Что более поверят польской деве,
Чем русскому царевичу?
Марина
Постой, царевич. Наконец
Я слышу речь не мальчика, но мужа.
С тобою, князь, она меня мирит (с. 58).

Называвшая ранее Лжедмитрия бедным самозванцем, Марина теперь обращается к нему как к царевичу: мирит с ним его *речь*, а точнее — то, что представляющие власть, те кто обладают правом решать, уже приняли претензии самозванца говорить от лица царевича. Каким образом удостоверяется это право, станет предметом нашего рассмотрения в следующем разделе.

4.3.3. Сотворение самозванца

В трагедии описаны и другие механизмы воскрешения тени. В отличие от рассмотренной нами (тот Дмитрий, кто говорит: «Я — Дмитрий»), они реализуют уже другую презумпцию: «тот Дмитрий, кого называют Дмитрием». Этим правом называния, или, точнее, правом на принятие решения называть этим именем, обладают, с одной стороны, власти Польши и Московской Руси, а с другой — народ.

Первоначально материализация тени Дмитрия обсуждается как возможность — в разговоре Василия Шуйского и Афанасия Пушкина. Убиенный Димитрий жив: этот оксюморон Афанасия Пушкина оказывается описанием реальной ситуации:

Пушкин
Сын Грозного... постой.
Державный отрок,
По манию Бориса убиенный...
Шуйский
Да это уж не ново.
Пушкин
Погоди: Димитрий жив.
Шуйский
Вот-на! какая весть!
Царевич жив!

Пушкин
Кто б ни был он, спасенный ли царевич,
Иль некий дух во образе его,
Иль смелый плут, бесстыдный самозванец,
Но только там Димитрий появился (с. 36).

Как видим, бояре, опытные политики, не вникают в то, кто носит имя Дмитрия — *дух, плут*, или же *державный отрок убиенный*. Главным оказывается событие материализации имени:

Пушкин
Его сам Пушкин видел,
Как приезжал впервой он во дворец
И сквозь ряды литовских панов прямо
Шел в тайную палату короля (с. 37).

Другой Пушкин, Гавриил, видел некоторого индивида, которого называли Дмитрием, то есть носителя имени «Дмитрий». Существенно не то, кто это на самом деле, — важны возможные последствия, которые предвидят бояре:

Шуйский
Сомненья нет, что это самозванец,
Но, признаюсь, опасность не мала.
Весть важная! и если до народа
Она дойдет, то быть грозе великой.
Пушкин
Такой грозе, что вряд царю Борису
Сдержат венец на умной голове (с. 37).

Как видим, бояре парадоксальным образом воспроизводят изначальную дилемму: в мире, в котором царствует Борис, нет места Дмитрию, он возник в результате убийства Дмитрия; появление в этом мире Дмитрия приведет к гибели Бориса. Существование Дмитрия отменяет происшедшее событие (убийство), но в этом мире, где жив Дмитрий, уже нет места ни Годунову, ни его потомству:

Народ
(несется толпою)
Вязать! топить! Да здравствует Димитрий!
Да гибнет род Бориса Годунова! (с. 88).

Аналогична позиция и другого Пушкина, которого автор трагедии считал своим предком: важно, не кто таков носитель имени «Дмитрий», важно, что его появление в мире приводит к восстановлению состояния дел, которое до этого считалось контрфактуальным:

Басманов
Послушай, Пушкин, полно,
Пустого мне не говори; я знаю,
Кто он такой.

Пушкин
 Россия и Литва
 Дмитрием давно его признали,
 Но, впрочем, я за это не стою.
 Быть может, он Дмитрий настоящий,
 Быть может, он и самозванец. Только
 Я ведаю, что рано или поздно
 Ему Москву уступит сын Борисов (с. 84).
 Это понимает и сам самозванец:
 ... ни король, ни папа, ни вельможи
 Не думают о правде слов моих.
 Дмитрий я или нет — что им за дело?
 Но я предлог раздоров и войны.
 Им это лишь и нужно (с. 58).

Власти — король, магнаты, бояре, Марина — описаны Пушкиным как носители семантики двоемыслия или прагматической концепции истины — они знают, что Дмитрий мертв, Шуйским сам был свидетелем погребения царевича, но в то же время они готовы принять и противоположную точку зрения и признать в самозванце царевича. По Оруэллу: «Двоемыслие означает способность одновременно держаться двух противоположных убеждений. <...> Говорить заведомую ложь и одновременно в нее верить... отрицать существование объективной действительности и учитывать действительность, которую отрицаешь... <...> Забыть то, что требуется забыть, и снова вызвать в памяти, когда это понадобится, и снова немедленно забыть, и, главное, применять этот процесс к самому процессу — вот в чем самая тонкость» (Оруэлл, 1989, с. 148). Именно так ведут себя носители власти в трагедии, а один из них, очевидец и активный участник всех текущих и грядущих политических процессов, будущий царь Василий Шуйский даже «применяет этот процесс к самому процессу», в его формулировке:

Теперь не время помнить,
 Советую порой и забывать (с. 18).

Воображаемая реальность, контрфактуальный мир (мир, в котором царевич спасся) становится действительным миром; действительный мир, в котором царствует Борис, становится контрфактуальным. Двойная референция имени «Дмитрий», которая может относиться и к мертвому, и к живому, приводит к тому, что имя выступает своеобразным блендингом, оно отражает произошедший блендинг миров. Двоемыслие становится адекватным способом оперирования с подобной реальностью, основанной на взаимопроникновении актуального и воображаемого.

4.3.4. Мнение народное

Другой агент, обладающий правом именованья, — это народ. Александр Пушкин вкладывает в уста своего предка прямое указание на этот источник легитимации:

Пушкин
Но знаешь ли, чем сильны мы, Басманов?
Не войском, нет, не польскою помощью,
А мнением; да! мнением народным (с. 85).
В иной стилистике, но та же мысль высказывает и Шуйский:
Конечно, царь: сильна твоя держава,
Ты милостью, раденьем и щедротой
Усыновил сердца своих рабов.
Но знаешь сам: бессмысленная чернь
Изменчива, мятежна, суеверна,
Легко пустой надежде предана,
Мгновенному внушению послушна,
Для истины глуха и равнодушна,
А баснями питается она (с. 43).

Мнение народное основано на иных механизмах семантизации: имя полагается неотделимым от человека. Поэтому уловка Бориса — предать анафеме Отрепьева и петь вечную память Дмитрию — приводит к противоположному эффекту. Борис по совету патриарха предполагал этими действиями разоблачить самозванца, *сорвать с него* присвоенное им имя¹. Однако во мнении народном — это разные индивиды, и петь вечную память живому царевичу — это святотатство, еще один тяжкий грех, вменяемый Борису:

Первый
Что? уж проклинали того?
Другой
Я стоял на паперти и слышал, как диакон завопил:
Гришка Отрепьев — анафема!
Первый
Пускай себе проклинают; царевичу дела нет до Отрепьева.
Другой
А царевичу поют теперь вечную память.
Первый
Вечную память живому! Вот ужо им будет, безбожникам (с. 76).

¹ Ср.: «Чтобы окончательно победить оноματοкрата, Григория Отрепьева, нужно было ритуально-магически уничтожить его подлинное имя, предав его по церквам анафеме. Тот факт, что оноματοлогией и борьбой с узурпаторами чужих имен занялась в России именно религиозная философия, мотивирован содержанием длительной истории отечественного самозванства — также религиозным» (Смирнов, 2004).

Как видим, *мнение народное* может совпадать с прагматическим решением элит, хотя задействованные механизмы различны: народ исходит скорее из концепции жесткой десигнации, при которой исключается возможность Отрепьева стать Димитрием, и напротив, для элит определяющим оказывается решение наречения именем, безотносительно к его каузальной истории. Безымянные представители народа — единственные, которые верят в версию чудесного спасения царевича, и именно они наделяют реальностью воображаемые конструкции, созданные властью:

Народ
 Что толковать? Боярин правду молвил.
 Да здравствует Димитрий наш отец.
 Мужик на амвоне
 Народ, народ! в Кремль! в царские палаты!
 Ступай! вязать Борисова щенка!
 Народ (*несется толпою*)
 Вязать! топить! Да здравствует Димитрий!
 Да гибнет род Бориса Годунова! (с. 88).

Но «мнение народное» не всегда подконтрольно власти, оно существует, подчиняясь своей внутренней логике (о чем с ненавистью говорит в своем монологе царь Борис: «Живая власть для черни ненавистна, / Они любить умеют только мертвых») (с. 27). И мнение это может радикально измениться. Можно предположить и последующее развитие, перемену во *мнении*. Так, знаменитый финал «Народ безмолвствует» может пониматься как перемена во «мнении народном»: произошедшее убийство жены и сына Бориса может стать причиной того, что «мнение народное» лишит нового царя уже присвоенного ему имени:

Мосальский
 Народ! Мария Годунова и сын ее Феодор отравили себя ядом.
 Мы видели их мертвые трупы.
 Народ в ужасе молчит.
 Что ж вы молчите? кричите: да здравствует царь Димитрий Иванович!
 Народ безмолвствует (с. 90).

4.3.5. Историческая память и изменяемость истории

Вопрос о семантике имени может быть напрямую соотнесен с историей. Так, согласно каузальной теории имени (К. Доннеллан, К. Эванс, С. Крипке), отношение между именем и индивидом удостоверяется посредством того, что предполагается цепочка наблюдателей — начиная с момента наречения данного индивида данным именем. Непрерывная история его употреблений гарантирует идентичность индивида. Соответственно, конъюнктурная изменчивость памяти и забвения, разрыв этой цепочки приведут к тому, что подобная процедура идентификации становится неосуществимой, поскольку не-

возможно будет проследить индивида во все моменты времени. В некоторых точках он может исчезнуть, а в следующих может появиться и другой индивид. Двоемыслие приводит к изменяемости прошлого; прошлое, история, конструируется на основе существующего в настоящий момент «мнения». Применительно к семантике имени ситуация крещения подменяется ситуацией именованья в данный момент времени: «тот Дмитрий, кого называют Дмитрием здесь и сейчас». Однако подобному релятивистскому взгляду на прошлое предложена альтернатива: несмотря на изменчивое «мнение», существует «истинное» описание дел, которое фиксирует никак не связанный с действием беспристрастный летописец, автор надличного текста, обращенного к надличному адресату. Изменчивым народному мнению и двоемыслию властей противостоит летописец Пимен. В трагедии два персонажа, которые были очевидцами убийства царевича: это Василий Шуйский, умеющий одновременно и помнить, и забывать, как он это делает в разговоре (допросе) с Годуновым и с Воротынским. «Лукавый царедворец» (так его именует Воротынский) Шуйский представлен очевидцем — фальсификатором истории, именно он фиксирует ту созданную Борисом воображаемую ситуацию, которая должна занять место актуальной. Историческое описание заменяется моделью контрфактуальной:

Воротынский
 Ужасное злодейство! Полно, точно ль Царевича сгубил Борис?
 Шуйский
 Я в Углич послан был
 Исследовать на месте это дело:
 Наехал я на свежие следы;
 Весь город был свидетель злодеянья;
 Все граждане согласно показали;
 И, возвратясь, я мог единым словом
 Изобличить сокрытого злодея.
 Воротынский
 Зачем же ты его не уничтожил?
 Шуйский
 Он, признаюсь, тогда меня смутил
 Спокойствием, бесстыдностью неожиданной,
 Он мне в глаза смотрел, как будто правый:
 Расспрашивал, в подробности входил —
 И перед ним я повторил нелепость,
 Которую мне сам он нашептал (с. 12).

Свое поведение Шуйский объясняет не столько страхом, сколько бесполезностью оспаривать ту версию, которая уже принята властью (в данном случае источник власти — это влияние Годунова на царя Федора). Даже еще не будучи принятой, версия может нуждаться в подтверждении, но не может быть опровергнута, поскольку носители иной точки зрения будут уничтожены (действует своего рода *argumentum ad mortum* (см. Тульчинский 2020б):

Шуйский
А что мне было делать?
Все объявить Феодору? Но царь
На все глядел очами Годунова,
Всему внимал ушами Годунова:
Пускай его б уверил я во всем,
Борис тотчас его бы разуверил,
А там меня ж сослали б в заточенье,
Да в добрый час, как дядю моего,
В глухой тюрьме тихонько б задавили.
Не хвастаюсь, а в случае, конечно,
Никая казнь меня не устрасит.
Я сам не трус, но также не глупец
И в петлю лезть не соглашуся даром (с. 13).

Другой очевидец, летописец Пимен, доводит свое повествование именно до момента убийства царевича. В трагедии он оказывается единственным, кто мнению противопоставляет *истину*. Пимен становится не только носителем памяти, но и (описывая события так, как они происходили на самом деле) создателем *истории как описания того, что имело место*. Останется не официально принятая версия, а описание беспристрастного наблюдателя:

Григорий
Борис, Борис! все пред тобой трепещет,
Никто тебе не смеет и напомнить
О жребии несчастного младенца, —
А между тем отшельник в темной келье
Здесь на тебя донос ужасный пишет:
И не уйдешь ты от суда мирского,
Как не уйдешь от божьего суда (с. 24).

В рассказе Пимена сформулирована уже ставшая невозможной альтернатива:

Пимен
Да лет семи; ему бы ныне было
(Тому прошло уж десять лет... нет, больше:
Двенадцать лет) — он был бы твой ровесник
И царствовал; но Бог судил иное (с. 23).

Именно беседа с Пименом подтолкнула Отрепьева к его решению принять имя Дмитрия. Имя творит индивида и преобразует воображаемый контрфактический мир в актуальный. Но как быть, если «Бог судил иное»? Если мир должен быть именно таким, как есть, то попытка актуализации иных состояний дел — неправомерна. Если «Бог судил иное», то именовать себя Дмитрием — «ересь», что так и названо в трагедии:

Патриарх

Уж эти мне грамотеи! что еще выдумал! буду царем на Москве...

Ведь это ересь, отец игумен.

Игумен

Ересь, святой владыко, сушая ересь (с. 25)¹.

Как известно, историческая канва трагедии изложена в соответствии с «Историей» Карамзина. Трагедия начинается с посвящения: «*Драгоценной для россиян памяти Николая Михайловича Карамзина сей труд, гением его вдохновенный, с благоговением и благодарностию посвящает Александр Пушкин*» (с. 9). Более того, предварительное знакомство с «Историей» Карамзина Пушкин считал необходимым для понимания своей трагедии². Карамзин основывался на сведениях, почерпнутых им в летописных источниках того времени. Посвящая трагедию памяти Карамзина и прямо отсылая к его «Истории» как ее источнику (*труд, гением его вдохновенный*), Пушкин тем самым создает иллюзию того, что он воспроизводит изложенную в летописи Пимена *истинную историю*, формирующую не зависящую от участников событий историческую память. Поэтому он может восстановить «правильную» каузальную историю имени и тем самым разоблачить все те лже-именования, которые пытаются утвердить эти участники.

Интуиция Пушкина позволила ему увидеть те проблемы, которые появились в аналитической философии имени второй половины XX века, причем это дано не в виде смутных догадок, а как достаточно четко сформулированные условия возникновения проблемных ситуаций. В пользу такого предположения говорит то, что Пушкин последовательно создает контексты, в которых проверяется приемлемость или неприемлемость не-должного («еретического») употребления имени собственного: описано, при каких условиях персонажи отказываются от канонического именования и прибегают к «еретическому». Заметим, что подобному испытанию подвергается только ситуация с

¹ Ср.: «Соответствующее восприятие (Лжедмитрия как еретика и колдуна. — С. 3.) возникает, по-видимому, еще при жизни Лжедмитрия: в анонимном известии 1605 года говорится, что после появления Лжедмитрия на политической арене Борис Годунов послал на польский сейм послов, и «они распространили слух, что Димитрий есть сын одного священника и широко известный чародей», а в дальнейшем такой же слух был пущен Борисом и в московских землях. <...> Соответственно, Лжедмитрия и похоронили как колдуна» (Успенский, 1994, с. 90, 92).

² Ср.: «Вот моя трагедия, раз уж вы непременно хотите ее иметь, но я требую, чтобы прежде, чем читать ее, вы перелистали последний том Карамзина. Она полна славных шуток и тонких намеков, относящихся к истории того времени, вроде наших киевских и каменных обиняков. Надо понимать их — (conditio) sine qua non (непременное условие (лат.). — С. 3.)» (черновик письма к Н. Н. Раевскому, 1829 год) (Пушкин 1941, с. 394).

именем «Дмитрий». Применительно ко всем другим именам наблюдается «каноническое» их употребление, предполагающее взаимно-однозначное соответствие между именем и его носителем, и во всех возможных мирах имя выделяет одного и того же индивида. И только имя «Дмитрий» и его перифраза (Царевич) ведет себя по-иному и способно выделять различных референтов. Пушкин воспроизводит два типа тестирующих ситуаций: один из них связан с «многоиндивидуальностью» имени *Дмитрий* — оно отсылает к двум различным индивидам, другой тип — с «многоименностью» индивида Григория — Дмитрия. Для индивида, который может быть поименован по-разному, его имя определяется не функцией идентификации в различных мирах, а миром — контекстом наименования: в некоторых мирах герой именуется Дмитрием, в некоторых — Григорием, а единственная попытка этого индивида быть одновременно и Дмитрием, и Григорием едва не привела его к гибели («Недаром я дрожал. Она меня чуть-чуть не погубила»). «Воскрешение» Дмитрия требует исчезновения Отрепьева. Зависимость именования от контекста четко прослеживается уже в том, что Пушкин в ремарках применительно к различным эпизодам по-разному называет своего героя. Его реплики предваряют четыре разных наименования: вначале, в сценах в России — это Григорий Отрепьев. Далее, сцены в Польше и затем вновь в России этот же персонаж автором именуется по его статусной функции — Самозванец, а также, куда реже, и Лжедмитрием. Один раз он назван даже Дмитрием, и это не кажется случайной опiskой: так он именуется при произнесении героем, пожалуй, наиболее «судьбоносного» монолога: «Тень Грозного меня усыновила, Димитрием во гробе нарекла» (с. 64).

Что касается использования имени «Дмитрий» персонажами, то оно употребляется применительно к следующим референтам:

1) убиенный царевич Дмитрий — в мире, который соотнесен со временем говорения персонажей «Бориса Годунова»: он «во гробе спит», но также является в виде тени во сне и исцеляет страждущих, пришедших помолиться на его могилу;

2) индивид, который ранее назывался Григорием Отрепьевым;

3) в актах самоназывания — это референт местоимения «я» в высказываниях, произнесенных индивидом, который ранее назывался Григорием Отрепьевым и ныне называет себя царевичем Дмитрием.

Эти три фактора определяют удачные условия самозванства как перформатива: 1) акт самоназывания; 2) наличие того, кто прежде назывался этим именем; 3) мнение народа и властей — наличие тех, кто готов назвать Дмитрием индивида, который ранее назывался Григорием. С третьим условием связано наделение статусом. При этом внутренняя хронология трагедии задается референцией имени. Миром-временем будем считать интервал, данный самой трагедией: начиная с момента, когда имя «Дмитрий» относится к несуществующему царевичу Дмитрию, но не к существующему Григорию Отрепьеву (момент времени от воцарения Бориса до сцены у Чудова монасты-

ря), и вплоть до финала (признается существование царя Дмитрия и соответствующая референция имени провозглашается единственно верной). Срединное место в этом интервале занимает ситуация наличия двух имен у одного и того же референта (для одних он — Гришка Отрепьев, для других — царевич Дмитрий), для обладающих способностью двоемыслия представителей власти, а также самого героя — это один и тот же индивид, но в зависимости от контекста он должен именоваться по-разному. Именование становится вопросом не столько референции, сколько веры и мнения. В одних темпоральных мирах и контекстах референты имен *Дмитрий* и *Григорий Отрепьев* сосуществуют, в других взаимоисключают друг друга. Имя наделяется самостоятельным существованием, поэтому и с гибелью самозванца оно обзаводится новым носителем — появляется второй Лжедмитрий, «Тушинский вор», а затем третий, «Псковский вор». Это продолжение, по всей вероятности, учитывалось Пушкиным в его семантических конструкциях.

Вернемся к ключевому вопросу: что есть семантика имени собственного — является ли оно сгущенной дескрипцией (Б. Рассел), жестким десигнатором (С. Крипке), набором сущностных свойств (Я. Хинтикка) или каузальной историей употреблений (К. Доннеллан)? Ответ, который можно вычитать из анализа семиотики самозванства, — это то, что в различных употреблениях и контекстах применительно к различным прагматическим условиям могут быть актуальны различные характеристики. Обобщая, можно свести семантику самозванства к бинарному отношению: имя собственное выступает как сгущенная дескрипция или даже голограмма, но выделяет при этом не носителя данных свойств и статуса, а претендующего на обладание ими «двойника». Но при этом употребление данного имени претендует на то, чтобы восприниматься как жесткий десигнатор, то есть во всех мирах выделять один и тот же индивид, а не его двойников. Самозванство есть явление, которое намеренно нарушает употребление имени как жесткого десигнатора и в то же время апеллирует к такому употреблению, это своего рода «жесткий лжедесигнатор».

Самозванство возможно там, где существует жесткая связь между именем и носителем. Дело не только в том, что в случае самозванства индивид именуется различными именами: в отличие от псевдонима, во-первых, новое имя трансформирует его носителя — он должен перестать быть тем, что было референтом имени прежнего; во-вторых, референтом принимаемого должно быть лицо, существовавшее или существующее и обладающее перформативным статусом. Присвоение статусных свойств, описываемых этим именем, то есть употребление имени как сгущенной дескрипции (синтез теории имени Рассела и Хинтикки), приводит к обладанию властными полномочиями или к претензии на такое обладание.

В основе самозванства как семантического явления лежит злоупотребление или манипуляция потенцией имени выступать как сгущенная дескрипция или даже голограмма (когда не только свойства индивида, но и возможный мир выстраиваются вокруг имени). Семантика имени перестает быть отно-

шением между знаком и референтом, она требует всего набора статусных свойств, приписываемых либо «мнением народным», либо договоренностью между носителями власти. Референция имени теряет объективный характер и преобразуется в вердикт — как решение лица, обладающего властью (польский король и магнаты, семейство Мнишек, московские бояре) или иной легитимностью (*мнение народное*). Вместе с тем акт самозванства и его признание правящим классом меняет прошлое: то, что оставалось нереализованной возможностью (царствование Дмитрия), становится актуальностью. Актуальным миром оказывается тот, в котором Дмитрий жив, и, стало быть, должен исчезнуть тот мир, в котором Дмитрий мертв, а царствует Борис Годунов. Эта логико-семантическая трансформация реализуется в истории: живой становится мертвым (умирает Годунов), мертвый — живым (оживает и воцаряется Дмитрий), оживает убитый наследник Ивана — убит живой наследник мертвого Бориса. Сам Пушкин не только не дает окончательного ответа, но и воспроизводит разноименность в ремарках: в зависимости от контекста главный герой именуется Отрепьевым, Самозванцем, Лжедмитрием и однажды — Дмитрием.

Еще одна тематическая линия связана с памятью, на которой основана каузальная теория имени, и возможностью отказа от памяти: прерывается цепь наблюдателей, которые в состоянии проследить тождество отношения между именем и его носителем. Вместе с тем сохраняется возможность *истинного* описания того, что имело место, и восстановления *правильной* истории. Все эти особенности, с одной стороны, позволяют предложить дополнительное, логико-семантическое измерение для интерпретации «Бориса Годунова», а с другой — существенно уточняют имеющиеся теории имени собственного, показывая их возможные нетривиальные, а в некоторых случаях проблематичные следствия.

4.4. Самозванство по-русски и урок А. С. Пушкина

Если понимать под духовным опытом способ осмысления действительности, самого себя, своего места в мире, то следует признать, что российский духовный опыт отличает как ряд весьма специфических особенностей, так и исключительная целостность, взаимодополнительность этих особенностей¹.

¹ Источниками выявления содержания духовного опыта (как и факторами его формирования) являются мифология, каноническое и обыденное религиозное сознание, экономическая и политическая история, философия, художественная культура, дискурс обыденного опыта, впечатления путешественников. Ранее и неоднократно на их основе были осуществлены анализ и систематизация нормативно-ценностного содержания российского духовного опыта. См. ч. III работы (Тульчинский, 2001, с. 307—348); гл. 6 «Содержание и судьба российско-советского духовного опыта» работы (Тульчинский, 2002); гл. VI «Российский и советский духовный опыт: феноменология и судьба» работы (Тульчинский, 2018б, с. 316—407).

К ним относятся пониженное внимание к ценностям жизни, индивидуальной личности, собственности, праву как гарантированию свободы и достоинства личности в сочетании с акцентированным вниманием к идее справедливости, нравственному герою, способному к самоотречению, страданию за правду. Это этика спасения, предуготовления к новой, высшей жизни в мире ином (потустороннем, «светлом будущем», за «бугром»), но не в этом мире — юдоли страдания, нравственного предуготовления. Такая нравственная «перегретость» в сочетании с нравственным нигилизмом («закон ниже благодати», «закон — немецкий фокус», «главное, чтобы человек был хороший») порождают исключительно благоприятную, «искусительную» духовную среду для самозванства, включая узурпацию чужого места в мире, собственности, оправдание насилия (коллективного и индивидуального), появление ложных царей и прочих «освободителей».

К этому следует добавить, что московское государство изначально и по мере своего становления неизменно стремилось ограничить вертикальную мобильность подданных на всех уровнях социальной иерархии, выстроить, как сейчас говорят, «властную вертикаль». И дело не просто в ограничении вечевых традиций или роли боярской Думы. В XIV веке упразднили еще раннесредневековый обычай, согласно которому бояре были вольны менять князей. В конце XVI века законодательно оформлено закрепощение крестьян, право которых покидать обрабатываемые земли и до этого подвергалось ущемлению. Одновременно XVI—XVII столетия — время «местничества», отчаянной борьбы бояр за позицию, приближающую их как представителей рода к государю, а фактически — за знатность, за статус.

Из этого обстоятельства И. П. Смирнов делает, как представляется, несколько причудливый вывод о том, что «неопределенность статуса того или иного боярского рода означала, что русское общество созрело для преобразования в ролевое», а запрет на вертикальную мобильность крестьян стал в этой ситуации «превентивной акцией, которая имела целью погасить ролевую революцию в социуме при том, что она уже дала о себе знать на его верхушке», а «русское самозванство, таким образом, примиряло противоречие, диахронически поляризовавшее эволюционно продвинутую аристократию и приговоренную к застылости основную часть народонаселения» (Смирнов, 2001, с. 42—43). Скорее наоборот: боярство жестко и однозначно встраивалось в статусную вертикаль, но на новой основе — не столько происхождения, сколько личной преданности великому князю, а затем — царю-императору, заслуг перед ним. Одна опричнина в этом плане чего стоит!

Другой разговор, что российская (московская) государственность почти с самого начала претендовала на сакральный статус Святой Руси (земли свято-русской) — на роль всемирной православной державы. 1453 год — окончательно пал Константинополь; 1461 год — турки взяли последний византийский город Трабзон и Второй Рим уже не существует. И почти одновременно: в 1478 году Москва присоединяет новгородские земли, а в 1480-м оконча-

тельно сбрасывает татарское иго. Иначе говоря, подъем и расширение Московского княжества фактически совпали по времени с упадком и крахом ромейской державы. Рим пал, но мы стоим, и мы Рим — искушение слишком сильное, чтобы не стать догмой. И по мере практически неограниченного роста молодой евразийской империи крепла и эта догма.

Идея всемирной христианской державы органически присуща христианству на протяжении многих веков. В отличие от избранного народа Ветхого Завета, христиане собраны «из всякого колена, и языка, и народа, и племени», но, чтобы объединить в себе человечество, «и будет одно стадо и один Пастырь». Поэтому универсальности христианства вплоть до Нового времени соответствовала универсальность христианской империи (нового Второго Рима, Священной Римской империи). Это не оспаривалось ни самими христианами, ни враждовавшими с ними языческими народами. Наставниками русских в вере были православные византийцы, утверждавшие свой авторитет учителей именно на идее нераздельности церкви и царства, под которым имелась в виду ромейская держава и ее единственный православный царь. Идея эта с пиететом воспринималась первоначально и на Руси. Однако государственное самоутверждение народов Западной Европы не сопровождалось их претензиями на конфессиональную исключительность и универсальность, поскольку гарантом последней был римский папа. На Руси же практически отсутствовали конкуренция и «взаимоупор» различных единоверных этнических, но государственно различных общностей. Озабоченное тотальной властью сознание легко и с жадностью восприняло идею конфессиональной исключительности и универсальности. Если на Западе национальное самосознание народов оформлялось как часть единого христианского мира — большего, чем любой отдельный народ, то на Руси национальное самосознание вскоре вылилось и отлилось в форму «Святой Руси». «Земля святорусская» — понятие не этническое и даже не географическое. В ее пределы, а точнее — в беспредельность, вмещаются и ветхозаветный рай, и новозаветная Палестина¹. Это не просто традиционное для любого национального самосознания помещение своей земли в центр Ойкумены. Оно сопровождается освящением своей земли как мира истинной веры, причем веры, про которую заведомо хорошо известно, что она объединяет другие народы и что в священных книгах этой веры ничего не говорится о народе русском и его земле. Однако не Русь становится частью христианского мира, а наоборот, сам этот мир включается в содержание Святой Руси и отождествляется с нею.

Это не заимствование идеологии византизма, как иногда считается. Российское имперское сознание, выпестованное в итоге этого искушения «Третьим Римом», существенно отличается от монархического сознания римской империи, точнее — империй-«римов» предшествовавших. Византия получила

¹ Убедительные примеры тому из фольклора и российских духовных текстов приводит С. С. Аверинцев (Аверинцев, 1988).

свой политический строй от языческого Рима. Поэтому самодержавная монархия воспринималась греческим православием как данность. На Руси же, мучительно прорастая из патриархальных отношений княжеской власти, самодержавие было и оставалось проблемой. Следствия этого обстоятельства достаточно существенны.

Прежде всего, это касается восприятия самой фигуры самодержца. Римский и константинопольский престолы были открыты любому удачливому узурпатору. Сам факт его удачливости являлся самодостаточным для принятия и оправдания узурпации. Российский феномен государственного самозванства там был просто невозможен. Оспаривать чужое имя, кровь, родословную в этой ситуации просто ни к чему. На Руси же главным оправданием занятия престола становятся не личные качества претендента, а его принадлежность единому роду, некоей общности, своим именем дающей право на высшую власть. Это может быть царский род, может быть ЦК КПСС, «питерские чекисты», но власть дается и освящается именем.

Поэтому даже очень способный и справедливый царь, как, например, Борис Годунов, не располагающий этой привилегией имени, не только лишился боярской поддержки, но и отторгался народным сознанием. И наоборот, наследники, лишённые трона, положенного им «от Бога», приобретали в общественном мнении ореол мученичества, страстотерпения, а затем и святости (Борис и Глеб, царевич Дмитрий, семья Николая II), их именами прикрываются самозванцы-самоназванцы. Однако российское самозванство не приняло религиозные формы, как это произошло с ролевой революцией в Европе, породившей такие феномены, как Реформация и протестантизм. Открытие новых глубин Благодати в Европе не предполагало подкрепления социальным статусом. На Руси же главным был вопрос именно о статусе, помимо которого не могли быть решены никакие прочие проблемы.

На Руси ролевая революция поэтому носит особенно острые и травматичные для общества формы. В чем безусловно прав И. П. Смирнов, так это в том, что «самозванство на Руси должно было повторяться, чтобы пробить брешь в жестко статуарном обществе» (Смирнов, 2001, с. 36). Действительно, самозванство Отрепьева и еще почти двух десятков лжеправителей было предвосхищено и продолжено на Руси массовыми фальсификациями аристократических родословных. Пример был подан Иваном Грозным, возведшим свой род к римскому императору Августу. Пожар 1626 года, уничтоживший приказные документы, дополнительно стимулировал волну мистификаций. Однако это было самозванство в рамках общества статуарного. К концу XVIII столетия ситуация стала существенно меняться. Эта перемена была чутко уловлена российской художественной культурой.

Первый русский литературный герой-самозванец появился в 1769 году во вполне классицистской трагедии А. А. Ржевского «Подложный Смердий» (Ржевский, 1991), действие которой разворачивается в древней Персии. Под

непосредственным впечатлением от ее успеха А. П. Сумароковым была написана пьеса «Дмитрий Самозванец», принеся ее автору славу отца русской исторической драмы¹. Тема самозванства А. П. Сумароковым сформулирована довольно точно, хотя и без пушкинского масштаба и глубины Достоевского:

Беги, тиран, беги!.. Кого бежать?.. Себя?
 Не вижу никого другого пред собою.
 Беги!.. Куда бежать?.. Твой ад везде с тобою.
 Убийца здесь; беги!.. Но я убийца сей.
 Страхуся сам себя и тени я моей.
 Отмщу!.. Кому?.. Себе?.. Себя ль возненавижу?
 Люблю себя... Люблю... За что?.. Того не вижу (Сумароков, 1990, с. 265).

Самозванцами выглядят Чацкий в грибоедовском «Горе от ума» (хотя бы даже начиная со статуса ложного жениха), Печорин, Демон, да и сам лирический герой М. Ю. Лермонтова. Самозванство, причем в самых глубоких пластах творчества, пронизывает творчество Н. В. Гоголя — и чем далее, тем более. Персонажам «Вечеров на хуторе близ Диканьки», «Тараса Бульбы», затем «Невского проспекта», а главное — «Ревизора» и «Мертвых душ» по нарастающей свойственно желание «перестать быть самим собой, отделаться от себя, стать другим, поменять первое и третье лицо местами, потому что он глубоко убежден в том, что подлинно интересен может быть только "он", а не "я"... Он превозносит себя потому, что втайне полон к себе презрения» (Лотман, 1993, с. 345). Неизбывный материал для осмысления феноменологии и метафизики самозванства содержит творчество Ф. М. Достоевского. Раскольников и Свидригайлов, Иван и Дмитрий Карамазовы плюс Смердяков, Голышкин и подпольный человек, персонажи «Бесов», и ряд этот можно продолжать и продолжать, но все они — яркие ипостаси единого типа сознания — самозванства (Багно, 1994). Пышным цветом распустилась тема самозванства в русской литературе и культуре Серебряного века. Достаточно напомнить героев Ф. Сологуба, Д. Мережковского, А. Белого, М. Горького... Не оставлено самозванство было и советской, и постсоветской литературой — от А. Платонова, обэриутов, И. Ильфа и Е. Петрова² — до А. Гайдара, В. Маканина, В. Пелевина и Л. Улицкой.

Однако и в раскрытии темы самозванства, и в осмыслении его природы «нашим всем» стал А. С. Пушкин, который не то что проявлял к самозванству повышенный интерес, а имел «жадность, творческую алчность» к этой теме

¹ Тема самозванства А. П. Сумароковым сформулирована довольно точно, хотя и без пушкинского масштаба и глубины Достоевского: Дмитрий А. П. Сумарокова — первый русский литературный самозванец, как и во многом подытоживающий эту тему Ставрогин, кончает самоубийством.

² Сцена создания «Союза меча и орала» в «Двенадцати стульях» текстологически совпадает с некоторыми сценами «Ревизора» и подготовки собрания «у наших» в «Бесах».

как «особого рода структурной единице художественного произведения», «особому способу изображения человека» (Турбин, с. 86—87). Речь идет о сознательном отказе от своей личности и желании, попытках обрести, узурпировать чужую.

Основные пушкинские герои — так или иначе, в той или иной степени — самозванцы. Например, типологична тема самозванства в «Капитанской дочке». Ею связаны — как два крайних проявления — и Пугачев, и Екатерина II. Казак, провозгласивший себя спасшимся императором, и царствующая императрица, севшая на трон в результате мятежа и убийства мужа, — оба самозванцы. И Екатерина, и Пугачев Гриневу — едины. Это с очевидностью проявляется в сюжетном строении повести, раскрытии характера героя. Менее очевидна аналогичная пушкинская позиция, но и она имеет довольно четкие следы. Это проявляется в приравнивании обоих персонажей к некоему общему знаменателю сюжетной функции: один самозванец (Пугачев) пощадил невесту — Машу, другой (Екатерина) пощадил жениха — Гринева. Представляется не случайным и то, что младший Гринев, как и сам А. С. Пушкин, принадлежат к дворянским родам, проявившим верность Петру III и униженным екатерининским переворотом. Показательно в этом плане и тонкое наблюдение В. Б. Шкловского, обратившего внимание на то, что «все эпиграфы, относящиеся к Пугачеву, взяты из таких стихотворений, в которых строчкой позже или строчкой раньше упоминается слово "российский царь"» (Шкловский, 1981, с. 140).

Более того, тема самозванства — глубоко личная для «солнца русской поэзии». Пушкин очень гордился своими родовыми корнями, восходящими к Раче — сподвижнику Александра Невского, верностью своего деда Петру III. «Попали в честь тогда Орловы, / А дед мой в крепость в карантин», — писал он в «Моей родословной» (1930). И речь идет об обиде не просто на поворот судьбы, а на несправедливость историческую:

...Понятна мне времен превратность,
 Не прекословлю, право, ей:
 У нас нова рождением знатность,
 И чем новее, тем знатней.
 Родов дряхлеющих обломок
 (И по несчастью не один)
 Бояр старинных я потомок:
 Я, братцы, мелкий мещанин.
 Не торговал мой дед блинами,
 Не ваксил царских сапогов,
 Не пел с придворными дьячками,
 В князя не прыгал из хохлов,
 И не был беглым он солдатом
 Австрийских пудренных дружин;
 Так мне ли быть аристократом?
 Я, слава Богу, мещанин...

Сдвиг социального статуса и идентичности, торжество ролевой синонимности глубоко задевали А. С. Пушкина, переживались им весьма болезненно. Особенно на фоне камер-юнкерства, полученного им в конце 1833 года, когда он оказался на одной доске с 18-летними недорослями, «что довольно неприлично моим летам». Поэт искал оправдания своему положению в том, что «двору хотелось, чтобы Наталия Николаевна танцевала в Аничкове», что «государь имел намерение отличить меня, а не сделать смешным, а по мне, хоть в камер-пажи, только б не заставили меня учиться французским вокабулам и арифметике». Но чем дальше, тем болезненнее воспринимались и переживались им проблемы мундира, пуговиц, присутствия при молебнах, представлениях...

И это не личные обиды. Поэт из своего двусмысленного положения делал исторические обобщения. В пушкинском дневнике есть запись о состоявшемся 22 декабря 1834 года разговоре с Великим князем у Хитрово:

Потом разговорились о дворянстве. Великий князь был противу постановления о почетном гражданстве: зачем преграждать заслугам высшую цель честолюбия? Зачем составлять *tiers etat*¹, сию вечную стихию мятежей и оппозиции? Я заметил, что или дворянство не нужно в государстве, или должно быть ограждено и недоступно иначе, как по собственной воле государя. Если в дворянство можно будет поступать и из других состояний, как из чина в чин, не по исключительной воле государя, а по порядку службы, то вскоре двор не будет существовать, или (что все равно) все будет дворянством. Что касается до *tiers etat*, — что же значит наше старинное дворянство с именьями, уничтоженными бесконечными раздроблениями, с просвещением, с ненавистью противу аристократии и со всеми притязаниями на власть и богатство? Этакой страшной стихии мятежей нет и в Европе. Кто были на площади 14 декабря? Одни дворяне... Говоря о старом дворянстве, я сказал: «*Nous, qui sommes aussi bons gentils hommes que l'Empereur et Vous...*»²

Эта пушкинская реплика представителем царствующего дома расценена разве что не как якобинская: «Вы истинный член Вашей семьи. Все Романовы революционеры и уравниатели».

Созвучны этой пушкинской озабоченности характерные мысли рассказчика из зачина к «Станционному зрителю»:

...Что стало бы с нами, если бы вместо общеудобного правила чин чина почитай ввелось в употребление другое, например: ум ума почитай? Какие возникли бы споры? И слуги с кого бы начинали кушанье подавать?

Да сам сюжет этой повести раскрывается как драма конфликта установки на статус (отец — станционный зритель) и роли с ее упованием на счастье

¹ Третье сословие (фр.).

² Мы, которые являемся такими же хорошими дворянами, как Император и Вы (фр.).

ливый случай (дочь — Дуня, воспользовавшаяся подвернувшейся возможностью вырваться из глухой провинции в столицу, для начала хотя бы и в качестве содержанки).

В «Езерском» (1836) он бросает упрек современникам:

Вас спесь дворянская не гложет,
И нужды нет вам никакой
До вашей книги родовой...
Кто б ни был ваш родоначалник,
Мстислав, князь Курбский, иль Ермак,
Или Митюшка-целовальник,
Вам все равно. Конечно, так:
Вы презираете отцами,
Их славой, честью, правами
Великодушно и умно;
Вы отреклись от них давно,
Прямого просвещенья ради,
Гордясь (как общей пользы друг)
Красою собственных заслуг,
Звездой двоюродного дяди
Иль приглашением на бал
Туда, где дед ваш не бывал...
...Мне жаль, что нашей славы звуки
Уже нам чужды; что спроста
Из бар мы лезем в tiers etat...
...Что в нашем тереме забытом
Растет пустынная трава,
Что геральдического льва
Демократическим копытом
Теперь лягает и осел.
Дух века вот куда зашел!

Пушкин очень точно определяет корни российского самозванства (смена социального статуса «по роду» и по рождению на личностно-ролевой) и его причин (проблема собственности и власти).

И в той же «Моей родословной» А. С. Пушкин делает вывод вполне в духе новейшей персонологии:

...Под гербовой моей печатью
Я кипу грамот схоронил,
И не якшаюсь с новой знатью,
И крови спесь угомонил,
Я грамотей и стихотворец,
Я Пушкин просто, не Мусин.
Я не богач, не царедворец.
Я сам большой, я мещанин.

Собственно, все творчество А.С. Пушкина пронизано темой самозванства. Не только «Борис Годунов», «Капитанская дочка», где речь идет об исторических самозванцах, или романтическое самозванство в «Дубровском»¹. Лирика («...я ей не он»), констатация «механизма» приобретения статуса в «Золоте и булате», «Родословной моего героя» в неоконченной сатирической поэме «Езерский»... Удивительно, как исследователи проходили мимо этого факта.

Причем ключевыми в плане понимания роли темы самозванства у А.С. Пушкина являются «Повести покойного Ивана Петровича Белкина» — не только блестящий образец пушкинской прозы, но и первый в отечественной литературе опыт сознательной реализации проекта «массовой литературы». Сборник этот был опубликован А.С. Пушкиным под псевдонимом — вещь чрезвычайно редкая для него. Весьма недвусмыслен и предполагавшийся первоначально эпиграф ко всему сборнику — пословица игумена Святогорского монастыря: «А вот то будет, что и нас не будет». Главный нерв повести «Выстрел» — конфликт аристократа графа (у которого нет имени — только статусный титул) и талантливого, яркого персонажа, носящего некое необязательное имя («назову его Сильвио»). В «Метели» сознательная попытка самозваного венчания приходится на бессознательное самозванство героя, в результате чего в реальности торжествует связь, установленная «на небесах», но не самочинной человеческой волею². Эта идея подчеркивается в «Гробовщике», где имя человека сохраняется и после его смерти. В уже упоминавшемся «Станционном смотрителе» самозванство проявляется в бунте против предначертанной судьбы, в отказе дочери смотрителя Дуни от семьи, отца ради успеха, подвернувшегося случая. И заканчивается повесть печальным рассказом о посещении Дуней могилы отца. «Барышня-крестьянка» — как бы итоговое травестирование самозванства, сознательное его использование ради успешного знакомства будущих супругов. Концептуальный итог «Повестей Белкина»: имя и статус от Бога, а не от человека. Удел человеческий — лишь упование на счастливый случай.

Думается, что в «Повестях Белкина» А.С. Пушкин наиболее глубоко «копнул» самозванство. Если в «Борисе Годунове» и «Капитанской дочке» тема самозванства раскрывается преимущественно на материале «большой истории» и интерес к ней можно увязать с пушкинским интересом к отечественной истории, да и личным корням в этой истории, то в «Повестях Белкина» самозванство представлено уже на других уровнях. Здесь ему придает-

¹ Тема денди-самозванца, джентельмена-разбойника возникла в русской литературе тоже с легкой руки А.С. Пушкина: как разведенная в сопоставлении (Гринев — Пугачев, Пелаг — Федор Орлов), так и в одном лице (Дубровский, Онегин, Якубович из «Романа на кавказских водах»). По тому же канону строится и образ Ставрогина Ф.М. Достоевским.

² Не случайно эти две повести, написанные А.С. Пушкиным позже других, перед отправкой сборника в печать были переставлены в его начало.

ся статус достаточно распространенного феномена обыденного опыта и сознания¹, с одной стороны, а с другой — оно увязывается с метафизикой человеческого существования вообще.

Экспрессивный монолог Сильвио в «Выстреле»:

Я спокойно (или беспокойно) наслаждался моею славою, как определился к нам молодой человек богатой и знатной фамилии (не хочу называть его). Отроду не встречал счастливец, столь блистательного! Вообразите себе молодость, ум, красоту, веселость самую бешеную, храбрость самую беспечную, громкое имя, деньги, которым не знал он счета и которые никогда у него не переводились, и представьте себе, какое действие должен он произвести между нами. Первенство мое поколебалось.

— очень точно выражает психологический background самозванства. «Метель», «Станционный смотритель» и «Барышня-крестьянка» недвусмысленно подводят к идее, что в любовных отношениях без самозванства обойтись невозможно, поскольку в них главное — казаться, а не просто быть (Ильенко, 2005, с. 103). А в «Гробовщике» самозванство приобретает философский мистический смысл, его крайним проявлением предстает смерть-самозванка.

Для дальнейших рассуждений важен еще один пушкинский урок: он рассматривает самозванство как способ преодоления слепого случая, сотворения «случая» по собственной воле, то есть как сознательный проект — так, как это делает Лиза Муромская, лишенная общества сверстников мужеского пола, прослышавшая о молодом сыне соседа, с которым враждовал ее отец, и решившая взять судьбу в свои собственные руки. И самозванство оказывается для Лизы единственным способом познакомиться и сблизиться с молодым соседом. Да, собственно, и ротмистр Минский, влюбившийся с первого взгляда в дочь станционного смотрителя Дуню, выдает себя за больного, чтобы увезти девушку в столицу и коренным образом изменить как ее судьбу, так и свою.

Стоит отметить и тонкое наблюдение С. Г. Ильенко: в «Повестях Белкина» не только оказывается доминантной тема самозванства и случая, игры социальных ролей, но сама стилистика «Повестей» глубоко пронизана тонкой

¹ Особого внимания и отдельного рассмотрения заслуживает такая форма самозванства на обыденном уровне, как «ложный жених», и связанная с нею тема исходящей от такого самозванца смертельной угрозы для невесты (жених-разбойник, насильник, убийца). В русской литературе эта тема широко представлена: от баллад Жуковского и Катенина до Пушкина («Дубровский», «Метель», «Жених» и особенно — сон Татьяны в «Евгении Онегине»), Лермонтова («Гости», «Демон»), Гоголя («Страшная месть», «Вий»), Достоевского («Хозяйка», смерть Настасьи Филипповны от рогожинского ножа в «Идиоте», страхи Грушеньки в «Братьях Карамазовых», Ставрогин по отношению к Хромоножке, Лизавете) и т. д. Предыстория и представленность этой темы (и особенно — темы ножа в руках ложного жениха) в русской литературе прослежены в блестящей работе (Клейман, 1985).

многоуровневой игрой. Это проявляется и в игре жанрами (повести характеров, повести ситуаций и повести раздумий), стилистики повествования (исповедально-монологической, диалогической, монолого-полилогической) (Ильенко, 2005, с. 105—106).

Наконец, А. С. Пушкиным в «Медном всаднике» впервые отмечена самозванчески неоднозначная роль в русской культуре Санкт-Петербурга — города неестественного, умышленного, демоверсии петровских реформ (Гульчинский, 1994; 2003; 2004). Действительно, у этого города с трехсотлетней историей столько имен, сколько нет у древних российских столиц Киева и Москвы, а пожалуй, и ни у какого другого города мира: Санкт Питерс Бурх, Питер, Санкт-Петербург, Петербург, Петроград, Ленинград, Северная Пальмира... Чье имя носит город? Святого Петра или Петра I? В отличие от любого имени собственного, название города всегда имело особый смысл, и этот смысл развивался. За исторически ничтожный период Питер оброс уникально обильными мифами, легендами, осмыслениями, интерпретациями. Город-реквизит и декорация. Центр, Невский проспект, набережные, стрелка Васильевского. Ростральные колонны — бутафорские маяки, никому не светившие. Петропавловская крепость, никого ни от кого не защищавшая, декорация тюрьмы. Закулисье Коломны, Песков, Лиговки. Знаковость, семиотичность города осознана давно. Город модерна и постмодерна. Город-перевертыш. Он не имеет точки зрения на себя самого: то ли окно из России в Европу, то ли из Европы в Россию. Он «остранняет», «деконструирует» обеих. Город-знак, город-текст с обилием его прочтений и интерпретаций — как города в целом, так и его частей, зданий, отдельных памятников. Этот город возник как миф, идея, которая пропитывает всю российскую культуру последних трех столетий. «Не русский» город — символ властной воли, открывшей новые горизонты российской жизни и культуры. С самого начала неоднозначное отношение к Петру I («подменный царь», царь-Антихрист) и его реформам было перенесено и на город.

Мир Питера замкнут в человеке, а человек замкнут в себе, в лихорадке отчаянной рефлексии поиска смысла существования. Крайнее напряжение психики — ума и души. Границы существования, сон, бред, лихорадка; границы этого мира и потустороннего, иного. Все двойится, расплывается до миража, до оживших абстракций, фантомов, частей тела, идей. Искушение разума и искушение разумом. «Белые ночи» как испытание крепости духа будущего рыцаря. Человек то замкнут тьмой в самом себе, то ему не скрыться в этом «бытии-под-взглядом» «простора меж небом и Невой». Питер вызывает исключительно остро парадоксальное и напряженное состояние души, переживание существования как бы во сне, в бреду, в лихорадке, тоске и страдании, наваждения на грани сумасшествия. И — едва выносимой радости, свободы, переполняющей тебя энергии и преображения. Опыт жизни на краю жизни и смерти, заглядывания в мир иной, поиска и надежды на обретение спасения: себя, России, человечества. Постановка предельных и запредельных вопросов, поиск ответов на них. Подвешенность между добром и злом,

искания путей на топкой трясине их диалектики. Воплощение беспочвенности российской интеллигенции. Весь комплекс самозванства воплощен в истории и культурной среде этого города. Тема эта активно разрабатывалась в дальнейшем Н. В. Гоголем (лживый город, в котором «сам демон зажигает лампы для того только, чтобы показать всё не в настоящем виде», имитирующий европейскую столицу), Ф. М. Достоевским (призрачный город-испытание), А. Белым.

А. С. Пушкин глубоко прочувствовал, точно выразил и диагностировал проблему российского самозванства. Ее корни — в традиционной для России идентичности личности, ее оценке и самооценке в зависимости от статуса. Поэтому развитие буржуазных отношений, третьего сословия, выход на первый план людей не с родовым статусом, а лично талантливых, удачливых не может не вызывать социальных напряжений. Эта проблема особенно остро проявляется именно в России, где личный успех должен получить легитимизацию в социальном статусе и быть закреплен в социальных привилегиях.

Причины эти четко проговариваются и в «Борисе Годунове». Как Самозванцем в его признании Марине Мнишек:

Не презирай младого самозванца;
В нем доблести таятся, может быть,
Достойные московского престола...

так и Борисом Годуновым:

Не род, а ум поставлю в воеводы;
Пускай не спесь о местничестве тужит;
Пора презреть мне ропот знатной черни
И гибельный обычай уничтожить.

Самозванца А. С. Пушкин изображает как новый для русской действительности тип личности, строящий свою жизнь своею волею, в соответствии со своею мечтой. Он вне традиционной пассивности, веры, с одной стороны, в чудодейственное спасение, с другой — в простое «авось». Фактически это первый русский европеец (Serpan, 1986). И значение этой фигуры выходит далеко за исторические рамки Смутного времени. В столкновении «русского европейца» с традиционным жизненным и духовным укладом А. С. Пушкин еще в допетровской эпохе обнаруживает главный конфликт русской культуры и самосознания.

Более того, Самозванец буквально становится всеми теми личностями, которых видят в нем другие (Emerson, 1986, p. 100). Почти в каждой сцене он выступает как новая личность: послушник в монастыре, мирянин в корчме, польский пан в ухаживании за Мнишек, полководец на границе, воин, оплакивающий верного коня... Его специфическая характеристика состоит в отсутствии какого-то жесткого «себя». Он умело подстраивается под любую речь, обращенную к нему. Как говорит Шуйскому Афанасий Пушкин, он «по нраву всем». И в этом тайна его успеха.

Пушкинский Самозванец открывает продолжительный период «кризиса личности» в российской истории. И весь «Борис Годунов» — о том, как расплазуются ткани общества под мощными импульсами тотального, всеобщего самозванства. Отрепьев ищет реализации амбиции «тешиться в боях и пировать за царской трапезой». Шуйский — реализации амбиций древнего рода. Басманов — утверждения ума и силы. Марина — замужества за властелином московского трона. Это не просто игра интересов, а утверждение identity, ее трактовки и версий. Кто Я? И почему не Я? И стоило умереть Борису, как все расплозлось и рухнуло.

Речь идет о разгуле всеобщего самозванства как осознания своих личных возможностей, воли, но еще не ответственности. Это социальная ломка рождения личности, когда главный акцент делается на взламывании социальных границ энергией личной воли и случая (удачи, lucky strike). Но еще не укорененной ответственности. Российская смута в пушкинском воплощении — эпоха незрелых личностей и незрелой морали! И она растянулась в длительной традиции самовоспроизведения еще на два столетия. Декабристы вывели солдат на Сенатскую площадь, обманно убеждая их необходимостью вступить за Константина Павловича, не отказавшегося якобы от престола, а заточенного в крепость. С. Нечаев мистифицировал А. И. Герцена и М. Бакунина рассказами о готовой к действию сети революционных организаций, а своих единомышленников — рассказами о безусловной и масштабной финансовой поддержке за рубежом. Народники распространяли манифесты и прокламации то от имени мифического «Центрального революционного комитета», то — даже от имени царя, обманутого дворянами. Сами они при этом ходили в народ зачастую ряжеными, под видом разнорабочих, крестьян. Завершилось все захватом власти и установлением государства, основатели которого выступали под партийными кличками.

С этих позиций открывается интересная перспектива рассмотрения российской интеллигенции в трех ее основных ипостасях (аристократической, разночинной и советской) именно в терминах самозванства. Ее европеизированность в сочетании с оторванностью от национальной культуры, неукорененностью в ней создают особую феноменологию раздвоенности сознания. Положение российской интеллигенции изначально и постоянно двусмысленно — как по отношению к власти, так и по отношению к народу. С одной стороны, она всегда «знает, как надо», и у нее у власти всегда «не те». С другой — готовность интеллигенции любой российской власти подсовывать свои проекты, не отвечая за последствия. Власть интеллигенцию не любит и не доверяет ей. И небезосновательно. То же и с народом. С одной стороны, понимание своей искусственности, возникновения и кормления за счет народа, комплекс вины перед ним, с горьковским придыханием «народушко». С другой — готовность втягивать народные массы в различные авантюры. Несостоятельность российской интеллигенции полностью проявилась в очень краткие периоды нахождения ее у власти, когда страна в считанные месяцы

доводилась до катастрофы, — в 1917 году и в конце 1980-х — начале 1990-х. Российский народ интеллигенцию не любит, не доверяет ей. И тоже — небезосновательно.

Корни этого двойственного положения, двойного (и по отношению к власти, и по отношению к народу) самозванства интеллигенции — как в культурно-историческом, так и персоналогическом проявлении — восходят не к Петровским реформам, как обычно считалось и считается. Они восходят к Смуте, а возможно, и еще глубже — к разделению страны на «земщину» и «опричнину».

Тема оторванности от социума, «лишнего человека», «несовпадения с самим собой», широко и представленная в классической русской литературе, фактически с развиваемой точки зрения — не что иное, как тема самозванства. Чацкий, Онегин, Печорин, даже Чичиков и Хлестаков, а тем более Ставрогин и подпольный человек Достоевского — всех их объединяет тот тип сознания, который восходит к пушкинскому Самозванцу.

И причина этой ситуации Пушкиным обозначена: нерешенность вопроса о собственности. Наличие собственности — важный фактор социальной ответственности. Человек понимает, что входит в зону его ответственности, свои интересы и их возможную общность с интересами других. Достоинство рыночной экономики состоит именно в том, что собственность может легко и просто перейти к другому собственнику. При отсутствии нормального рынка и правовой культуры, гарантирующей права собственников, вопрос о смене владельца решается только через властную силу, пушкинским «булатом», но не «златом».

И Россия вот уже почти два столетия никак не может пройти стадию первоначального накопления. За это же время в стране пять раз радикально менялись собственники. После Великой реформы Лопахиных не признали не только аристократы, но и «широкая общественность», интеллигенция, призывавшая «слушать музыку революции». Привело это к национализации 1918 года. Затем последовали раздача земли крестьянам и НЭП. За ними «великий перелом», коллективизация и раскулачивание 1927—1929 годов. И «прихватизация» начала 1990-х. Все — разом, на глазах одного поколения. Поэтому уважения к собственнику нет и быть не может: «какое оно твое, я хорошо помню, как оно было не твоим и как оно стало твоим», «наворовали», «награбили, нахапали»... В отсутствие права на собственность и нормальных рыночных отношений вопрос о собственности на Руси решается «от имени», через власть, по статусу. В дореволюционной России — это гвардия и охранное отделение. В СССР — партийный аппарат и спецслужбы. Современная РФ во все большей степени напоминает фильм «Кин-дза-дза» — пророческое произведение Г. Данелии, в котором при виде «силовиков» все должны приседать с разведенными руками и говорить «ку-у». Поэтому «сыновья лейтенанта Шмидта» и прочие самозванцы — неизбежная российская тема.

В силу ряда исторических обстоятельств в России затянулся переход от сословного общества к гражданскому. Массовое общество и массовая куль-

тура уже торжествовали в СССР, но социальный статус определялся принадлежностью к некоему сословию и распределение социальных благ осуществлялось в соответствии с таким статусом. Проблема привилегий и социальной справедливости была «дрожжами», на которых поднялась массовая поддержка перестройки и «демократической революции» конца прошлого столетия. Именно на волне борьбы с привилегиями и пришел к власти Б. Н. Ельцин.

И до сих пор России характерно остро переживаемое противоречие. С одной стороны, обостренное восприятие несправедливости, возмущение «выскачками», «присваивающими народное достояние», пристраивающими к сытным местам своих детей и прочих домочадцев. Их прорыв «на кормление» воспринимается как самозванство. «Партократы» в общественном мнении сменились «дерьмократами», «олигархами» (Тулчинский, 2006). С другой — исторически закрепившаяся практика распределения социальных благ по социальному статусу, «по заслугам». Единственный масштабный протест в современной России был вызван Законом о монетизации льгот пенсионерам. Этот закон корректировал около сотни других законов и фактически отменил конституционную квалификацию РФ как социально ориентированного государства, но возмущение вызвала именно отмена «положенных» льгот.

Согласно действующему российскому законодательству пенсии по старости состоят из двух частей: минимального размера заработной платы (МРОТ — эта часть пенсии полностью соответствовала аббревиатуре — 880 рублей¹) и накопившихся отчислений с зарплаты в Пенсионный фонд, которые делятся на срок дожития (!) в 144 месяца. В результате для большинства граждан пенсия составляла нищенский размер в интервале от 3 до 6 тыс. рублей. Тогда как пенсия чиновникам начисляется в размере 45% их среднего заработка, а в случае не менее 15 лет стажа пребывания в чиновной должности и 75%. При этом заработная плата чиновников неизменно остается в размерах, недоступных большинству граждан. Не стоит забывать, что и платится она из средств бюджета, то есть речь идет о весьма масштабном кормлении фактически паразитирующего чиновного аппарата, в производстве национального продукта не участвующего, а если вспомнить еще и масштабы российской коррупции, то и производящего «социальные услуги» весьма неоднозначного качества.

И при всем этом Россия — вполне современное массовое общество, с массовой культурой, транслируемой СМИ, прежде всего — телевидением. Сериалы, жизнь «звезд», торгово-развлекательные центры, массовая литература, доступный туризм — все это составляет основное содержание «духовной жизни» большинства россиян.

Это и есть главный — очень противоречивый — парадокс современной России: массовое общество и массовая культура с ее брендированной мифологией сочетаются (точнее — никак не сочетаются) с установкой на «справедливые» привилегии и неприятие успеха. Зато все общество готово пу-

¹ Размеры МРОТ и пенсий периодически индексируются, и на сегодняшний день их суммы изменились.

ститься в погоню за Удачей (Счастливым Случаем) в виде некоего выигрыша в телеиграх, викторинах, конкурсах, удачного замужества и прочего поворота Колеса Фортуны. Все точно так же, как в «Повестях Белкина», в стилистике то ли розового романа («Метель»), то ли истории путаны («Станционный смотритель») с проглядываемой перспективой сознательного проекта манипуляции («Барышня-крестьянка»).

«Россия — страна возможностей»? Возможно — все еще. Но не закона и ответственности. Не права. «Лева». До сих пор торжествует передел на основе беспредела.

Наконец, А. С. Пушкин прозорливо увязывает проблему самозванства с проявлениями мещанства, фактически — формированием массового общества и массовой культуры¹, даже оговаривает неоднозначную роль просвещения в этих процессах. Сам А. С. Пушкин это замечает походя, вскользь. Между тем данный аспект пушкинского «урока самозванства» принципиально важен для понимания особенностей современного общества и современной персонологии.

4.5. Самозванство и ролевая революция: фактор искусства

Недовольство собой, своим местом в мире, желание занять особое место в социуме, наконец — просто зависть и рессентимент могут породить самозванство — стремление изменить свой статус и идентификацию на основе претензии на статус другого, узурпации чужого имени, идентификации другой персоны.

Самозванство может быть простым мошенничеством (imposture), преследующим личные цели. Но может и преследовать цель защиты от несправедливости, восстановления справедливого порядка, блокировки нежелательных изменений. Самозванец может быть также и марионеткой в руках неких внешних сил.

Самозванство — практика, издавна используемая криминалом, спецслужбами, в любовных делах, в политике.

В этой связи наиболее известно и изучено политическое самозванство. Политический самозванец — человек, присваивающий имя или также статус лица, имеющего возможность осуществлять верховную власть. Эта практика играет особую роль в режимах абсолютистской монархии, отчасти — в других деспотических режимах, позволяя консолидировать, мобилизовать и направлять конкретные политические и социальные силы, группы и ресурсы.

Политическое самозванство предполагает два условия, обеспечивающих мобилизационный потенциал: во-первых, кризис легитимности (недоверие к

¹ Как уже отмечалось, «Повести Белкина» автором писались в расчете на массового читателя — и тематически, и сюжетно — на грани пародии на зарождающиеся жанры «розового» и «готического» романа, триллера, хоррора. «Повести Белкина» вполне могут рассматриваться как классика отечественной массовой литературы.

действующей власти, утрата личного авторитета властителя, нарушение традиционных правил, норм, снижение эффективности, неспособность справиться с вызовами) и, во-вторых, личностные качества и мотивацию самозванца.

Обычно оно порождается «смутой» в обществе, вызванной кризисом легитимности власти, протестом против существующего (несправедливого в глазах протестующих) порядка, защитой традиций, подкрепляемых выдвижением стремящихся к самореализации амбициозных лидеров. Типичным примером такой ситуации является обрыв правящей монархической династии.

Особенно показателен в этом плане исторический опыт российского общества — со времен Великого княжества Московского — жестко статусного социума.

Важными в контексте самозванства особенностями российской политической культуры являются:

- расколотость общества, отсутствие консенсуса и доверия между правящим классом (иногда предлагающим слабо обоснованные модернизации и нововведения) и обществом (обычно придерживающимся традиций);

- персонификация власти и ее восприятия;

- сакрализация власти в сочетании с правовым нигилизмом, воспринимаемая выше закона;

- закрытость власти, непрозрачность выработки, принятия и реализации решений;

- инверсивный характер развития общества¹.

Российские кризисы легитимности неоднократно порождали всплески самозванства, пик которых приходится на начало XVII — XVIII век. Череду Лжедмитриев предшествовали массовые фальсификации родословных. Иван IV провозгласил себя потомком древнеримского императора Августа, а пожар 1626 года уничтожил приходские документы, породив массовые фальсификации. На этом фоне прерывание династии смертью царевича Дмитрия, приход к власти Б. Годунова — способного властителя, но с неоднозначной легитимностью. «Массовое» самозванство было прервано Земским собором, установившим новую царскую династию — Романовых.

В начале XVIII века несоблюдение Петром I ряда традиций, неоднозначная легитимность последующих царствующих особ породили очередную волну самозванства, остановленную только к середине XIX века.

Важен и религиозный фактор. В Европе открытие новых форм Благодати в Реформацию не предполагало подкрепления статусом, осуществлялось лично и ответственно. В России обязателен был и остается статус, включая церковного патриарха. Отсюда отчаянная борьба за патриаршество на протяжении нескольких столетий. При этом само государство претендует на святость. Как показали проведенные в разное время исследования Г. Федотовым и С. Аверинцевым духовных песнопений (Федотов, 1991; Аверинцев, 2004), фигурирующая в них Святая Русь (Земля Святурская) включает в себя не

¹ Подробнее о российской политической культуре см.: (Тульчинский, 2018а).

только новозаветную Палестину, но и ветхозаветный Рай, мощный идеологический и смысловой посыл экспансии Российской империи, претендующей на роль всемирной христианской державы. Если европейские государства позиционировались с самого начала в составе христианского мира, то власть в России не только священна, но и освящает все прочие проявления социальной жизни.

В европейской политической истории самозванство было формой политической борьбы за власть. Поэтому в ходе буржуазных революций к XVIII столетию традиционное самозванство в Европе исчерпало свой потенциал. В России же самозванство помимо борьбы за власть было связано со стремлениями народных масс интегрироваться в политическую систему¹, удовлетворить жажду справедливой, «истинной» власти. Не случайно тема самозванства — одна из ключевых в русской литературе, как классической, так и современной².

Важно отметить, что самозванство — это не просто «выдавание себя за». Обманщики, проходимцы и мошенники были во все времена. Речь не о них. Самозванство всегда претендует на некую исключительность. Оно питается серьезными амбициями. При этом и характер, и способы проявления этой амбициозной исключительности — тоже историчны, зависят от особенностей структурирования социума, распределения в нем статусов, соответствующих форм признания и привилегий. «Высокое» самозванство — удел претендующих на власть, исключительные возможности влияния. Это могут быть не только традиционные претензии на трон, но и претензии на принадлежность чему-то, уходящему за пределы человеческой природы: как в трансцендентное (небесного или inferнального плана), так и в природные стихии, животный и даже растительный мир. Всех самозванцев роднит претензия на выделенность и исключительность, дающие право на занятие особого статуса в социуме. И не всегда с целью получения неких материальных благ. Важен сам факт признания особости.

При этом показательно, что в наше время самозванство как явление политической культуры утратило свой потенциал. Николай Дальский, открывшийся в 1992 году в Ногинске «сын спасшегося царевича Алексея», явившийся в 2003 году сам чудом спасенный Алексей, объявившаяся в 2002 году Великая княжна Анастасия, Алексей Брумель — самопровозглашенный Российский император, коронация в 1996 году в Богоявленском соборе императора Николая III, даже Сажи Умалатова, провозглашенная председателем «Постоянного Президиума Съезда народных депутатов СССР», выглядят комично.

В этой связи точным представляется мнение М. С. Арканниковой, предложившей различать самозванство и самозванчество (Арканникова, 2005).

¹ По словам Н. А. Бердяева, в России так и не состоялся священный брак народа и власти.

² Эта тема подробно представлена в работах (Тульчинский, 2018б; Тульчинский, 2008).

Первое связано со стремлением личности изменить свое место в обществе, позиционировать себя как-то иначе, стать кем-то другим: личные помыслы, амбиции и социальные действия. В каком-то смысле — это стремление неизбежно для человеческого бытия, и мы еще вернемся к нему. Второе — самозванчество — исторический феномен, характерный преимущественно для общества с акцентированно статусной идентификацией личности, позволяющей мобилизовать социальные силы и группы поддержки, превращающей самозванца в политическую силу. Самозванчество проявлялось и отчасти проявляется в сферах, где важной является борьба за какие-то ресурсы (власть, собственность, привилегии). Это предполагает привлечение сторонников, их мобилизацию, порождая, например, политическое движение¹. В XX, и тем более в XXI столетии, претензии на статус, принадлежность, вообще выступления «от имени» и «под именем» уже не порождают политический ресурс. И это, очевидно, обусловлено общим смещением тренда в существенно иную идентификацию личности. Развитие демократических институтов снимает вопрос о династической принадлежности, давая возможность политическим партиям и амбициозным лидерам реализовать свои идеи и ресурсы. Необходимость в присвоении чужого знатного имени, в принципе, отпала. Наоборот — задача заключается в позиционировании своей особенности и оригинальности.

Массовое индустриальное и постиндустриальное общество — закономерный этап развития цивилизации, связанный с персоналогическими установками иудео-христианского мировоззрения, реализованными европейской цивилизацией посредством развития рыночной экономики, индустриализации, подкрепленной НТП, развитием СМИ и информационных технологий, урбанизации и демократизации политической жизни. Культура массового общества парадоксальным образом реализовала проект Просвещения и его гуманистический лозунг «Все на благо человека, все во имя человека!» Перефразируя известный советский анекдот, можно добавить: «И мы знаем этого человека». Это каждый из нас. Рыночная экономика и массовая культура буквально воплотили в жизнь гуманистическую программу в механизме *«всевозрастающего удовлетворения всевозрастающих потребностей»*. Кстати, именно так формулировался «основной закон социализма» в программных документах КПСС.

Массовое общество и массовая культура потому и совершили столь успешную экспансию, несмотря на очевидные издержки и гневные проклятья со стороны «гуманистов», что являются реализацией и проявлением эволюции и диверсификации долгой исторической, культурной и нравственной традиции. Масса, массовая культура, массовое сознание лишь явили наиболее полную и развернутую форму этой установки. Они — продукт достаточно длительной социальной «дрессуры» на основе гуманистических идеалов вроде «человек — венец природы», «неотчуждаемые права человека» и т. п. (Тульчинский, 2007а; 2007б). Ценности культуры массового общества — цен-

¹ Подробнее см. (Тульчинский, 2018б, с. 307—420).

ности реального жизненного обустройства, комфортной, удобной жизни. Они пришли на смену «онтологическим монолитам» традиционной культуры, существуют «параллельно», не исключая друг друга и никак вообще не конкурируя. Более того, традиционные национально-этнические культуры и даже культуры прошлого получают возможности для сохранения — намного лучшие, чем в условиях своего возникновения.

Культура массового общества сама по себе ни хороша, ни плоха. Она — объективный факт, феномен, состояние общества, содержащее в себе как позитивные, так и негативные тенденции. Более или менее эффективно противостоять негативным тенденциям, как показывает опыт стран с развитой рыночной экономикой и развитыми институтами гражданского общества, можно — при условии наличия развитого гражданского общества, полноценной элиты и внятной культурной политики, которые создают систему социальных ориентиров, позволяющих сформировать культурную идентичность, выработать социальную и жизненную позицию личности.

Массовая культура в условиях глобализации и постинформационного общества предполагает ясное и внятное самоопределение, осознание содержания и возможностей собственной уникальности. Человечество вступает в новую антропологическую и персонологическую стадию развития. В свое время М. Лютер и И. Кант сделали личность автономно управляемой. Согласно известной формуле К. Маркса, они освободили личность от рабства внешнего, чтобы «закрепить его в душе». Кстати, именно это не понимают исламистские и православные фундаменталисты в идее прав человека. Они настаивают на обязанностях, не понимая или не желая понять, что долг уже может быть сформирован. Задача общества — признать право на долг, на свободу его выбора, со всеми вытекающими последствиями. Непонимание этого говорит об иной стадии зрелости личности и общества.

С этим связан и возможный критерий нравственной оценки автопроектов. «Есть двоякого рода идейный фанатизм, — писал мудрый С. М. Дубнов, — первый желателен и даже обязателен для человека убежденного, второй абсолютно вреден. Первый заключается в том, что человек, имеющий определенный убеждения, стремится согласовать с ними свои поступки... Он должен быть фанатиком своей идеи, оставаясь в то же время толерантным к противоположным мнениям... Но есть другой тип фанатиков: люди, которые, считая свой образ мыслей единственно верным, преследуют людей противоположного образа мыслей, стараются путем насилия и притеснения внушить веру в то, что они сами считают истиной. Такой фанатизм, даже будучи искренен, вреден...» (Дубнов, 1998, с. 102). Фактически речь идет о различении призвания и самозванства, о котором говорилось выше. Критерий не по цели, а по средствам. Если кто-то стремится сделать других счастливыми помимо и вопреки их воли, даже во имя и от имени этих других, — это самозванство, ничтожащее свободу, а значит, и бытие. И другое дело, если я, следуя некоему взятому на себя долгу, следуя призванию — не за счет других, хотя и,

возможно, — во имя других. Долг не извне вовнутрь, а изнутри вовне так же, как и достоинство не изнутри вовне, а наоборот. Однако некоторых отечественных мыслителей пугает идея автономной морали.

В этой связи полезно обратиться к отечественной истории начала XX века, когда Россия, пожиная плоды Великой реформы, начавшейся с индустриализации и урбанизации, вступила в активную фазу модернизации и связанной с нею буржуазной революции, когда на историческую и политическую арену вышли граждане — горожане (буржеры, буржуа, ситизены, мещанины — во всех европейских языках слово «гражданин» восходит к «горожанин»). В истории российской культуры эта фаза получила название Серебряного века. Впервые российский образованный слой приобрел относительную материальную самостоятельность не на основе крепостничества. Эта самостоятельность, по свидетельству очевидца, высвободила творческую энергию, которая привела к бурному развитию в искусстве, науке (Степун, 1992, с. 171). Мысль вполне понятная. Только с важным дополнением — для окончательной верности. Речь идет не просто о последствиях экономического подъема, а о бурной индустриализации, активном росте городов, формировании урбанистической среды и соответствующего образа жизни, концентрирующего социальный и человеческий капитал. Фактически речь идет об ускоренном формировании российского массового общества, прежде всего — в российских столицах.

Это интенсивно растущее городское население составляли представители практически всех классов и сословий, получавшие качественно новые возможности самореализации. Проблема была в том, что в самой своей глубине эти массы не имели действенной нравственной школы Ренессанса, в которой христианский духовный опыт прошел огранку души, формирующей свободу как личностное самоопределение и ответственность за делаемый выбор. Что обусловило всплеск иррационализма, интереса к мистике, языческой мифологии... Более того, культурное содержание Серебряного века заключалось в «антиренессансной контрреволюции» с опорой на антилично прочитанную Античность, в которой поэты-символисты (Вяч. Иванов, А. Блок, А. Белый со товарищи), и религиозные философы, и атеисты (от В. Эрна, Н. М. Бахтина до П. Флоренского и А. Ф. Лосева) видели прежде всего не аполлоническое начало, а начало дионисийское, мистериальное (Кантор, 2011, с. 542).

Великое значение эпохи Ренессанса, помимо прочего, связано с произошедшей тогда «культурной революцией»: личность впервые всерьез выделилась из мифа, который до этого определял все ее существование. Роль отделилась от человека и была формализована: человек получил возможность роль играть, но уже не жить ею. Благодаря возникшему новому взаимоотношению между людьми пропала обязательность общинно-хорового действия, личность получила свободу и право быть не участником, а зрителем, который может действие и игру актеров одобрять или нет. В известной степени это был главный нерв Реформации. И с очевидностью — новые реалии общественной жизни, включая политическую. Именно на этом начале строится парламента-

ризм, нарождавшаяся в Новое время публичная политика — как «театр», наблюдаемый и оцениваемый гражданами со стороны, в качестве зрителей, которые, между прочим, заплатили за вход деньги (например, в виде налогов), отделены от лицедеев «рампой» и могут согнать то ли незадачливого, то ли просто неугодного «актера» со сцены. Или просто отказать этому «театру» в праве на существование. «Ибо демократические институты... имеют именно театральный, но не теургический характер. Выброс энергии, рожденной «восстанием масс», завершился введением ее в цивилизованные рамки с разнообразными способами ее канализации — от футбола и бейсбола до телешоу и парламентских выборов» (Кантор, 2011, с. 232).

Неприятие этого личностно-ренессансного начала стало не столько предчувствием, сколько духовной и нравственной подготовкой «органично-революционно-тоталитаристского миропонимания». Так, Вяч. Иванов называл новое искусство начала века «одним из динамических типов культурного энергетизма» (Иванов, 1994, с. 37), восторгаясь не личностным, аполлоническим, но дионисийским архаичным искусством Античности, в котором существовала «реальная жертва», а хоровод — «первоначальной общиной жертвоприносителей и причастников жертвенного таинства... когда толпа... расходится, удовлетворенная зрелищем борьбы, насыщенная убийством, но не омытая кровью жертвенной» (Иванов, 1994, с. 37).

Искусство — не просто игра ума, художник улавливает настроения, вибрации не только сущего, но и аттракторов, влекущих это сущее в грядущее. И поразительно, как оргийное мистериальное действие стало реальностью. Только воплощалось оно не художниками, поэтами и артистами, а партийными функционерами и прочими организаторами новой власти. Бесконечные политические процессы, оправдывавшиеся «все большим обострением классово-борьбы», лишь внешне напоминали театр. Зрителей больше не осталось, все стали участниками и соучастниками дионисийской драмы тоталитаризма.

Выше уже говорилось, что точным критерием идентичности личности является набор ролей (и связанных с ними нормативно-ценностных «игр»), не подлежащих осмеянию. Такой же критерий применим и к выявлению центрального звена («сакральной зоны») любой культуры. Люди всегда любят и ценят шутку, смех, но про человека, смеющегося надо всем, говорят, что для него нет ничего святого, царя в голове — некоего нравственного стержня. Либо это проявление истерического состояния сознания, когда человек выпадает в полный «аут» по отношению к окружающей его действительности. Будучи лишены некоего «столпа и утверждения истины» (не обязательно религиозных), игры с культурными смыслами чреваты серьезными последствиями, становясь источником человеческих трагедий — не только для самой личности, но и окружающих (Аверинцев, 2001, с. 167). А российская интеллигентная элита играла жизненные роли без стержня ответственной позиции. И российское пренебрежение свободой ради воли разыграло один из кульминационных актов своей трагедии. Складывалась ситуация, про кото-

рую мудрый Г. Г. Шпет говорил, что личность как кусок масла распускается на сковородке (Шпет, 1916). Хорошее русское слово — «распускаться»... Да и российская сковородка была жаркая.

Поверхностность, неукорененность, какая-то искусственность и даже надсадность российской культуры начала прошлого столетия, получившей название Серебряного века и даже «Русского Ренессанса», хорошо осознавалась современниками. Как писала З. Н. Гиппиус, находившаяся в самом центре культурной жизни той эпохи (и даже в чем-то ее олицетворяющая): «Душно как в парнике. Всюду расцветают цветы зла». Еще жестче (правда, уже после революции) это состояние отечественной верхушечно-столичной культуры охарактеризовал М. М. Пришвин: «Питерская и московская интеллигенция держалась за столб дыма. Вот ветер и подул».

Российская интеллигенция, как и аристократия, не признала Лопахиных — перспективу капиталистической модернизации страны с ее новыми собственниками, их правами, она, как всегда, на слово поверила очередному европейскому мыслителю, приняв его идеи как руководство к действию (Бродский, 1995; Тульчинский, 1995). Еще бы: К. Марксом научно доказано, что капитализм не имеет будущего, что на смену ему грядет общество, в котором не будет частной собственности, и что для этого надо только захватить власть. И последние станут первыми... Интеллигенция хотела теургически «слушать музыку революции»¹... Она ее не только услышала...

По схеме теургически хорового принципа творились театрально-политические мистерии не только в советской России, но и в нацистской Германии, фашистской Италии, франкистской Испании, маоистском Китае... Характерна вообще тяга тоталитарных режимов к актерству, театрализации, массовым празднествам, шествиям, вообще — к замене реальности декорациями, постановочностью. По наблюдению И. Бунина, «одна из самых отличительных черт революций — бешеная жажда игры, лицедейства, позы, балагана» (Бунин, 1990, с. 91).

Большевизм оправдал все народные стремления, включая дикие и темные, не играя, а вживаясь во все слова «пьесь». «Гений» Ленина выразился в том, что он умудрился традиционно-почвенные, народнически-славянофильские установки выразить в западнической марксистской терминологии, придавшей этим установкам ритуально-мистериальный характер языческого камлания.

В Европе процесс выхода на историческую арену масс, пробужденных индустриализацией и урбанизацией, начался раньше и шел не так бурно. Поэтому осмысленное и культивированное христианскими гуманистами поле свободы как личностной ответственности сдерживало и корректировало «игру на понижение». В России же не оказалось ни полноценной элиты, ни

¹ По свидетельству Ф. Степуна, в питерском богемно-аристократическом ресторанчике «Привал комедианта» в 1917 году «за одним столом сживали: адмирал Колчак, Борис Савинков и Лев Давидович Троцкий» (Степун, 2000, с. 123).

гражданского общества — главных корректоров культуры массового общества. Более того, интеллектуальная, творческая элита выразила недоверие гуманистическим ценностям. «Прозвучавшие в Серебряном веке призывы к "симфонической личности" (вместо гуманистической — Л. Карсавин), "обратной перспективе" (П. Флоренский), общинно-хоровому "высвобождению дионисийских энергий" (Вяч. Иванов) стали своеобразной эстетической моделью тех социально-политических структур, что с такой убийственной (буквально. — *Г. Т.*) силой реализовались в историческом пространстве, превращая его в антиисторическое и уничтожая цивилизационно-гуманистические заветы Петровско-Пушкинской эпохи... Явился пренебрегший театральную рампу хор и принялся управлять жизнью. Только явился он не в античных одеждах, а в мужицких зипунах, солдатских шинелях и кожанках Чека» (Кантор, 2011, с. 204).

Русская революция предстала как «...движение народных масс, руководимое смутным, политически не оформленным, по существу скорее психологически-бытовым идеалом самочинности и самостоятельности» (Франк, 1990, с. 215). Оказавшаяся в результате Февральской революции у власти интеллигенция умудрилась довести ситуацию до такого состояния, что в считанные месяцы, если не недели, власть оказалась тряпкой, валявшейся на улице, о которую любой мог вытереть ноги. Этот самозванный другой и вытер.

Но дело не только в творческой интеллигенции. Было еще нечто важное, не улавливаемое с чисто экономической, политической и даже культуральной точек зрения. Речь идет о том, что В. К. Кантор назвал «фактором Х» (Кантор, 2011, с. 205), связывая его с определенным антропологическим, психологическим типом, вышедшим на первый план и реализовавшим мистериально-игровое действо. Характеризуя этот тип, В. К. Кантор приводит развернутую цитату из «Веселой науки» Ф. Ницше: «Появляется совершенно новая порода людей... которая никогда не смогла бы взрасти в более жесткие, регламентированные времена, — но если бы и выросла, то все равно осталась бы "на дне", с вечным клеймом чего-то постыдного и позорного — это означает неизменно, что наступают самые интересные и самые безрассудные времена истории, когда "актеры", актеры всех мастей, становятся истинными властителями» (Ницше, 1993, с. 486).

Достоин внимания наблюдение К. П. Победоносцева (ультраконсерватора, обер-прокурора Святейшего синода): «Есть люди умные и значительные, которых нельзя разуметь серьезно, потому что у них нет твердого мнения, а есть только ощущения, которые постоянно меняются... Вся жизнь их — игра сменяющихся ощущений, выражение коих доходит до виртуозности. И, выражая их, они не обманывают ни себя, ни слушателя, а входят, подобно талантливым актерам, в известную роль и исполняют ее художественно. Но когда в действительной жизни приходится им действовать лицом своим, невозможно предвидеть, в какую сторону направится их деятельность, как выразится их воля, какую краску примет их слово в решительную минуту...» (Победоносцев, 1993, с. 173—174).

Ф. Ницше и К. Победоносцев сходятся в подчеркивании нарастания акцентирования актерства в реальной жизни. И эта тенденция отмечалась и чувствовалась на стыке XIX—XX веков многими. Это даже бросалось в глаза.

В образе пишущего босяка Максима Горького актерствовал в питерских и московских салонах купеческий внук Алексей Пешков, ставший впоследствии великим пролетарским писателем, отцом соцреализма, жившим в княжеской роскоши. По едкому замечанию И. Бунина, самой характерной чертой Горького было бесконечное актерство, «...он вообще ни минуты не мог побыть на людях без актерства, без фразерства» (Бунин, 1990, с. 194).

Актерствовал «святой старец» Григорий Распутин. Сознательно строили свои образы В. Маяковский (желтая кофта), В. Брюсов (стилизовавшийся под черного мага). А. Бугаев вошел в русскую литературу и культуру в образе (как он сам говорил — личине, кстати, одной из ряда масок, им примерявшихся) А. Белого.

То же и в политике. Российские революционеры выступали под кличками. И дело было не только в требованиях подпольной работы. И. Джугашвили взял партийную кличку Коба в честь романтического разбойника из грузинского романа. «Театрализованным разбойником» называл Троцкого П. Сорокин. Да и Ленина, Гитлера, Муссолини современники попервоначально называли шутами и клоунами, а их «перевороты» — буффонадами. По замечанию К. Манна, в тоталитарном обществе «комедиант становится воплощением, символом насквозь комедиантского, глубоко лживого, нежизнеспособного режима» (Манн, 1991, с. 346).

Для объяснения революции недостаточно экономических и политических факторов. Все они, даже культурные процессы реализуются через сознание и поступки конкретных людей — групп и отдельных индивидов, становясь их мотивацией: чаяниями, надеждами, стремлениями, страхами.

На одном из кафедральных методологических семинаров возник вопрос о природе массового энтузиазма лет, вошедших в отечественную историю как годы массовых репрессий, унесших жизни миллионов людей из всех слоев: от крестьян и рабочих до ученых и политической элиты. И в условиях такого чудовищного насилия, идеологического прессинга — мощная волна преобразовательного энтузиазма, во многом обеспечившая индустриализацию, которая вывела страну к цивилизационному фронтиру и плодами которой мы отчасти пользуемся до сих пор. Какова природа этого энтузиазма?

Это не был показательный энтузиазм из-под палки. Вряд ли это можно отнести к массовому проявлению «стокгольмского синдрома», когда жертвы террористов проникаются симпатией к своим мучителям. Это и не результат работы исключительно одной только пропагандистской машины, пусть и запущенной на все обороты, охватившей не только СМИ, но и систему образования, искусство... Теперь хорошо известна способность тоталитарных режимов создавать стилистически совершенные произведения кинематографа, дизайна... Более того, многие представители художественного авангарда в поэ-

зии, живописи, театре, кинематографе поддержали революцию и укрепляющийся политический режим, увидев возможности обновления и преобразования, построения нового мира.

И все же... Советский режим укрепился не только победой в Гражданской войне, экономическими успехами НЭПа. Наоборот, сам отказ от НЭПа, коллективизация, «Великий перелом» и следовавшие первые пятилетки индустриализации питались мощной энергетической поддержкой массового энтузиазма, идущего снизу, обеспечивавшего не только легитимность политического режима, но и реализацию его планов, «не замечая» чудовищного насилия и репрессий. Даже сами сталинские репрессии подпитывались такой поддержкой. Более того, след этого энтузиазма сказывается до сих пор — и не только в ностальгии старшего поколения по своей бурной молодости. Вырастают постсоветские поколения, не дышавшие тем воздухом, но прочитавшие книги (а были и неплохие книги), услышавшие те песни (а песни были замечательные — прежде всего, лирические), увидевшие те фильмы (наивные, но плохому не учившие)... И от этой молодежи иногда приходится слышать: «Папа, деда, вы были не правы, вы профукали великую империю. У нас была великая эпоха!» И привлекательность этого мифа понятна — особенно на фоне пропитавших современное российское общество сверху донизу недоверия и цинизма, обесмысливающих любое разумное начинание.

Собственно, на смысложизненном объяснении того «прущего» (трудно найти другое слово для передачи этой энергии) энтузиазма в упомянутой дискуссии я тогда и остановился. Сопричастность великому общему делу наполняет жизнь смыслом, раскрывает широкие горизонты индивидуального существования, выступая мощнейшим мотивационным посылом... Но оставался какой-то осадок неполноты объяснения... В том энтузиазме ощущалось нечто еще более глубокое, то, что включало экзистенциальный смысложизненный мотиватор.

Социалистическая революция понималась как некое действие, где низы просто должны занять место верхов. Не трудом подъема своего экономического, социального и культурного уровней, а разом, усилием воли, воплощением мечты: вечером мужик — наутро барин. А того же барина — объявить разбойником (экспроприатором) и арестовать, а то и казнить. Иначе говоря — стать не самим собой, а другим, сыграть не свою, а чужую жизненную роль. Этакое тотальное самозванство.

Смена ролей в результате революции естественна и важна. Более того, она потому и революция, что меняет социальные статусы и роли. Вопрос — в подготовленности, зрелости социума и индивидов, в понимании ими своей социальной сущности, принадлежности социуму, общего единства, дающего онтологическую силу преобразованиям.

В России же начала XX века отмечалась «метафизическая инфляция» (Степун, 2000а, с. 430), которую царский режим пытался заполнить ура-патриотизмом Русско-японской и Первой мировой войн, который современниками понимался большей частью только как театр — особенно при столкновении с

военными реалиями, когда действие, жертвы и кровь были уже настоящими, готовя Россию к большевистским теургическим действиям. «Новый антропологический тип вышел из войны, которая и дала большевистские кадры», — писал Н. А. Бердяев (Бердяев, 1991, с. 230).

Ф. А. Степун — участник Первой мировой — отмечал бросающуюся в глаза неадекватность поведения и настроения российских фронтовиков, которое он связывал именно с архетипическим артистизмом русской души. «Очень странно, но настроение призванных к "наивысшему подвигу" сынов России трагически похоже на настроение изгнанных из России студентов-эмигрантов и политических беглецов. Та же стонущая тоска в настоящем, то же лирическое настроение как основной душевный колорит, та же поэтизация прошедшего, та же возносящая и развращающая, спасительная и тлетворная мечтательность. Отсюда и наш граммофон, и гитара, и Вяльцева, и Панина, и все застольно-русское, грустно-цыганское, надрывно-самовлюбленное, себя уязвляющее и свои раны лелеющее... типично русское настроение... Но разве это настроение, если его даже взять в его мистическом, а не в кабацком смысле, есть настроение героев и воинов?» (Степун, 2000б, с.79). И по мнению Ф. Степуна, именно эта мечтательность не могла не взорвать государство, устроив на его обломках «мистерию-буфф».

«Быть может, и та страсть к театру, что залила Россию в первые революционные годы, объясняется той же народной жадной быстрого социального восхождения. За правильность этой гипотезы говорит, во всяком случае, и нелюбовь деревни к пьесам из крестьянского быта, и бесспорное пристрастие деревенских лицедеев к ролям из господской жизни» (Степун, 2000а, с. 323). Гипотеза социологически и психологически очень даже внятная: за повышенным интересом к жизни высших слоев стояла не только и даже не столько ненависть к ним, сколько желание занять их место.

А буржуазный, бюргерский путь кропотливого труда, экономии и роста в России не только не прижился, он и прижиться-то не мог, потому как еще не сложилось устойчивое, настоящее третье сословие, шкурно заинтересованное в собственности и праве как ее гарантии.

Поэтому, «лишившись традиционных скреп общинно-государственного принуждения, когда не успели сложиться связи социально-экономического правопорядка, народ оказался в ситуации перекасти-поля... способного примерить на себя любую социальную роль, но охотнее ту, где сразу "из грязи — в князи"» (Кантор, 2011, с. 221).

В смутные времена в России особенно ярко вспыхивают традиции дьявольского артистизма, самозванства. Их силу точно предсказал Ф. М. Достоевский в «Бесах» устами Верховенского и Ставрогина: «И начнется смута! Раскачка такая пойдет, какой мир еще не видал... Затуманится Русь... Ну-с, тут-то мы и и пустим... Кого?.. Ивана Царевича... Самозванца? — Э! так вот наконец ваш план». Самозванец — актер, вжившийся в чужую личность. Россия же подарила миру массовый опыт «самоназванцев», людей-псевдонимов. То, что было свойственно художественной среде, обрело новую жизнь в ре-

волюционной среде и в советской политической элите. Революцию творили, возглавляли личины и псевдонимы, так и вошедшие в массовое сознание, политическую историю, а потом и топонимы, названия университетов, заводов и т. д.: Ленин, Сталин, Троцкий, Каменев, Зиновьев, Молотов, Горький, Киров... Личины наполнялись реальной жизнью, уже не играли, а жили своей ролью.

«Русский мужик был наречен русской революцией пролетарием, пролетарий — сверхчеловеком, Маркс — пророком сверхчеловечества, и... вся эта фантастика одержала в России страшную победу над Россией» (Степун, 1992, с. 317). Свои «роли» и клички получили враги: буржуй, кулак, вредитель и т. п. По ходу мистерии врагов надо было находить и обезвреживать, принося в жертву, увеличивая счастье остальных членов общества. Каждый чувствовал, что ему отведена роль спасителя общества, но в любой момент — может быть отведена и другая.

Дело, однако, не просто в «симулякрах», «обществе спектакля». За этим стоит объективный процесс, относительно которого надо, следуя завету Спинозы, не плакать и не смеяться, но понимать.

Но вернемся к Ф. Степуну, написавшему небольшой трактат, посвященный феномену многодушия человека. В этом трактате (или, как сейчас сказали бы, эссе) «Природа актерской души. О мещанстве, мистицизме и артистизме» Ф. Степун строит типологию, размещая актерскую душу между мистической (истово религиозной) и мещанской (буквально — буржуазной). Многодушие, согласно Ф. Степуну, неизбежно человеческой природе. Человек постоянно стремится изменить свое место в жизни, примеряет на себя другие роли. И Ф. Степун видит три возможных пути решения проблемы многодушия (Степун, 1992, с. 42—48).

Первый — мещанский, буржуазный — сводится к погашению борьбы возможными самосознаниями, атрофии всех, кроме одной, житейски наиболее удобной, практически наиболее стойкой. Тем самым личность упрощается, выпадает в осадок внешних отношений, превращаясь, в конечном счете, в вещь.

Второй — мистический — путь, на котором многодушие не атрофируется, но преобразуется в слиянии со всеединящим духом, достигая абсолютной целостности. Согласно Ф. Степуну, это путь святости, слияния с Богом, «священной пассивности», устраняющей творческие импульсы в реальной жизни.

Третий путь — артистический — акцентирован именно на творчестве. «Радость артистической души — богатство ее многодушия... ибо артистизм — предельное утверждение многодушия».

Трактовка жизни как творчества (Гачев, 1980) традиционна для романтизма, в отличие от классицистской эстетики, которая отказывала актеру в праве на личностную независимость и отводила ему роль инструмента, на котором играют другие.

Многоличие — характеристика дьявола, которого иногда называли актером, обезьяной Господа, повторяющей, но искажающей его деяния.

Но актерство не всегда ведет к творчеству. Оно может и иссушать, опустошать личность. Актеры еще в конце XIX — начале XX века были изгоями общества. Достаточно вспомнить судьбу героини чеховской «Чайки». Актрисы, актеры — рассматривались как предмет развлечения богатых наследников, а история замужества актрис, певичек — традиционный сюжет комедий и оперетт. Актер начала XX века — бездомное, скитальческое, в чем-то — аморальное существо. Недаром достопочтенные граждане не сдавали актерам комнат и квартир.

Творчество — создание новых смыслов, а не перепевов. Что получается, когда многодушие есть, а творчества нет? На что тогда способна артистическая душа? Онтологична ли она вообще? «Странная, призрачная, химерическая душа, по отношению к которой всегда возможен внезапный вопрос: да существует ли она вообще или ее, в сущности, нет, т. е. нет в ней подлинного духовного бытия?» (Степун, 1992, с. 49). На эти вопросы Ф. Степун дает жесткий ответ: «Нет сомнения, что вне выхода в творчество артистический путь до конца сливается с путем катастрофическим, превращаясь из специфической формы разрешения многодушия в единодушие, в удушение души на безвыходных путях многодушия» (Степун, 1992, с. 56).

В конце XIX — начале XX века российское общество вибрировало в кризисе этнической, статусной и даже ролевой идентификаций личности. Ключом к пониманию происходящего в определенном смысле является «Хромой бес» Ф. Сологуба, центральным персонажем которого стал недотыкомка — еще не персонифицированная безличная проекция героя романа — И. Передонова. (Это точное наблюдение принадлежит участнице моего семинара в НИУ ВШЭ Н. Вятскиной.) Спустя всего десятилетие недотыкомки заполонили российскую реальную социальную и политическую жизнь.

Человеку, ставшему индивидуальностью, естественно не поддаваться чужому влиянию, жить собственной жизнью, отвечать за нее. Актер же адекватен только на сцене, но не в жизни. «Актеры естественны на баррикадах и непонятны в парламентах. Гении минут и бездарности часов, они часто талантливые любовники и обыкновенно бездарные мужья» (Степун, 1992, с. 67).

Определенный выбор с точки зрения актерской души — предательство ее многодушия. Поэтому возникает желание отгородиться от такого многодушия рампой.

Но что происходит, когда жизнь становится спектаклем, в котором все — актеры-недотыкомки, не несущие личностной ответственности за свои роли?

Страшно не творчество, а его отсутствие, его имитация, ведущая к катастрофе.

«Роковая ошибка творчески бессильного, дилетантствующего артистизма — всегда одна и та же: всегда попытка оседло построиться на территории мечты... Результат этих попыток неизбежно один и тот же: убийство мечты реализацией и взрыв жизни мечтой» (Степун, 1992, с. 61), заставить жизнь актерствовать денно и ночью, потеряв свои сущностные основы. «Жизнь, тво-

римая призраком, — неизбежно призрачная жизнь; в сущности, не жизнь, но игра призрака в жизнь» (Степун, 1992, с. 64). Но призрачная жизнь на сцене естественна, а если она шагает в зал и далее?

Бытие коренится в сердце души, и в этих глубинах нет зла — говорил Г. Померанц. Но тень сердца порождает призраки бытия¹.

По мнению В. Кантора, «беда и опасность России в том, что в ней существует некое множество людей, лишенных мещанской души и связанных с нею буржуазных добродетелей, лишенных также и мистическо-религиозного горения, зато наделенных артистической душой» (Кантор, 2011, с. 215). Он связывает это с отсутствием у России многовекового европейского опыта крестовых походов, религиозного фанатизма, бюргерского устройства частной жизни. Тогда как языческое скоморошество игры в любовь к тирану, потемкинских деревень, кричавшего петухом генералиссимуса и прочие игровые моменты присутствовали постоянно.

Если перевести это на более точный язык — в России отсутствовал полноценный опыт собственности, рождающей власть, интересы, ответственность... Когда карнавалу и театрализации отводились специальные место и время. В России же сама жизнь довольно часто приобретала карнавальную характер. Особенно — в политических практиках. Тип личности «актера в жизни», «лишнего человека», а то и «самозванца» чрезвычайно свойственен российской культуре.

«Есть люди безусловно артистического склада, у которых в душе множество возможностей, главная душа которых, однако, почему-то под ногами у множества ее второстепенных душ... В социальной жизни их бросает от журналистики к агрономии и от скрипки к медицине; в личной так же — от жены к демонической актрисе и от актрисы снова к другу-жене. Всюду они отчаянные дилетанты, которым даны "порывы", но не даны "свершения", которые ежедневно сжигают то, чему еще вчера поклонялись, т. е. вечно поклоняются праху. В молодости громкие хулители своей среды, революционеры, они к старости всегда ее тайные поклонники, обыватели, ибо только в ощущении себя "заеденными средой" возможно для них примирение со срывом всей своей жизни. Таковы те жертвы артистизма, которых так много среди широких, талантливых, богатых русских натур» (Степун, 1992, с. 56—57).

Ф. Степун определил феномен революции как сочетание молодости, преступности и пробужденной в душах демонической фантастики. «...Со дна сотен и тысяч душ одновременно срываются неизжитые мечты, отречение от реальностей, погоня за химерами... Мечты о прекрасной даме разрушают семьи, прекрасные дамы оказываются проститутками, проститутки становятся уездными комиссаршами. Передоновы переходят из среднеучебных заведений в чеку. Садистические "щипки и единицы" превращаются в террористические акты. Развертывается страшный революционный маскарад. Журнали-

¹ «Тень сердца — призраки бытия» — таков был первоначальный подзаголовок одной книги (Тульчинский, 1996).

сты становятся красными генералами, поэтессы — военморами, священники — конферансье в революционных кабаре. В этой демонической игре, в этом страшном метафизическом актерстве разлагается лицо человека; в смраде этого разложения начинают кружиться невероятные, несовместимые личины. С этой стихией связано неудержимое влечение революционных толп к праздникам и зрелищам, как и вся своеобразная театрализация революционных эпох» (Степун, 2000а, с. 393—394).

Артистическая эпоха была «как бы увертюрой надвигавшегося на Россию безумия как образа жизни, как и положено безумию — игрой изживавшему болезнь, в данном случае — социальную болезнь взросления оторвавшейся от общинно-государственной и семейно-родовой жизни огромной массы народа» (Кантор, 2011, с. 224).

В таком понимании артистическая эпоха — проявление неукорененного социального положения ошутимого большинства людей. Причем не только в России, но и в Европе, в Америке. Это и есть «восстание масс» (Ортега-и-Гассет, 2005) — выход на историческую арену жителей бурно растущих городов, в которые съезжались люди различной этнической и конфессиональной принадлежности, когда их привычную этническую, статусную идентификацию меняла ролевая. Человек уже ощущал себя главным распорядителем цивилизационных ценностей, но пользоваться ими он еще не умел, только учился.

Есть три института, три механизма, вырабатывающих у социума в таком состоянии иммунитет, позволяющий ему пережить эту лихорадку: наличие полноценной элиты, гражданское общество и внятная культурная политика. Молодой американской нации помогал прагматизм, изначальная установка на гарантии личностной свободы и права. В России же долгое угнетение и принижение личности (от ордынского ига до крепостничества) не позволяли естественно взрослеть обществу. Ребенок, подрастая, осваивает жизнь взрослых при помощи игры. Он целиком перенимает повадки и внешние приметы избранного им для подражания взрослого, но никогда не в состоянии уловить те реальные проблемы, что стоят за внешним обликом и манерой поведения. Поэтому американец наивнее, ибо не подражает, но умудреннее, взрослее, русский — инфантильнее и, по сути дела, неопытен в устройстве собственной жизни. Американец и европеец желают театра, зрелищ, могут себя ощутить участниками театрального спектакля, выступающими на исторической сцене, окруженными зрителем-миром. Русский народ желает — и это Вяч. Иванов угадал — мистериальной игры, с полным перевоплощением, чтоб не временно казаться кем-то, а стать этим, изображаемым. (Кстати, вполне возможно, что именно этим обусловлено появление такой театральной системы, как система Станиславского, именно в контексте российской культуры начала XX века.)

Французская революция 1789—1793 годов рядилась в тоги римских республиканцев и рубила на гильотине многие тысячи голов. Муссолини, насаждая фашизм, апеллировал к императорскому Риму. Гитлеровцы возрождали образ древнего германца...

В культуре массового общества, составляющей суть артистической эпохи, общества спектакля, человечество как бы сызнава проигрывает свое духовное развитие, дорабатываясь до предохранительных механизмов цивилизации, уже способных совладать с человеком массы. И в некоторых обществах, где выработка этих механизмов запаздывает, происходит срыв в архаику. Германия, Россия...

Но «после катаклизмов XX века Европа, включая и Россию, похоже, возвращается к ренессансной — с опорой на личность — парадигме истории. Соборное сумасшествие эпохи сошло на нет, игра не требует больше мистериальной крови, не требует жертвы, канализована, формализована, а человек отделен от действия как зритель — рампой: экраном кино, телевизора, трибунами стадионов и т. п.» (Кантор, 2011, с. 22).

В тоталитарно-игровой теургии (акматической фазе — по Л. Н. Гумилеву) фанатики и ригористы («пассионарии») быстро выгорали и вышибались. Оставались и выживали именно «актеры», люди двое- и более-душные... И дело даже не в лицемерии коммунистической номенклатуры, призывавшей общество к аскетизму, но широко пользовавшейся различными привилегиями...

Теургический энтузиазм обычно выгорает за два поколения — в полном соответствии с гумилевской концепцией пассионарности (Ролевая революция, 2012). Социум, культуральный организм и психика неспособны бесконечно выдерживать напряжение мистериальной жизни. Интеллигенция, первоначально поддерживавшая революцию, достаточно быстро разочаровалась в большевистской реальности (А. Блок). Авангардизм был отвергнут и вытеснен соцреализмом, эйдетической парадигмой которого выступал «стиль Сталин» (Гройс, 1993). А энергии «органической» эпохи массового энтузиазма, как показывает исторический опыт, хватает не более чем на 40 лет, то есть на жизнь двух поколений. Россия в этом плане уступает, пожалуй, только КНДР. В Германии и Италии сыграло роль поражение в войне и активное вмешательство западных демократий. В Кампучии повлияло вмешательство Вьетнама. Китай, Куба, похоже, обходятся своими силами.

Так что российский опыт «распускания личности» не оригинален. Более того, периоды «распускания личности» соответствуют стадиям «горячего общества». Но постепенно неизбежно из теургического действия возникает театральный спектакль, имеющий свое место и время. Где все немножко актеры, но в большей степени — зрители, наблюдающие на телеэкранах актерство, — как звезд эстрады, спорта, так и политики, которые уже сами устали быть то жертвами, то палачами. А демократические институты (выборы, парламент) имеют именно театральный, а не теургический характер, играют свои комедии, трагедии и фарсы по твердым правилам, не покушающимся на онтологический статус участников. Собственно, это и есть итог «восстания масс»: канализация агрессии в спорт, властных решений — в перманентную вялотекущую шизофрению демократии, сливающихся в единый процесс телешоу и постановочных новостей.

Но личинность, *двое-душие*, *трое-душие* и *более-душие* продолжились в советскую и даже постсоветскую эпохи в жизни интеллигенции и политической элиты: главное было не кто ты есть, а как ты называешься, какую роль тебе отвели.

Ф. Степун даже предсказал торжество нового типа российской элиты — оборотня. «В противоположность ренегату оборотень — человек многомерно-артистического сознания. Поклонение новому не требует от него отречения от старого. Разнообразные жизненные обличия он так же легко совмещает в себе, как актер разные роли. С большевиками он большевик, с консерваторами — консерватор... И то и другое в одинаковой степени лживо и неискренно» (Кантор, 2011, с. 371).

Этакое пророчество о полном торжестве спецслужб в постсоветское время, когда от руководителя каждый слышит то, что от него хочет услышать вот этот конкретный собеседник. Как известно, в основу операции «преемник» конца 1990-х был положен результат специального социологического исследования, выявивший наиболее популярного телеперсонажа того времени. Им оказался Штирлиц — оборотень, свой среди чужих, чужой среди своих.

Таким образом, что же получается... Советский массовый энтузиазм приходится не на первые послереволюционные годы Гражданской войны и не на неоднозначный НЭП. Его мощный подъем приходится на годы первых пятилеток, то есть на годы интенсивной индустриализации. И это неспроста. И из этого многое следует...

Прежде всего, то, что коммунистическое выражение этого энтузиазма носит вторичный, «упаковочный» характер. Первично в нем мощное мотивационное начало открывавшихся новых жизненных перспектив в новом строящемся обществе, новых социальных лифтах, новом репертуаре социальных ролей. Строящееся новое общество выросло как классовое — несмотря на весь идеологический и пропагандистский антураж. Номенклатура, своеобразные «табели о рангах» и соответствующих привилегиях возникли почти сразу. Кстати, это стало для советских «теоретиков» «научного коммунизма» серьезной проблемой, вызывая к жизни концепты «социализма», «развивающегося социализма», «развитого» и «зрелого» социализма, все отдаляя и отдаляя перспективу бесклассового коммунистического общества.

Главным в этом обществе было то, что оно соответствовало общецивилизационному тренду — индустриального, урбанистического и, как следствие, — массового общества. Что требовало — опять же в полном соответствии с этим трендом — определенного стандарта образования, развития средств массовой коммуникации и участия. Что, собственно, и обеспечивалось советским режимом в его своеобразной мифократической форме (Toulchinsky, 1991).

В социальном (социологическом) плане в СССР происходила интенсивнейшая ролевая революция. И ее мотивационный потенциал был настолько мощным, что вызванная им волна энтузиазма, его энергетика перекрывали

его с очевидностью парадоксальный характер, непонятный любому непредвзятому наблюдателю — как того времени, так и нынешнему. С одной стороны, всякий энтузиазм неразрывно связан с социальным доверием и искренностью, с другой — государственная внешняя, и особенно внутренняя, политика открыто выражалась и реализовывалась на основе глубокого недоверия, поиска врагов и борьбы с ними.

И природа этого извращенного энтузиазма была принципиально российской. Его подготовили, в том числе — идейно и даже «методически» — именно годы Серебряного века. В этом Ф. Степун и В. Кантор, безусловно, правы — они глубоко копнули феноменологию российского многодушия начала прошлого века. Слабость социальных скреп ответственности и свободы, связанных с собственностью (что хорошо понимали реформаторы того времени). Слабость церкви и некоторые особенности православия... Слабость и вырождение правящей династии... Катастрофа Первой мировой войны... Л. Толстой с его критикой собственности, семьи, церкви, государства... В условиях начавшейся индустриализации, урбанизации и ролевой революции интеллигенция стала вести интенсивные игры с моралью... И начавшаяся революция вылилась в безумие карнавала и самозванства с их безумным ролевым репертуаром и безумными «социальными лифтами». Индустриализация только придала этому карнавалу рациональную форму.

Другой разговор, что надолго такого энтузиазма не хватило. Легитимность режима поддержала всенародная Победа в Великой Отечественной войне, присвоенная режимом, послевоенное восстановление и иллюзии хрущевской «оттепели» с ее целиной и освоением космоса. Но это было уже совсем иное общество — преимущественно урбанистическое и медленно, но верно, с неизбежностью, становившееся все более буржуазным. Именно об этом свидетельствовали шумные дискуссии 1960-х о «вещизме» и «мещанстве». Брежневский «застой» укрепил эту тенденцию, и горбачевская «перестройка» была поддержана именно образованными горожанами и номенклатурой, получившей возможность окончательно конвертировать власть в собственность.

Многими исследователями отмечается своеобразие российского общества, в котором «ролевая революция» затянулась с пушкинской эпохи до нашего времени. До сих пор ведущими идентификаторами личности выступают этничность и статус. И при этом Россия вот уже второй век живет в массовом урбанизованном обществе, связанном именно с ролевой идентификацией личности, а в наши дни порождающем идентификацию проектную. В настоящее время мы имеем дело уже с буржуазным обществом, переходящим, как и весь мир, в проектно-сетевую организацию социума — от бизнеса и науки до личной жизни (Болтански, Кьяпелло, 2011). В этой ситуации перспективы развития российского общества предполагают консолидацию, тогда как на современном этапе оно не только не консолидировано, но может ха-

рактиковаться как общество недоверия, что проявляется в экономике недоверия, деформированной судебной практике и т. д. Однако дивергенция не может компенсироваться исключительно культуральным фактором: этническим, религиозным, идеологическим. Сбалансированная компенсация предполагает формирование гражданской позиции и гражданской идентичности — что показывает, кстати, не только зарубежный опыт, но и движение гражданского протеста 2011—2012 годов в России, участники которого сформулировали *de facto* запрос на формирование гражданской нации, на легитимную власть, способную реализовать справедливое отправление своих функций. И в этом плане мы находимся уже в общецивилизационном тренде (Инглхарт, Вельцель, 2011). Нужно только помнить об издержках эксперимента советской мифократии и то, что нового прилива энтузиазма ожидать не стоит. Буржуазное общество больше волнует создание эффективного национального государства. И в решении этой задачи концептуальные и политические ошибки — как проявления постсоветской инерции — обходятся дорого.

Глава 5

ПЕРСОНАЛЬНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ И РЕТРОСПЕКТИВНЫЕ ЛОГИКИ

5.1. П. В. Анненков и его «Замечательное десятилетие»

Восприятие русской интеллектуальной культуры XIX века во многом определяется несколькими мемуарными текстами. Речь идет о том наборе образов, знаковых ситуаций и сцен, которые вспоминаются нами, когда мы обращаемся мысленно к тем временам. В общем-то в этом обстоятельстве нет ничего неожиданного. Справедливо, кажется, будет, существенно расширяя рамку, сказать, что вообще всякая значимая, большая культурная эпоха проявляется прежде всего в создаваемых ею образах самой себя, ее масштаб утверждается, в том числе, через возможность создать убедительное самописание, которое как непосредственно, так и через множественные опосредования будет транслироваться, воспринимаясь уже как некое самостоятельное описание.

При этом сами данные тексты сравнительно редко попадают в фокус исследователей в качестве целого — значимым исключением являются «Былое и думы» Герцена; непосредственно их разбору и анализу посвящены два монографических исследования: (Эльсберг, 1930; Гинзбург, 1957).

В особенности, можно сказать, не повезло в этом отношении П. В. Анненкову — его взвешенный стиль, подчеркнутая умеренность, объективизм приводили к тому, что оставленные им мемуарные тексты оказывались своего рода «прозрачными». Относительно его работ отмечалось наличие «тенденций», стремление представить позиции ряда персонажей как более умеренные, чем они были в действительности, или подчеркнуть тенденции в их творчестве, выводя на передний план близкие автору и/или созвучные тому времени, когда писался конкретный текст. Однако все это — преимущественное внимание к конкретным деталям и оценкам, анализ того, какие из эпизодов прошлого выведены мемуаристом на передний план, а какие лишь упомянуты или оставлены за рамками изложения.

«Замечательное десятилетие. 1838—1848»¹ — одновременно и самый значимый, и самый объемный мемуарный текст Анненкова, ставший для него подведением итогов своего поколения и завершением дискуссии конца 1850—1870-х годов о «лишних людях» и «людях 40-х годов»², одним из ини-

¹ Далее все ссылки на эту книгу даются в тексте с указанием в круглых скобках номера страницы по изданию: (Анненков, 1983).

² См., в частности, замечательный обзор полемики конца 1860-х — 1870-х годов в работе (Мостовская, 1983, с. 23—65). Более широкий контекст дан в работе (Кантор, 1978).

циаторов которой он в свое время стал, вступив в 1858 году статьей «Литературный тип слабого человека. По поводу тургеневской "Аси"» в спор с Чернышевским. Данный раздел монографии никак не претендует на полноту раскрытия темы и обозначение конечных выводов — для этого потребовалось бы обстоятельное монографическое рассмотрение как всей совокупности мемуарных и биографических текстов, принадлежащих Анненкову, так и реконструкция плотного контекста его личного и эпистолярного общения в 1850-е — начале 1880-х годов, формирование концепции во времени и ее эволюция — реакция на появляющиеся в конце 1860-х — 1870-е годы достаточно многочисленные мемуарные и исследовательские тексты, посвященные недавнему прошлому русской мысли.

И тем не менее нам представляется важным обозначить некоторые вехи. Прежде всего, необходимо остановиться на структуре текста. «Замечательное десятилетие» не только писалось на протяжении длительного времени, но и сохранило ряд черт временной разнородности. Так, в начале гл. XXV Анненков отмечает:

Лето 1845 года оставило мне такие живые воспоминания, что я и теперь (1870 год), по прошествии с лишком 25 лет, как будто вижу перед собой каждого из тогдашних лиц московского кружка и как будто слышу каждое их слово (с. 250).

Впервые мемуары были опубликованы в 1880 году на страницах «Вестника Европы», а переписка Анненкова со Стасюлевичем и Пыпиным демонстрирует разные стадии работы — в 1882 году в «Воспоминаниях...» был опубликован отредактированный текст. Тем примечательнее, что при внимательной авторской правке, уточняющей и отшлифовывающей текст мемуаров, хронологические отсылки — редкие, но достаточно заметные, отсылающие к разным временам написания соответствующих фрагментов, — были сохранены.

В итоге Анненков стремится, как нам думается, сочетать оба принципа — целостности и фрагментарности, — достигая первой как эффекта, возникающего из тщательно продуманной монтировки эпизодов и сюжетов. Обозначая уже позднее, в письме к Стасюлевичу от 4/16.12.1882 года своеобразие своей задачи как мемуариста, он пишет:

Дело у меня не в математической точности цифр при перечислении факторов, а в некоторых разоблачениях и передаче психических факторов, двигавших наших старых писателей и сделавших из них то, чем они сделались (Лемке, ред., 1912, с. 410).

Напомним начало текста «Замечательного десятилетия»:

...Я познакомился с Виссарионом Григорьевичем Белинским за год до моего отъезда за границу, именно осенью 1839 года (с. 121).

Вводная фраза весьма показательна в интересующем нас аспекте:

— во-первых, текст начинается «с середины», фрагментарность подчеркнута троеточием: мы сразу же оказываемся в середине действия — и вместе с тем в его начале, поскольку,

— во-вторых, подчеркивается, что речь идет именно о том, что видел мемуарист: Анненков фиксирует знакомство с Белинским, далее обозначая внутреннюю («за год до моего отъезда за границу») и внешнюю («осенью 1839 года») хронологию;

— в-третьих, в середине действия мы оказываемся постольку, поскольку следующим шагом Анненков рассказывает пунктиром литературную биографию Белинского до момента своего знакомства с ним. Этому посвящена вся первая глава мемуаров — и только во второй главе автор возвращается собственно к своему знакомству с Белинским, теперь уже обстоятельно излагая его обстоятельства: «Я сошелся с Белинским в первый раз у А. А. Комарова, преподавателя русской словесности во 2-м кадетском корпусе. Комаров занимал и квартиру в зданиях корпуса» (с. 127), — чтобы следом вновь уйти в описание прошлых лет, а именно, поясняя, каким образом Белинский оказался в Петербурге, положение литературных сил в те годы и появление обновленных «Отечественных записок» (с. 127—132) — и только уже в начале 3-й главы (с. 132) излагаются впечатления автора от первого знакомства с Белинским, внешность последнего, манера держать себя и т. п. (с. 132—133).

И, наконец, фраза, открывающая «Замечательное десятилетие», сразу же фиксирует главную фигуру — собственно, определяющую рамки «десятилетия», — Белинского, вокруг которого сложным образом, но так или иначе — прежде всего по отношению к нему — расположены все другие фигуры. В данном случае довольно предсказуемым образом Анненков заканчивает воспоминания не только обращением к фигуре Белинского, но и эпизодом его отъезда из Парижа, трагикомических его обстоятельств — с иронической цитатой из письма Белинского к Анненкову¹ и замыкающей текст фразой, характерно заканчивающейся вновь троеточием, как и открывающая мемуары:

В Петербург Белинский явился, к изумлению и радости своих знакомых, гораздо свежее и бодрее, чем выехал из него, но радость их была непродолжительна... (с. 367).

Понятно, что одним из ключевых сюжетов мемуарного очерка оказывается спор «западников» и «славянофилов». Однако именно его трактовка в высшей степени примечательна. Следует напомнить, что очерк Анненкова выходит после «Характеристики литературных мнений...» и «Опыта биографии

¹ Из его рассказа о мытарствах в бельгийской таможне и офицере таможенной стражи: «Догадавшись, что я глуп до святости, он сжалился надо мной и оставил меня в покое» (366); письмо цитируется Анненковым с существенным изменением, в оригинале фраза выглядит так: «Поспоривши со мной и видя, что я глуп до святости, они оценили все в 35 фр. и взяли пошлины — 3½ франка» (Белинский, 1982, с. 651).

Белинского» Пыпина, в подготовке которых Анненков принимал некоторое участие, как и в «Очерках гоголевского периода...» Н. Г. Чернышевского. Общая установка Анненкова — прежде всего в указании, что все эти споры принадлежат к достаточно отдаленному прошлому. В одном из последних написанных им мемуарных очерков, в воспоминаниях о Писемском, Анненков вновь возвращается к теме спора «западников» и «славянофилов», характеризуя ситуацию начала 1850-х годов:

...Оба главные органа петербургской журналистики, «Отечественные записки» и «Современник», старательно поддерживали после смерти Белинского полемику с славянофилами, не давая совершенно погаснуть огоньку, который некогда освещал так ярко положение литературных партий, и помогла скрытому обмену политических идей между ними. Известно, что Белинский к концу своего поприща склонялся признать разумность некоторых положений своих противников, но продолжатели его не хотели и слышать о каких-либо уступках. По-своему они были правы. При том гнете, который лежал на печати, единственная возможность заявить себя бодрым еще и действующим организмом заключалась для журналистики в возобновлении старой литературной полемики.

К подобному же заключению приведена была и партия славянофилов. Борьба снова завязалась, но теперь она походила уже на струю той сказочной живой воды, которая имела силу воскрешать мертвецов, ею окропленных; сражались уже не живые люди, а мертвецы, что доказывалось их оружием: повторением старых, некогда столь новых и ярких тем, подогретыми останками прежней бойкой речи, намеками на давние смелые и теперь обветшалые положения и проч. (с. 482—483).

В этом пассаже можно, как кажется, расслышать и отголосок остроты начала 1860-х, то есть уже следующего по отношению к описываемому Анненковым десятилетия, пущенной про аксаковскую газету «День», что в ней, мол, «сотрудничают покойники» (поскольку первые номера были обильно наполнены публикациями к тому времени скончавшихся Хомякова и Конст. Аксакова).

Уже для начала 1850-х годов, согласно Анненкову, попытка длить спор «западников» и «славянофилов» — суть «воскрешать мертвецов». Однако особенный интерес представляет настойчивое стремление Анненкова к усложнению характеристики идейных споров «замечательного десятилетия», дифференцированному описанию. Если общее значение их определяется как «зарождение политического смысла»¹, то развернутые характеристики посвящены реальному наполнению данной формулы.

Примечательным образом крайности спора «западников» и «славянофилов» Анненков относит к периоду до 1845 года — при этом, собственно, характеристики тогдашних отношений в текст «Замечательного десятилетия»

¹ «Первые проблески некоторого политического смысла зародились у нас только в разгаре великого спора между славянофилами и западниками, там они и окрепли...» (с. 174).

он практически не включает. Рубежным 1845 год становится в изложении Анненкова — при этом в его интерпретации шаг к сближению делается славянофилами:

...Пока в славянской партии господствовало полное отрицание европеизма, невозможно было никакое примирение и соглашение. Через это препятствие именно и перешагнули Киреевские, Хомяков и их друзья, когда в 1845 году приняли в свои руки редакцию журнала «Москвитянин». Они сделали первый шаг навстречу западникам. Можно сказать, что новые редакторы «Москвитянина», овладевая журналом, ничего другого и не имели в виду, как правильного, с их точки зрения, постановления и разрешения вопроса. Тогда и оказалось с первого же раза, что для славянской партии *тип* европейской цивилизации столько же дорог, как и любому европейцу, но дорог не как готовый образец для подражания, а как надежный вкладчик в капитал собственных умственных сбережений русской народной культуры, как хороший пособник при обработке ею самой своего капитала (с. 243—244).

В трактовке реакции «западников» на это движение Анненков вводит принципиальное разграничение на «московскую» и «петербургскую западную» партии (см., напр., с. 250, 274—280), замечая:

Сохраняя все свои отличия и свою независимость, не признавая очень многие из положений славян, которыми они окрашивали и дополняли главную тему о пользе и необходимости изучения Европы, а особенно не отрекаясь от права и обязанности энергически противиться при случае выводам, которые они делали из истории, как русской, так и европейской вообще, — московская западная партия признавала, однако же, важность их последнего *profession de foi* и приняла необходимость и законность уступок и со своей стороны. <...> Но Белинский оставался вне этого движения (с. 250).

Именно в споре по поводу «антинациональных выходов» Белинского — в Соколове летом 1845 года между Герценом, Грановским, Кетчером и другими — Анненков находит у части «московской западнической партии» начало отхода от «темной стороны нашего западничества», «*кичливости образованности*» и «проявление мысли... о необходимости более разумных отношений к простому народу, чем те, которые существовали в литературе и в некоторых слоях мыслящих людей» (с. 256). Чуть далее Анненков пишет:

Причины разлады увеличивались все более и более между друзьями: в борьбе с славянофилами Белинскому приходилось задевать и всех их союзников, старых и новых. Недоразумения копились поэтому в лагере западников почти при всяком обмене мыслей между старыми друзьями (с. 266)¹.

¹ Ср. замечательный по напряжению фрагмент, посвященный спору Белинского с Кудрявцевым (с. 268—269); по поводу последнего Анненков отмечает: «Устами Кудрявцева говорила известная часть Московского университета» (с. 269).

Однако уже в характеристике, относящейся к 1846 году, содержится существенная переоценка:

Освободившись от страха видеть заключение спора, так много стоившего ему, каким-нибудь простым компромиссом между партиями, Белинский уже спокойнее и объективнее отнесся к самому вопросу о доле, какую должны иметь и имеют народные элементы в культурном развитии страны. Теперь (1846), когда оказалось, что дело обличения заносчивой пропаганды и излишеств национальной партии может рассчитывать на старых сподвижников, спокойный ответ на вопрос значительно облегчился. Нельзя уже было не видеть, что учение о народности как повод к изменению нынешних условий ее существования имеет весьма серьезную сторону; только опираясь на это учение, открывалась возможность говорить об ошибках русского общества, повредивших чести и достоинству государства (с. 282).

В изложении Анненкова 1846—1847 годы оказываются (с сильным влиянием ретроспективного взгляда) тем временем, когда «"славянская" партия... приобретала с каждым днем все более и более влияния и подчиняла себе умы, даже и не очень покорные по природе, и подчиняла одной своей проповедью о неузнанной, несправедливо оцененной и бесчестно приниженной русской народности» (с. 282), — и своеобразие «славянофильства» определяется именно тем, что «партия успела ввести в кругозор русской интеллигенции новый предмет, нового деятельного члена и агента для мысли — именно народ» (с. 283).

Фигура Белинского в контексте этих споров принципиально лишается однозначности: с одной стороны, именно он придает им остроту и провоцирует крайности размежевания направлений (с. 266 и сл.), с другой — он же в последний период своей публицистической деятельности характеризуется как склонный признавать многое верным из славянофильских утверждений,двигающийся к пересмотру своей позиции¹ — теперь уже для «молодой редакции нового "Современника"» его позиция оказывалась неудобной в силу собственно журнальных обстоятельств. И, подводя общий итог, Анненков утверждает: «Таким образом разрешалась долгая полемика Белинского с лютейшими своими врагами» (с. 285).

¹ Здесь примечательна трактовка Белинского Анненковым: он, вслед за уже сложившейся традицией, подчеркивает его движение, перемены воззрений и т. д., но при этом не останавливается на последних годах как на некой итоговой позиции. Согласие и воспроизведение Анненковым устоявшейся трактовки Белинского оборачивается против нее, поскольку, в свою очередь, подвергающимся пересмотру, переоценке мыслится и «зрелый» Белинский, вновь готовый совершить ход, подобный тем более или менее радикальным отречениям, которые присущи ему во всей предшествующей эволюции.

Связь «Замечательного десятилетия» с «Былым и думами» и влияние последних на записки Анненкова лежит на поверхности и общеизвестна. Нам, однако, представляется важным обратить внимание на один из аспектов этой связи — реакцию Анненкова на неопубликованный при жизни Герцена и впервые изданный только в 1915 году, в составе «Полного собрания сочинений и писем А. И. Герцена» «Рассказ о семейной драме». Познакомиться с ним Анненкову довелось в связи с обсуждением между наследниками Герцена вопроса о публикации этого текста в рамках подготавливаемого Г. Вырубовым и Н. А. Тучковой-Огарёвой зарубежного издания сочинений Герцена. Поскольку у всех заинтересованных лиц не было единого мнения, вопрос был передан на рассмотрение Тургеневу, который, в свою очередь, консультировался с Анненковым, в целом рекомендовавшим (во избежание скандала, могущего возникнуть из-за неминуемого столкновения с Гервегами) воздержаться от публикации, что в итоге и произошло (Житомирская, 1985, с. 563—565). Тургеневу 08.02.1876 года Анненков писал:

...Надо приостановиться. Того требует уважение к памяти замученной страдальницы и к дорогому имени, которое она носила. Пытка и после смерти, да это ужас! (Анненков, 2005, с. 29).

Возможно, некоторая экзальтированность тона обусловлена «зеркаленьем» интонации только что прочтенной герценовской исповеди и учетом того обстоятельства, что письмо, вероятно, будет показано Тургеневым герценовскому семейству. Как бы то ни было, в «Замечательном десятилетии» Анненков старается не только показать другой — по отношению к оставленному Герценом в «Былом и думах» — образ Натальи Александровны, но и дает собственную трактовку «семейной драмы», осмысляя и переинтерпретируя герценовский текст.

Описывая лето 1845 года в Соколово, Анненков дает беглый отзыв о Н. А.:

Жена Г[ерцена], со своим мягким, едва слышным голосом, со своей ласковой и болезненной улыбкой, со всем своим детски-нежным, хрупким и страдающим видом, обладала еще страстностью характера, пламенным воображением и очень сильной волей, что и доказала на деле при начале своей жизни и при конце ее (с. 251).

Тему перемены Анненков вводит постепенно, варьируя, в сущности, одно и то же рассуждение, подготавливая развернутое изложение своего понимания «семейной драмы». Первое упоминание содержится в гл. XXXI, описывающей первую парижскую встречу с Герценом:

Жена Г[ерцена] после первой недели своего пребывания в Париже представляла уже из себя совсем другой тип, чем тот, который олицетворяла собою в

Москве. Впрочем, внутренняя переработка, изменившая ее нравственную физиономию, началась еще там, — как буду говорить, — и только завершилась в Париже. Из тихой, задумчивой, романтической дамы дружеского кружка, стремившейся к идеальному воспитанию своей души и не делавшей никаких запросов и никаких уступок внешнему миру, она вдруг превратилась в блестящую туристку, совершенно достойную занимать почетное место в большом, всесветном городе, куда прибыла, хотя никакой претензии на такое место и не заявляла. Новые формы и условия существования вскоре вытеснили у нее и последнюю память о Москве. Быстрота всех подобных внешних и внутренних метаморфоз, испытываемых русскими людьми, зависела кроме их предрасположения к ней еще и от многих других причин (с. 288—289).

Последняя фраза, резко расширяющая рамку — с Н. А. до «русских людей», испытывающих «подобные... метаморфозы», — служит Анненкову переходом к описанию русской колонии в Париже: к Бакунину, Сазонову, Головину (и далее к описанию своего знакомства с Марксом). Только полторы главы спустя, описав революционные порывы Бакунина и реакцию московских знакомых на «Письма из Avenue Marigny», Анненков ненадолго возвращается к Н. А., замечая:

Если Г[ерцен]... понес на себе следы парижской жизни, то тем менее могла избежать заразы опьяняющей атмосферы большого города тихая, сосредоточенная жена Г[ерцена]. Она преобразилась в истую парижанку, усвоила себе яркую демократическую окраску и горячо принимала к сердцу интересы французской жизни, восторгаясь и любясь разными более или менее бедными и страдающими людьми, выброшенными ею на улицу, и особенно теми полубуржуа и полуроботниками, которые, кроме размышлений о форме будущего неизбежного переворота, никакого другого занятия на свете не имели. Дом Г[ерцена] сделался подобием Дионисева уха, где ясно отражался весь шум Парижа, малейшие движения и волнения, пробежавшие на поверхности его уличной и интеллектуальной жизни (с. 311).

Роль ключевого виновника всего происшедшего Анненков отводит Огарёву:

Он и привил к обоим своим друзьям, Г[ерцену] и его жене (особенно к последней), воззрение на право каждого располагать собой, не придерживаясь никакому кодексу установленных правил, столь же условных и стеснительных в официальной морали, как и в приватной, какую заводят иногда дружеские кружки для своего обихода. Нет сомнения, что воззрение О[гарева] имело аристократическую подкладку, давая развитым людям с обеспеченным состоянием возможность спокойно и сознательно пренебрегать теми нравственными стеснениями, какие проповедываются людьми, не знавшими отроду обаяний и наслаждений полной материальной и умственной независимости. В основе его лежало еще и уважение к физиологическим требованиям лица, которые менее всего признавались демократическими умами, искавшими установить общие правила и начала даже и для органических и психических отличий человека. Оно пришло по вкусу

тогдашнему Г[ерцену], выбитому из обиденной колеи московского дружеского существования, и это обстоятельство, вместе с сохранившейся нежностью к товарищу своего детства, объясняет то высокое мнение об О[гареве], которое не раз выражал Г[ерцен], называя его свободнейшим человеком и умнейшей головой в России. То достоверно, что влияние О[гарева] имело неисчислимы последствия для самого Г[ерцена], а также и для жены его¹.

Вся эта работа передвижения с одной точки зрения на предметы на другую, начавшаяся с появления О[гарева] в Москве, в 1846 году шла, однако же, гораздо медленнее у Г[ерцена], чем у его жены. Г[ерцен] не скоро отделался от первоначальной философской своей закваски. Несмотря на свое отречение от статутів идеалистического ордена, к которому принадлежал, несмотря на попытки *секуляризировать*, так сказать, свою жизнь, Г[ерцен] долго и потом сохранял на себе печать, приемы и словесные отличия своего прежнего звания. <...> Запас старых и никогда вполне не растрченных моральных убеждений составлял у Г[ерцена] уже ненужный к ним придаток; потерял значение *регулятора* мыслей и существовал без цели, мешая уверовать в нравственную сторону предметов окончательно и не имея силы совсем упразднить их в глубине совести как ложные и подтвержденные продукты одного общественного болезненного недуга. Положение могло выйти трагическим — и впоследствии таким и вышло.

Наоборот, разложение старых теорий и представлений отразилось полнее и решительнее на душе бедной, восприимчивой по характеру и природе, — жене Г[ерцена], и переработало ее окончательно. Реакция против условий московского существования началась у нее с того мгновения, когда она почувствовала непреодолимое отвращение к *буржуазным* добродетелям, которые составляли основу всего быта, окружавшего ее, но она внесла еще страсть в свою критику. Ей уже сделались не только скучны, но и подозрительны доблести при домашнем очаге, семейный героизм, всегда довольный и гордый самим собой, и вечное прославление всех тех пожертвований, трудов и добровольных лишений, которые сносились перед ее глазами на алтари разных более или менее почтенных молохов, величаемых, по ее мнению, идеями. С пробудившейся жаждой к расширению своего существования она возненавидела нескончаемое хождение все в одну сторону, посольство, и объясняла устройство этой невыносимой церемонии, походившей в ее глазах на раскольничье радение, частью тем, что она необходима жрецам кружка для прикрытия их слабой, апатической, ограниченной природы, а частью тем, что она доставляет вообще бедным инстинктам и побуждениям потеху гордого самоуслаждения» (с. 315, 316—317).

¹ Обрисовки Огарёва Анненков касается и ранее, в повествовании о лете 1845 года в Соколове, отмечая: «...О[гарев], возвратясь на родину в 1846, производил такое обаяние своей поэтической личностью, что сделался почти чем-то вроде директора совести — *directeur de conscience* — в двух семьях — у Г[ерцена] и у А. Тучкова. Дамы обеих семей упивались написанными им тогда поэтически-философскими и социально-скорбными стихотворениями "Монологи", да и мужская половина семей, как оказалось впоследствии, подпала влиянию поэта не менее женской. Тайна этого обаяния заключалась в какой-то апатической, ленивой нервозности характера, позволявшей О[гареву] постепенно достигать крайних границ как в жизни, так и в мысли и уживаться, страдая, со всеми самыми невозможными положениями легко, как у себя дома» (с. 258, прим.).

Здесь, отражая, видимо, и парижские разговоры с Герценами, и суждения московского круга, Анненков — подобно тому, как Герцен возлагал на первую жену Огарёва вину за охлаждение, постигшее их дружбу и нарушившую дружеский союз, — вменяет Н. А. степень отторжения от московских друзей:

Никогда так радикально не относился сам Г[ерцен] к старому кружку друзей, никогда не выказывал столько жестокости и несправедливости в приговорах над ним, никогда не отзывался о нем с такой ненавистью, цenia, однако, даже в спорах с старым кружком немаловажные усилия его членов выносить жизненные тягости времени наиболее мужественно, благоразумно и независимо. Но все это пропало из вида его жены, заменилось какой-то наивной, незлобливой диффамацией прежних друзей, как только приходилось вспоминать о них. Жена Г[ерцена] возлагала еще на ответственность старых знакомых и долгую скуку прежней своей жизни, между тем как настоящей причиной этой скуки был, как скоро объяснилось, запоздалый, мечтательный и бесплодный романтизм (с. 317).

Примечательна возникающая двойственность «романтизма»: ведь в одном из первых замечаний о Н. А. он характеризует ее как «тихую, задумчивую, романтическую даму» (с. 288), в противоположность последующей перемене, тогда как сама перемена объясняется именно «романтизмом». В гл. XXXIII Анненков дает три сценария, три варианта романтической коллизии — от крайности, в которую впадает Н. А. в поиске романтического переживания, к более умеренному переживанию, присущему Герцену — и Боткина, который, расставаясь с романтическими иллюзиями, бросается в противоположную крайность цинизма (с. 322). Двойственность трактовки присутствует и здесь — поскольку увлечение и внезапный брак Боткина с Арманс объясняется «крайним идеализмом» (с. 322), но, в свою очередь, «идеализм» же выступает и тем связующим звеном, основанием дисциплины кружка, от которого извлекаются Герцен с Натали:

И ей, как и мужу ее, страшно надоела дисциплина, которую ввел и неуклонно поддерживал тогдашний идеализм между друзьями. Наблюдение за собой, отнимание в сторону как опасного элемента некоторых побуждений сердца и природы, неустанное хождение по одному ритуалу долга, обязанностей, возвышенных мыслей — все это походило на строгий монашеский искуc. <...> Но куда ни обращала она свои глаза — ничего похожего на порядочный романтизм нигде не оказывалось налицо вокруг нее. Она была счастлива в муже, в семье, в друзьях — и страдала отсутствием поэзии, которая не сопровождала все эти благодатные явления в той мере, как бы ей хотелось. Она предпочла бы поэтические беды, глубокие несчастья, окруженные симпатией и удивлением посторонних, и минутные упоения — тому простому безмятежному благополучию, которым наслаждалась. Задачей ее жизни сделалось, таким образом, обретение романтизма в том виде, как он существовал в ее фантазии; за ним она и погналась со страстию и неутомимостью искателя волшебных кладов, надеясь когда-нибудь напасть на

его след и вкусить от той испробованной немногими смертными амброзии возвышенных чувств, какую он готовит для своих верных слуг, — узнать отраду небесных ощущений, им доставляемых (с. 314—315, 317—318).

Совсем кратко описывая собственно содержание «семейной драмы» Герценов, Анненков заключает:

Долго отыскиваемый романтизм явился теперь перед женой Г[ерцена] в великолепном, ослепительном виде! Лоэнгрин со сказочных высот был перед нею налицо, и только подойдя к нему ближе, она вдруг увидела, какой странный образ скрывается за ангельской маской, им усвоенной, — и в ужасе, последним сверхъестественным движением воли, она вырвалась из его рук, измученная и оскорбленная. <...> И вот чем кончался романтизм для бедной женщины, предавшей ему и поплатившейся за него жизнью, и вот как разрешались столкновения наивной природы с человеком, принадлежащим к типу людей, встречающихся на Западе и вооруженных с головы до ног как для доблестных, так и для всяких других подвигов (с. 319).

Примечательная особенность этого текста — то, что он во многом откликнулся, дополнял, переосмыслял — в свете собственных воспоминаний Анненкова и его позднейших размышлений над опытом своего поколения — «Рассказ о семейной драме» Герцена, который, однако, оставался еще долгое время недоступен читателю. Так что в результате на основании написанного Анненковым история Герценов представляла — именно потому, что оставалась, по существу, так и не рассказанной Анненковым — в рамках хрестоматийных романских сюжетов, став толчком к распространенному, нашедшему отражение в том числе в романе Н. И. Утиной¹ (опубликованному на страницах «Вестника Европы»), где публиковалось и «Замечательное десятилетие») представлению о Н. А., уходящей к Гервегу и затем возвращающейся к оставленному супругу и т. п.

5.2. Романтизм, саморефлексия и формирование русской мысли: А. И. Герцен в интерпретации Г. В. Флоровского

В русской интеллектуальной истории 1920—1940-е годы стали временем концептуального осмысления прошлого русской философии — и, как и всякая концептуальная работа такого рода, обращенными в первую очередь к современности. Выходит череда трудов, до сих пор во многом определяющих наши способы понимания, наши представления об истории русской мысли XIX — начала XX века — от оставшегося незаконченным «Очерка...» Г. Г. Шпета (1922) до «Историй...» Б. В. Яковенко (1939), В. В. Зеньковского (1948—1950) и Н. О. Лосского (1951), «Истоков и смысла русского коммунизма» (1937) и «Русской идеи» (1946) Н. А. Бердяева.

¹ «Жизнь за жизнь», под псевдонимом Н. И. Таль (Вестник Европы, 1885).

Собственно, первое заметное движение в этом направлении приходится еще на первые два десятилетия XX века, где выделяется фигура М. О. Гершензона, обратившегося первоначально к фигуре Герцена (Житомирская, 1985, с. 586 и сл.), в процессе поиска и собирания материалов, их осмысления в итоге с 1903 года и вплоть до своей кончины создавшего серию очерков и портретов, составивших живой, художественно убедительный образ двух поколений, «Грибоедовской Москвы» и «Молодой России».

Но и на этом фоне выделяются как оригинальностью мысли, так и масштабностью замысла «Пути русского богословия» Г. В. Флоровского, вышедшие из печати в 1936 году. Работе Флоровского посвящен ряд специальных исследований, включая монографическую разработку именно историко-философского содержания его воззрений (Черняев, 2010). Мы со своей стороны намерены затронуть лишь один конкретный аспект, связанный с осмыслением Флоровским места и значения А. И. Герцена в истории русской философии¹, поскольку, на наш взгляд, «герценовский сюжет» имеет определяющее значение для мысли Флоровского 1920-х годов и существенно отразился не столько на трактовке конкретных историко-философских сюжетов в «Путих...», сколько на выстраивании той концептуальной рамки, в которой они рассматривались, став с течением времени «снятыми лесами».

Гершензон, труды которого мы упомянули выше, в итоге большой работы собственно о Герцене так и не написал. Герцен оказался исходной точкой размышлений и, в последующем, их центром, но отчасти, как думается, и по этой причине — тем, писать о которых предметно, претендуя не на частные замечания и очерки, но стремясь дать целостное описание, монографическое рассмотрение, Гершензон избегал.

В случае Флоровского — ситуация едва ли не противоположная. Уже в самом начале своего интеллектуального пути он ставит ту задачу, которую исполнит в «Путих...»: в письме к о. Павлу Флоренскому от 30.07.1912 тогда только что поступивший в Новороссийский университет Флоровский, еще до начала занятий на историко-филологическом факультете проводивший каникулы на Рижском взморье, пишет:

Моя мечта — изучение всей русской мысли в ее истории, изучение русской философии в ее генезисе, развитии и status quo. Хватит ли моих сил на это, но я буду работать, пока хватит. Много других планов работы у меня есть, и я несколько колеблюсь между ними (Флоровский, 2004, с. 59).

С легкой руки первого биографа Г. В. Флоровского, Э. Блейна в историографию пришло представление о быстрой истории этого труда, хотя, следует

¹ Конкретному рассмотрению влияния Герцена на духовную эволюцию Флоровского посвящена обстоятельная статья А. В. Черняева (2013), к которой мы и отсылаем заинтересованного читателя. Представления Флоровского об историческом процессе проанализированы, в частности, в широком контексте философско-исторических представлений русского зарубежья 1920—1930-х годов в работе (Повилайтис, 2009, с. 88—95).

отметить, сам биограф в этом не повинен: он дал повод к подобному представлению прежде всего рассказом, как в порыве вдохновения всего за один день была написана последняя глава «Путей...» (Блейн, 1995, с. 46). В действительности, благодаря, в частности, опубликованным В.В. Янценом письмам Флоровского к Г. Либу, мы знаем, что только непосредственная работа над «Путями...» заняла шесть лет, с 1930 по 1936 год, а о том, как писалась последняя глава, знаем из письма к одному из редакторов «Современных записок», В.В. Рудневу от 15.02.1936 года, в котором Флоровский, прося извинить его за оставленную без ответа предыдущую открытку редактора, сообщал:

Меня заставили кончить мою книгу в несколько дней, практически мне пришлось написать около 30 печатных страниц за 8 дней, да притом дв[ольно] сложного содержания. При такой работе я потерял всякое чувство ответственности, несколько ночей не спав кряду (Флоровский, 2014, с. 666).

К предыстории «Путей...» относятся уже те материалы, которые остались в России, и гораздо ближе — те, которые принялся собирать Флоровский, едва оказавшись в Болгарии в 1920 году. В письме выдающемуся чешскому слависту Иржи Поливке от 06.07.1921 года он сообщал, что «уже давно... пришел к убеждению в необходимости пересмотра сложившихся представлений о ходе развития русской историософической мысли, исподволь разбирая материал по этому вопросу, составил совершенно определенный план книги, посвященной этой теме» (Досталь, 1999, с. 95). Сообщая о плане работы, охватывающем период с 1830-х годов вплоть до современности¹, Флоровский указывал: «В настоящее время для меня сделалось ясно, что закончить для печати *всю* работу в Софии невозможно. <...> Тем не менее некоторые главы могут быть закончены и здесь, и в их числе глава о Герцене...²» (Досталь, 1999, с. 96).

Эмигрантская жизнь, особенно в первые годы, вынуждала сосредоточиться на той теме, которую можно было серьезно раскрыть в условиях более чем ограниченных ресурсов; так что, когда встал вопрос о выборе темы диссертационного исследования, Флоровский остановился именно на Герцене, на его философии истории — том самом сюжете, о котором извещал Поливку.

В. Янцен, сделавший очень много для сохранения и введения в научный оборот источников по истории русской эмиграции, в частности о Г.В. Фло-

¹ Последняя глава обозначалась следующим образом: «X. Кризис общественного идеала в России (Струве, Булгаков, Бердяев, Гершензон ("Вехи"), Новгородцев и др.)» (Досталь, 1999, с. 96).

² Другой частью, которую Флоровский чувствовал себя способным подготовить к печати в Софии, были главы, «посвященные ранним славянофилам». Отчасти этот материал уже был использован им в публичной лекции «Вечное и преходящее в учении славянофилов», опубликованной затем в софийском журнале «Славянски глас», 1921, т. 15, № 1—4 (Флоровский, 2005, с. 84—107; Досталь, 1999, с. 95).

ровском, справедливо замечает, что последний до сих пор остается известен фактически как автор трех книг, понимая под ними два тома патрологии¹ и «Пути...» (Янцен, 2007, с. 479). В свою очередь, о. Иоанн Мейендорф охарактеризовал «Пути...» как завершение «работы над полной историей православного Предания» (Мейендорф, 1980, с. 42)². В общем-то, не касаясь «американских» лет жизни Флоровского, его интеллектуальная биография действительно преимущественно определяется этими тремя трудами. Однако в ретроспективном взгляде, когда «Пути...» оказываются своеобразным «завершением» по отношению к «патрологии», есть известное искажение — работа над «Отцами...» оказывается именно «ходом в сторону», существенно изменившим перспективу для самого Флоровского, трансформировавшего его взгляд на прошлое русской мысли, при этом «Пути...» становятся не итогом, а лишь промежуточным звеном в процессе перестройки представлений автора.

Если воспользоваться знаменитой берлиновской дихотомией ежа и лиса, в свою очередь позаимствованной им у Архилоха, то Флоровский — тот, кто знает «одно, но самое главное». Н. А. Бердяев, характеризуя «Пути...», писал о «страстной реакции против романтизма» (правда, считая это именно «формой», которую принимает «реакция против человеческого» (Бердяев, 1937, с. 53)). С этой характеристикой следует согласиться, оговорившись лишь, что речь никак не идет о целостном обозрении концепции «Путей...», а только о сюжетах, связанных с историей русской философии XIX — начала XX века.

В этом плане мысль Флоровского оказывается движущейся в одном направлении — по крайней мере, с начала 1920-х годов и вплоть до появления итогового его труда в 1936 году. В свое время А. П. Козырев, обращаясь к теме «Флоровский и Герцен», заметил:

Случайным или нет было обращение Флоровского к мысли А. И. Герцена, но в их заочном мыслительном диалоге, происходившем «поверх барьеров» веры и политических убеждений, рождалась возможность иного типа философии истории по отношению к софиологическому, гегелевскому и марксистскому детерминизму и провиденциализму. Опыт молодого Флоровского подсказывает, что в поисках неожиданных и парадоксальных союзников может заключаться возможность прокладывания новых путей в истории мысли (Козырев, 2002, с. 142).

¹ «Восточные отцы IV века» (1931) и «Византийские отцы V—VIII веков» (1933).

² Статья была перепечатана в качестве предисловия ко 2-му изданию «Путей...» (1980 год — репринтное воспроизведение парижского/белградского издания 1936 года (на титуле — 1937 год), с добавлением именного указателя) и затем воспроизводилась в многочисленных переизданиях.

О традиции понимания концепции Флоровского, сложившейся в Свято-Владимирской семинарии и фундаментальным образом повлиявшей на интерпретацию идей Флоровского 1920—1930-х годов см.: (Гаврилюк, 2017, гл. 14), а также более раннюю редакцию этого труда (Gavrilyuk, 2013).

Здесь приходится согласиться, что до сего дня трудно судить, насколько целенаправленным было обращение молодого Флоровского к мысли Герцена, однако превращение герценовской темы в центральную для Флоровского в 1920-е годы уже нет ничего случайного.

Аргументом в пользу неслучайности и исходного обращения внимания на фигуру Герцена может служить начало одной из первых опубликованных Флоровским статей — «Из прошлого русской мысли» (1913). Там Флоровский писал, отталкиваясь от Овсяннико-Куликовского, наблюдения которого ценил и намного позднее (см.: (Флоровский, 1988, с. 404)):

Но политические взгляды не составляют сердцевины человеческого мировоззрения, они лишь одна из его глав, и в тесной связи стоит их характер с теми решениями самых общих философских проблем, коренных метафизических вопросов, которые даются данным индивидуумом. *Изучение исторического хода общественной метафизики, если позволительно так сказать, должно, таким образом, предшествовать истории политического самосознания, чтобы понимание последнего было возможно в наибольшей мере* (курсив наш. — А. Т.) (Флоровский, 1998, с. 7).

Собственно, диссертация «Историческая философия Герцена», представленная к защите в 1923 году, и задуманная затем на ее основе книга, так и не случившаяся, опубликованная частями (Флоровский, 1995; Флоровский, 1998, с. 358—411; Флоровский, 2007), и являются попыткой обрисовать общий ход общественной метафизики — с того момента, как в России появляется собственно «философия», и вплоть до настоящего времени.

Как известно, все три оппонента диссертации Флоровского¹ высказались о ней весьма критично. Так, Лосский вовсе утверждал, что «взгляды Герцена могут быть предметом психологического, а не историко-философского изучения. В результате неправильного выбора объекта исследования Г. В. Ф. не мог дать ни философской работы, ни психологической биографии Герцена, которая и возможна, и необходима» (Гаврилюк, 2013, с. 70). На его взгляд, говорить о философии Герцена нет никакой возможности за пределами 1847 года: «Вопреки мнению Г. В. Ф., во взглядах Герцена нет цельности: до 35 лет он занимался философией, а затем за границей бросил это занятие, дойдя в своем падении до "антиромантического натурализма"» (Гаврилюк, 2013, с. 70). Зеньковский в своем выступлении ухватил центральный нерв рассуждений Флоровского, но лишь для того, чтобы поставить автору в упрек его расхождение со школьной традицией: «...он ошибочно считает началом русской философии 30-е годы, упустив из вида русских масонов и Сквороду» (Гаврилюк, 2013, с. 70).

Со своей стороны П. Б. Струве утверждал, что «Г. В. Ф. в своем исследовании нисколько не считается ни с историческими фактами, ни с документами. Его Герцен не настоящий, а стилизованный под романтика и под европейца» (Гаврилюк, 2013, с. 70).

¹ Ими были: Н. О. Лосский, П. Б. Струве и В. В. Зеньковский.

Для самого Флоровского речь идет отнюдь не об очередной историко-философской работе, построенной на изучении биографических подробностей, прослеживании тонких взаимовлияний, выявлении ускользнувших от предшествующих исследователей отдаленных реминисценций в текстах Герцена и т. п. Собственно, отчет о диспуте, составленный Изгоевым, демонстрирует непонимание — по крайней мере, со стороны Лосского и Зеньковского¹ — той цели, которую ставил себе в работе автор.

Герцен, анализируемый в диссертации, затем в подготавливаемой книге и, наконец, Герцен в «Путях...» предстает как ключевая фигура в истории романтизма — в том смысле, что в нем находят свое полное выражение тупики романтизма, как и озаглавлена последняя глава книги, изданная при жизни Флоровского только в переводе на немецкий (Флоровский, 2007).

Та позиция, которая подверглась критике со стороны Зеньковского в 1923 году, останется неизменной для Флоровского и в 1929, и в 1936 годах «Русское философское пробуждение² началось с рецепции немецкого идеализма» (Флоровский, 1998, с. 361):

...Рождается именно *русская философия*, не только философия в России. Ибо рождается или пробуждается русское философское сознание, — нечто новое начинает философствовать. Рождается или становится некий *новый «субъект философии»*... Русская мысль пробудилась над немецким идеализмом. <...> Философские системы отзываются в загоревшихся душах целым хором отголосков (Флоровский, 1988, с. 236).

Сравните более развернутое описание сути происходящего в «Исканиях молодого Герцена»:

Уже нельзя было не задуматься над «русскою судьбою», над «русским призванием» и русской задачей. <...> В голом и отвлеченном виде философские проблемы никогда не открываются человеческому сознанию. Оно восходит и подымается к ним исподволь и постепенно, от частичных и конкретных вопросов и загадок, которые останавливают, озадачивают и «затрудняют» мысль в обычном и будничном существовании. Философская жизнь требует внутренней чуткости к проблематике, вкуса к философским *вопросам* — одной любознательности, одной только восприимчивости к чужим и сторонним философским *ответам* еще мало. Безвопросное подражание всегда бесплодно. Только наличность

¹ Позиция Струве представляется иной — он, по крайней мере отчасти, понимает замысел Флоровского, но при этом не согласен с ним, видя в изображении «стилизацию», а также справедливо отмечая умаление «огромного влияния на мысль Герцена сен-симонистов и французских социалистов». Стоит отметить, что в статье 1929 года, являющейся первой главой задуманной книги о Герцене, сен-симонизму и связанным с ним сюжетам отведено весьма значительное место (Флоровский, 1998, с. 369—380).

² Напомним, что VI глава «Путей...», толкующая события 1820—1840-х годов, называется «Философское пробуждение».

своих вопросов, выстраданных и вынесенных из конкретной жизни, делает возможным творчество. Только тогда становится возможным уже не ученическое заимствование и повторение чужих задов, но сочувственное усвоение и оплодотворяющее приобщение к преемственным преданиям вселенского философского творчества, опознанного как опыт и задача (Флоровский, 1998, с. 360—361)¹.

Вслед, например, за Ивановым-Разумником² Флоровский фиксирует, что «основное восприятие осталось у Герцена до конца жизни таким же и тем же, каким оно сложилось во времена юношеских бурь, "молодой дружбы" и "первой любви"» (Флоровский, 1998, с. 411). Так, анализируя лирический отрывок «28 января», прочитанный Герценом на дружеском собрании в 1833 году, Флоровский пишет:

Мысль Герцена осталась недосказанной, он не написал предполагаемой второй статьи — о тех «элементах», которые делают возможным развитие России. И вместе с тем она вполне ясна: Россия должна вдохнуть в себя Европу, должна жить с нею заодно, но, вместе с тем, должна явить свое лицо, свою народность. И это дело будущего — «материальная революция» Петра должна восполниться духовным обновлением, и новое должно начаться время. Так, уже на заре своей жизни Герцен догадывался о том, что много лет спустя, наконец, высказал о России и Европе. Тогда он только договорил то, что носилось в воздухе уже с двадцатых годов (Флоровский, 1998, с. 384).

Герцен предстает у Флоровского именно как романтик — в этом смысле упрек, брошенный Струве в адрес Флоровского, учтенный им в работе над книгой, оказывается в результате встроен в общую систему. Дело в том, что для Флоровского «романтизм» — широкое, типическое мировоззрение, не ог-

¹ Ср. сокращенное повторение рассуждение об исканиях 1820—1840-х годов (Флоровский, 1998, с. 363) — в завершение 1-го параграфа VI главы «Путей...» (Флоровский, 1988, с. 236).

² Активный интерес к Герцену, во многом связанный с его столетним юбилеем в 1912 году и публикацией множества новых документов и републикацией ранее труднодоступных источников (можно назвать I и IV тома «Русских Пропилей» М. О. Гершензона, куда вошли документы огарёвского архива, но в первую очередь — начало издания в 1915 году Полного собрания сочинений и писем Герцена под редакцией М. К. Лемке), привел к существенному пересмотру предшествующих взглядов на его духовную эволюцию — прежде всего, в обнаружении континуитета его воззрений с 1830-х до 1860-х годов. На смену упрощенному — во многом вызванному беглым чтением «Былого и дум» и прямолинейным истолкованием «Писем из Франции и Италии» и «С того берега» — пониманию интеллектуальной биографии Герцена, с переломом, приходящимся на 1848—1849 годы, пришло осознание внутреннего единства многих ключевых тем «юного» и «пожилого» Герцена. Собственно, этим новым пониманием Герцена — пока еще только фактическим — и могла инициироваться первоначальная работа Флоровского над темой, поскольку переводила рассуждение из внешнего плана, реагирования на меняющиеся события, к рассмотрению внутренней логики (ср.: (Флоровский, 2007, с. 490—491)).

раниченное теми конкретно-историческими группами и направлениями, которые так назывались современниками и/или принимали его в качестве самоаттестации; примером романтического мировоззрения оказывается, в частности, Шпенглер (Флоровский, 1998, с. 408). В этом понимании «романтизма» Флоровский во многом сходится с П. М. Бицилли — с тем, как последний рассматривает его в «Очерках теории исторической науки» (Бицилли, 2012; Тесля, 2020). Если говорить о непосредственном влиянии Бицилли на Флоровского в этом аспекте нет достаточных фактических оснований¹, то известна реакция Бицилли на ранний вариант концепции Флоровского, а именно на текст его диссертации. Примечательно, что Бицилли в письме к Флоровскому от 17.02.1922 года, отправленном из Скопье, именно проблематику романтизма ставит в центр, отмечая:

...Вы показали, как *можно* взорвать изнутри философию истории романтизма, если *перераст* романтику, но: «исторически» говоря, Вы, как мне кажется, ошиблись, утверждая, что такой взрыв *был* произведен, и именно Герценом (Галчева, Голубович, 2015, с. 170—172).

В итоговом отношении применительно к пониманию исторического пути русской философии позиция Флоровского предстает не только глубоко последовательной, но и в своем существе претерпевшей в 1920-е — первой половине 1930-х годов сравнительно небольшие изменения. Здесь следует отделить резкость тона и собственно историко-философскую позицию автора. Общеизвестная характеристика «Путей...», принадлежащая Н. А. Бердяеву, что их вернее было бы назвать не «Путями...», а «Беспутьями...», при всей своей яркости именно по существу оказывается принципиально неверной. В оптике Флоровского, действительно, не только ни одна конкретно-историческая позиция не способна вполне выразить истинное содержание — в истории нет никаких абсолютных систем, — но и само движение XIX — начала XX века оказывается во многом ложным, полным «соблазнов», «уклонений», «тупиков».

И вместе с тем: история именно русской философии XIX — начала XX века (здесь мы сознательно ограничиваем предмет рассмотрения, оставляя за рамками богословие) предстает не только как закономерное, логичное движение, но и как опыт понимания и проживания. Осуждение и критика далеко не равны в глазах Флоровского, не равным образом обесценивают предмет критики. На резкость и нетерпимость, дурной нрав, обидчивость, к поздним годам перешедшую едва ли не в манию преследования, на готовность рвать с многолетними знакомыми из-за отзыва, показавшегося недостаточно положительным, сетовали не только современники Флоровского, им лично задетые, — отчасти это сохраняет силу и до наших дней, когда «задетыми» Флоровским оказываются уже современные исследователи, воспринимая так его суждения

¹ См. данные об их контактах в 1920—1923 годах: (Галчева, Голубович, 2015, с. 159—165).

о персонажах, им близких. Характеризуя свое положение в эмигрантской среде в начале 1950-х годов, Флоровский писал Чижевскому (в то время — приглашенному профессору Гарвардского университета¹):

Для меня «русские органы» давно закрыты: за мою дерзость — занимался «их Герценом», не уважал «религии Толстого», не любил Петра Великого, не восхищался «русскими достижениями», вообще критиковал Бухарева, Тареева, Несмелова, Булгакова — словом, не повторял шаблонов и не проявил достаточно «патриотизма» и вместо «русской великой традиции» занимался греческими отцами церкви (Янцен, 2012, с. 581, письмо от 27.11.1953).

Следует отметить, что все сказанное — пусть и не в столь крайней форме — является верным. Действительно, насколько можно судить по многочисленным отзывам и по собственным письмам и заметкам Флоровского, для этих суждений были солидные основания — равно как и для того, чтобы за конкретными отзывами Флоровского видеть соображения, мотивированные (во всяком случае отчасти) личными обидами, пристрастиями и т. д.

Так, С. М. Половинкин (Половинкин, 2004, с. 52) и А. В. Соболев (Соболев, 2004, с. 69—71) склонны были, по крайней мере в некоторой степени, видеть источник резкого осуждения Флоровским построений Флоренского в личной обиде: пережитое студентом в 1914 году он донесет до конца 1920-х, когда отзовется на переиздание «Столпа...» уничтожающей рецензией в бердяевском «Пути», основные положения которой воспроизведет затем в «Путьх...».

Однако, как справедливо отмечал А. В. Соболев, здесь расхождение именно идейное — исходящее из принципиально разных представлений о путях православного мышления; и при этом, скорее, наоборот, именно в отвергнутой о Павлом Флоренском в 1914 году небольшой рецензии на «Православие по его существу» Н. Н. Глубоковского (Флоровский, 2004а) приходится видеть уже существующим то фундаментальное расхождение, которое Флоровский развернуто сформулирует в 1930-е годы (Соболев, 2004, с. 71—73).

Этот, могущий показаться случайным, эпизод вводит нас в существенную особенность мышления Флоровского. На первый — и в этом своем качестве верный — взгляд, интеллектуальная биография Флоровского предстает как череда разрывов, скандалов, конфликтов. Здесь легко вспомнить хотя бы разрыв Флоровского с «евразийством», когда он, в отличие от ряда других русских интеллектуалов, в той или иной степени оказавшихся близких евразийскому движению в определенный момент своей биографии, не просто отошел, переоценил, критически пересмотрел свои прежние взгляды, но именно резко и решительно порвал с ними, выступив на страницах «Современных

¹ Это обстоятельство в контексте письма значимо, поскольку одним из основных представителей гарвардской славистики в то время был М. М. Карпович, с 1943 года соредактор, а с 1946 — редактор «Нового журнала», ключевая фигура в «Издательстве им. Чехова», то есть в послевоенном контексте — основных «русских органов».

записок» со статьей «Евразийский соблазн», что, как объяснял затем, уже в мемуарах 1950-х годов один из редакторов журнала, М. Вишняк, и стало основой их сотрудничества (Вишняк, 1957, с. 307)¹.

Однако здесь же, даже из замечаний более чем скептически настроенных по отношению к Флоровскому авторов (Половинкин, 2004, с. 23), легко увидеть, что подвергнутые им критике фигуры — фигуры первой величины не только для того времени, но и во многом сохраняющие тот же соотносительный вес и значение в рамках сегодняшнего видения русской интеллектуальной истории. Более того, можно сказать: то, что в первую очередь, подробно и детально подвергается критике Флоровским, — это не только и не столько то, что имело значение в рамках исторических сюжетов, но содержательно-значимое, остающееся или долженствующее остаться, если воспользоваться гегельянским языком, в своем снятом виде в нашем мышлении.

Примечательно, что упрек, бросаемый Бердяевым в адрес Флоровского, и замечание, которое делает Бицилли о Флоровском, совпадают в своем содержании. Бердяев в рецензии на «Пути...», фиксируя узел той части работы, которая относится к истории философии, в понимании и преодолении романтизма, писал:

Сам о. Г. Флоровский может быть признан романтиком, в нем большая эмоциональность, возбужденность, чувствительность, впечатлительность. Иногда кажется, что в борьбе против романтизма он ведет борьбу против самого себя, это ведь часто бывает (Бердяев, 1937, с. 54).

Отзыв Бердяева радикально ослабляется тем, что понимание «романтизма» сводится им до бытового понимания, едва ли не сугубо до черт характера, эмоционального настроения. Бицилли же, вдумчиво толкуя диссертацию Флоровского, давал отзыв, который, имея в оптике Бицилли весьма положительное значение, в перспективе мысли самого Флоровского приобретал оттенки гораздо менее приятного свойства. А именно, он отмечал: «Вы вложили в Герцена *собственное* духовное содержание, на что в конце концов имеете полное право...» (Галчева, Голубович, 2015, с. 170), переходя далее к своему возможному участию в защите:

Я, может быть, придерусь к этому и воспользуюсь случаем не для «дискуссии», а для прославления Вашего (NB и моего собств[енного]) метода интерпретации «тестов» при помощи «перемещения себя внутрь» их автора и поговорю о

¹ Ф. А. Степуну, человеку очень близкому к редакции журнала, Вишняк писал 23.06.1928 года: «Флоровскому у нас место только постольку, поскольку он разрушает то злое дело — евразийство, которое сам же создавал. Вот был смысл — и единственный! — приглашения его в "С[овременные] з[аписки]" *по моей инициативе!* И вот почему я решительно не могу согласиться с тем, чтобы помещать его этюды о Герцене и Гершензоне» (Флоровский, 2014, с. 642). Тем не менее все-таки публикация статьи «Искания молодого Герцена» на страницах «Современных записок» состоялась, но дальнейшие отношения с журналом прервались вплоть до 1935 года.

том, насколько это правильно и удобно не только для «философа», но и для «историка». Ведь в сущности вся моя книга¹ посвящена именно проблеме возможности — или невозможности *Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen*² и доказательству того, что романтизм это и есть историзм, *historischer Sinn*³, и что *формально* имеет только *одно* историческое мышление, т[о] е[сть] «романтическое» (Галчева, Голубович, 2015, с. 172—173).

Болезненность этого замечания — тем более исходящего от автора, к нему расположенного, — легко понять, если учесть, что именно «радикальный историзм» мыслился Флоровским как преодоление «романтизма», равно как программный характер для него имела трактовка «истории русской культуры», всей «в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах» (Флоровский, 1988, с. 500) как «соблазна», который «рождается уже *внутри культуры*», не от «недостатка культуры», не в романтической трактовке, противопоставляющей «природу» и «культуры», и видящей либо в этих разрывах и приступах прорывание природного, не оформленного, дающего возможность на надежду, как у того же Герцена, либо как следствие именно недооформленности, «аффект бытия», «древний хаос», которому еще предстоит обратиться в «космос» (Флоровский, 1988, с. 501). Флоровский, как и Бицилли, отчетливо — пожалуй, Бицилли даже более резко — утверждают: «народный дух созидается и становится в истории» (Флоровский, 1988, с. 501; ср.: Бицилли, 1996, с. 157). Но там, где для Флоровского это предстает как преодоление «романтизма» — более того, как невозможное без трансцендентного, где движение возможно в логике Достоевского, — там для Бицилли все сказанное предстает именно в самой романтической логике, как признание антиномичности (и способ их разрешения в кантовском/кантианском духе, в разных планах, а не в гегельянском снятии). В этом заочном, непроговоренном споре Флоровский мог внезапно обнаружить себя не преодолевающим противоречия романтизма, не выходящим из тупика вслед за Достоевским, а как раз подспудно для самого себя осуществляющим движение, родственное гегельянскому⁴.

Пафос диссертации заключался именно в том тезисе, что если европейская мысль движется в рамках ходов, проложенных романтизмом (и в этом

¹ Речь идет об «Очерках теории исторической науки», вышедших в 1925 году, над которыми П. М. Бицилли работал в то время, планируя защитить книгу в качестве докторской диссертации.

² «Переселяться в дух времени» (нем.) — цитата из «Фауста» Гёте, слова Вагнера из сцены «Ночь».

³ Исторический смысл (нем.).

⁴ Возможно, эта связь была вполне осознанной. По крайней мере, «Пути...» открываются фразой: «Эта книга была задумана как опыт исторического синтеза, как опыт по истории русской мысли» (Флоровский, 1988, с. XV). Напомним, что главным содержанием «Очерков...» Бицилли определена «проблема исторического синтеза» (Бицилли, 2012, с. 18).

смысле тот же Бицилли оказывается целиком прав) и ограниченных им, то русская философия находит способ преодоления. В заключении диссертации (Колеров, 1997) Флоровский писал:

Можно провести параллель между *эволюцией* западноевропейской и... русской философской мысли... прошлого века. И там, и здесь исходная точка — совокупность романтико-идеалистических идей; и там, и здесь заключительный этап, уже нам современный, — новые идеалистические построения; но между этими тождественными или сходными пределами заключены совершенно несхожие пути — и именно поэтому столь разнородны и разноценны последние достижения. Европейская философская традиция XIX века потерпела на его середине разрыв, после которого началось «возрождение», «возвращение» к основе — истокам нарушенного пути; и, как справедливо заметил еще кн. С. Н. Трубецкой в одной из ранних своих работ, за возвращением к Канту неизбежно должно было последовать возвращение — переход к Фихте, Шеллингу, Гегелю... Иначе говоря, вторая половина европейского развития прошлого века оказалась *только* видоизмененным повторением первой. <...>

Русское философские развитие непосредственно продолжает нить идеалистических умозрений; разрыва, пережитого Западом, оно не переживало, и за те десятилетия, которые потребовалось европейской мысли, чтобы отойти от Канта и Гегеля, снова вернуться к ним, в русской традиции совершился переход от Гегеля и Шеллинга к Достоевскому. Этим сделан действительно *дальнейший* шаг в ряду поступательных достижений мысли, ведущей из глубин эллинской древности к нашим дням (Флоровский, 1997, с. 255—256).

В тезисах, вынесенных на защиту, Флоровский утверждал:

Достоевский пошел дальше Герцена и в своей метафизической поэзии наметил искомый синтез «систематического» и «творческого» моментов бытия — в идее полной разобщенности двух миров, божеского и человеческого, соприкасающихся свободно, т. е. не необходимо, но «случайно» и в тройственности мировых начал: Бог как Личность, природа и человек; при этом «в мировой историко-философской перспективе Достоевского можно назвать пророком того следующего синтетического этапа, которым преодолеваются имманентные апории послекантовского немецкого идеализма (Флоровский, 2013, с. 131).

Тем самым Герцен осмысливается Флоровским как фигура, посредствующая между Гегелем и Достоевским, критик гегельянства, в своем противоположном движении доводящий «романтический иррационалистическо-индивидуалистический замысел... до предельных выводов» (Там же). Это суждение оказалось столь странным для А. С. Изгоева, составившего отчет о диспуте, что он заменил Гегеля на Гоголя — как вторую с Достоевским фигуру, между которыми посредствующим оказывался Герцен (Гаврилюк, 2013, с. 68, 70).

Схема развития русской философии, которую прочерчивает Флоровский в диссертации, в своих основных чертах проста:

— с момента первоначального философского пробуждения, толчка немецкой идеалистической философии и романтизма, русская мысль переходит

к двум основным вариантам, раздваиваясь на две линии, которые в конкретном плане так или иначе пересекаются, поскольку их логическая непримиримость оказывается в конфликте со стремлением к самоосмыслению, дающему не только последовательность, но и ответы, удовлетворяющие исходным очевидностям и стремлениям, а именно:

1) стремление к систематическому видению, логическому провиденциализму, эта линия получит развитие в творчестве Вл. Соловьева (Флоровский, 2013, с. 131);

2) иррациональное, романтическое представление о «неисчерпаемости переживания» и «неповторимой ценности индивида» (Флоровский, 2013, с. 129).

Вторая линия будет представлена Герценом и Леонтьевым; в «Путих...» к ним добавится Ап. Григорьев (см.: (Флоровский, 1988, с. 307)).

Снятие, выход из этого противоречия — в Достоевском. Данный тезис вновь, в гораздо более конкретизированном виде разворачивается им в 1929 году. Уже в кратком письме к Ф. Либу, с которым договорился о публикации своей статьи в редактируемом им журнале, извещая о подготовке рукописи, Флоровский в октябре 1929 года так излагает ее содержание:

Основная идея статьи такова, что в своей философии истории Герцен был таким же типичным романтиком, как и Леонтьев; Дост[оевский] же прошел через романтизм и полностью преодолел его (Янцен, 2007, с. 538).

В отправленной адресату в декабре того же года статье Флоровский пишет:

Из тупиков романтизма выход открывается в творчестве Достоевского. И в известном смысле это был прямой ответ на сомнение Герцена — и притом не внешний ответ, не ответ со стороны, но ответ внутренний. Достоевский договорил правду Герцена, как ложь Герцена досказал Леонтьев. *Правда Герцена, как и правда всякого романтизма* (курсив наш. — А. Т.), — в отрицании и разоблачении исторического хилизма, в преодолении хилиастического оптимизма (Флоровский, 2007, с. 515).

Здесь, впрочем, уже заметно существенное движение акцентов по сравнению с диссертацией: если в 1922—1923 годах Флоровский подчеркивал различие западного пути и пути русской мысли, то теперь акцент делается на общности пути и на том, что кризис не преодолен:

В истории русского духа была своя романтическая эпоха, свой романтический искус — творческое переживание европейского философского романтизма. В этом — содержание русского философского брения XIX века, не изжитого, не преодоленного, может быть, и до днесь. Не критический только, но положительный синтез этого брения и дает Достоевский в своей метафизической поэзии. И, думается, этим предначинается новый этап русского философского пути (Флоровский, 2007, с. 524).

«Романтизм», как характеризует его Флоровский, — переживание «непостижимости жизни», непосредственно связанное с переживанием уникально-

го, исключительного — единичного и индивидуального. Но тем самым, отмечает Флоровский, происходит логический переход к «вере в судьбу», не в смысле ее принятия — логичности, разумности, а напротив — произвольности, неподвластности и бессмысленности, чистой фактичности. «Природа» и «культура» оказываются объединены в том, что одинаково лишены высшего смысла: у них есть только один критерий, эстетический, который, в свою очередь, можно попытаться укоренить в «естественном», тем самым лишая смысла, выходящего за пределы имманентного. Именно в этом плане Флоровский указывает не только на родство Герцена с Данилевским, с его натурализацией культуры, или Леонтьевым, но и «позднейшим бергсонизмом, с историософией Шпенглера. Это — не случайное сходство или совпадение, оно коренится в единстве замысла и прозрения, в единой интуиции романтического волюнтаризма» (Флоровский, 2007, с. 492, ср.: Флоровский, 1998, с. 408).

В этом плане схема, предлагаемая Флоровским, предполагает, что «романтизм» лишен универсального: суть романтизма видится им в «парадоксальном сочетании *иррационализма* и *индивидуализма*» (Флоровский, 1998, с. 409), в «волюнтаризме» (Там же), в протесте против «безличности покоя», которому противопоставляется «безличность страсти» (Флоровский, 2007, с. 515). Из этого Флоровский выводит внутреннюю необходимость для романтизма переживать данную конкретную эпоху как «переходную», «как водораздел двух миров»:

Отсюда именно проистекает романтическая «негация» — резкий отрыв от существующего, от «действительности» и безраздельное устремление вперед — в творимое будущее. Романтические эпохи так и переживаются, как стояние на перевале, как сумерки и зори, как всемирно-историческое междуцарствие (Флоровский, 1998, с. 410).

Но в этой характеристике сам Флоровский легко мог узнать не только типичное умонастроение «рубежа веков» и «начала века», но во многом и тот пафос, которым проникнута его собственная диссертация. Тщательная работа над книгой о Герцене действительно оборачивается в первую очередь критикой собственных предшествующих построений.

В «Путях...» ключевая характеристика Достоевского сохраняется, лишаясь именно романтического пафоса, — в той мере, в какой подвергается критическому разбору блуждания «Накануне», предстающие другими вариантами романтических поисков (того самого повторного пути, пребывания в тупиках, который в 1922—1923 годах Флоровский отводил лишь Западу), настолько и Достоевский оказывается уже не «преодолевающим», но преодолевающим. Так, характеризуя его «почвенничество», Флоровский пишет:

Его тревожит беспочвенность на большой глубине. Перед ним стоит пугающий призрак духовного отщепенца — роковой образ *скитальца* скорее даже чем *странника*. И снова — это типическая тема романтической метафизики, столь встревоженной этим распадом органических связей, этим отрывом и отпадением своевольной личности от среды, от традиции, от Бога. И «почвенничество» есть

именно возврат к первоначальной цельности, идеал и задание *цельной жизни*. <...> Во всем бытии есть некий *раскол*, в человеческом существовании всего больше. *Человек уединяется* — в этом главная тревога Достоевского. И в ней по-новому звучат все еще социалистические мотивы — мечта открыть или создать «органическую» эпоху (Флоровский, 1988, с. 299).

Здесь показательно, как Флоровский сплетает воедино проблематику «романтической метафизики» и раннего социализма, отсылая в самом понятии «"органических" эпох» к Сен-Симону с его противопоставлением эпох критических и органических — как анализ французских и немецких идей, образующих ситуацию интеллектуального и духовного становления Герцена, оказывается в итоге выразимом в общем понятии «романтизма» (отсылающем, как и в анализе Флоровским формирования Достоевского, не столько к Сен-Симону, сколько к 1830-м годам, процессу сен-симонистов, фурьеристам, Жорж Санд, Пьеру Леру и т. д. (Флоровский, 1988, с. 298; Флоровский, 1998, с. 370—374)¹.

Но если к ключевым понятиям «романтизма» принадлежит «страсть», полнота переживания, то «очень скоро Достоевский понял, что одной *цельности переживаний* еще очень недостаточно. И нужно вернуться не столько к цельности чувств, но именно к *вере*... Именно об этом и написаны главные романы Достоевского...» (Флоровский, 1988, с. 299). «Цельность переживаний», как в «страсти», так и в «органическом братстве», организованном, «пусть изнутри, каким-нибудь "хоровым началом"», равно не являются ответами — точнее, не являются теми ответами, которые могут быть приняты. Если конечность, обреченность индивидуального переживания очевидна — из чего и проистекает попытка найти спасение в «общем», то и это «общее» оказывается угрожающим «муравейником». Еще в 1929 году Флоровский отмечает, обозначая это как ответ Достоевского Герцену:

Протест против необходимости и принуждения не обосновывает и не укореняет свободы. Нужно искать более глубокого и положительного устоя. Это значит, что эстетическая позиция не исчерпывает тайны жизни (Флоровский, 2007, с. 517).

Теперь Достоевский — не тот, кто «преодолел» «тупики романтизма», но вполне их осознал:

То правда, что органического соблазна Достоевский до конца так и не преодолел. Он остается утопистом, продолжает верить в историческое разрешение

¹ Характеризуя этот круг идей, Флоровский отмечает «прежде всего — бесплодие и опасность свободы и равенства без братства. Это и была ведь основная теза всего "утопического" социализма, которую люди тогдашнего "по-революционного" поколения полемически противопоставляли якобинству революции, всяким "жневским идеям" вообще. И это не был только социальный диагноз, *это был диагноз морально-метафизический* (курсив наш. — А. Т.)» (Флоровский, 1988, с. 298).

жизненных противоречий. Он надеется и пророчит, что «государство» обратится в Церковь, — в этом Достоевский оставался мечтателем. Но эта мечта отставала от его новых подлинных прозрений и разногласила с ними. «Гармонии» Достоевский требовал. Но уже провидел иное (Флоровский, 1988, с. 300).

В результате «Пути...» предстают в своей историко-философской части (как, впрочем, и во всех других частях) именно повествованием о «путях» (в противоположность, например, названию журнала Бердяева, где это слово стоит в единственном числе). Пути русской мысли оказываются далеки от любого соблазна оптимизма — как о том, что есть некий единый «путь», так и от утешительного взгляда о многообразии путей к истине или о том, что в каждом из путей есть «своя правда». Но, парадоксальным образом, Бицилли мог бы увидеть в этой книге подтверждение суждения из своего письма автору 1922 года¹, решительно развернутого в «Очерках...», что выход из антиномий романтического историзма заключается в отчетливом разграничении двух вопросов, суждения о том, что представляется верным тебе, и вопроса о прошлом, которое обладает собственным смыслом, постигаемым эстетически. В «Путях...» одним из самых ценных моментов оказывается обнаруживаемое единство времени — умение видеть созвучие там, где внешние позиции предстают как принципиально разделенные. Если обнаружить общность Герцена, Данилевского и Леонтьева не так сложно — тем более, что сам Леонтьев во многом отсылал и обращался к Герцену, — то намного плодотворнее видение единства времени, как, например, утопических 70-х, когда частью общего утопического движения оказывается и Вл. Соловьев (Флоровский, 1988, с. 321), или увидеть в Победоносцеве своеобразное «народничество» (Там же, с. 410—411). В конечном счете Флоровский действительно оказывается прекрасным историком: та история, которую он изначально хотел рассказать — от философского пробуждения к разрешению проблем европейского философского движения, — оказывается качественно измененной, исходный набросок обрастает все новыми деталями и уточнениями, сохраняя исходную проблему — романтического движения и его внутренней логики. В этом плане история о русской философии, которую рассказывает Флоровский в «Путях...», остается историей об обнаружении и выходе за пределы «тупиков романтизма» (Там же, с. 307) или возвращении вновь к «романтическому трагизму западной культуры» (Там же, с. 497).

Тот критический пафос, который царит в «Путях...», — совмещение двух основных тезисов Флоровского, а именно (1) невозможности «исторического разрешения жизненных противоречий» и (2) осмысленности, человеческого существования именно в истории, в культуре. В истории не обрести «гармонии», попытка найти выход за пределами истории — как раз один из тупиков романтизма.

¹ Из письма Флоровского Ю.П. Иваску от 28 мая 1963 года известно, что Бицилли написал рецензию на «Пути...» для «Русских записок», однако «Милюков отклонил» ее (Флоровский, 2014, с. 649, прим. 25).

В дальнейшем, как хорошо известно, оценки Флоровского истории русской философии скорее прогрессировали в своей критичности. Так, в феврале 1952 года Флоровский писал Д. И. Чижевскому:

Воспоминания Степуна нагоняют грусть и отчаяние (начала не читал). Пробую читать переписку Блока и Белого (в Летописи, с предисловием Орлова) и — как-то не идет. Пересматриваю «Весы» с 1904 года: душно, кошмарно и беспредметно. Плохо я верю в «героизм русской литературы», даже если его и не понимать по Венгерову. Мало нахожу пищи для «народной гордости» и даже для «любви к отечеству». Впрочем, оных никогда не имел. Я, по-видимому, окончательно оглох к «России» и теперь бы уже не смог написать даже «Путей Русского Богословия». Теперь для меня «звучат» только патристические голоса, хотя и не так, как Вагнер звучал для Шпета (и не по тем же причинам) (Янцен, 2012, с. 558).

Герценом Флоровский продолжал заниматься и много позднее — так, в письме к Д. И. Чижевскому от 27.11.1953 года он отмечал: «Только что приобрел новый том Литературного наследства о Герцене и Огарёве¹, но еще не просмотрел внимательно. Значительная часть материалов — из Пражского собрания» (Янцен, 2012, с. 580). Впрочем, насколько можно судить сейчас, до тех пор, пока остаются не введенными в научный оборот результаты работы Флоровского над новыми изданиями «Путей» (неоднократно обсуждалась возможность немецкого издания, готовился английский перевод, исправленный и дополненный), принципиальных изменений его взгляд не претерпел на собственно историю русской философской мысли XIX века — как и на спор и попытки преодолеть романтизм. Другое дело, что с годами представление самого автора о важности этих попыток все более уმაлялось: в той большой исторической перспективе, к которой он стремился, это оказывалось эпизодом, утрачивающим свою романтическую значимость конца одного и начала новой эпохи.

5.3. Понятие «народ» в философии и публицистике Н. П. Огарёва

Николай Платонович Огарёв (1813—1877) — фигура одновременно и заметная, и труднохарактеризуемая в ландшафте русской общественной мысли 1840—1870-х годов². Трудность характеристики вытекает из его положения:

¹ Имеется в виду: *Литературное наследство*. Т. 61: Герцен и Огарёв. I. М.: Изд-во АН СССР, 1953.

² Об Огарёве существует весьма обильная исследовательская литература, начало которой положено М. Н. Гершензоном, получившим в 1903 году доступ к огарёвскому архиву. Интересуясь в первую очередь Герценом, Гершензон тем не менее развернутого исследования о нем так и не написал (за исключением очерка его зарубежных связей), об Огарёве же подготовил две обстоятельные статьи (Гершензон, 2000, 2000а) и выпустил на материалах архива два тома «Русских Пропилей» (1915, 1917). Подготовленный Гершензоном третий том вышел уже после его смерти, в 1930 году, под заголовком «Архив Н. П. Огарёва», другие материалы вошли в подготовленный

с одной стороны, он «фигура второго плана», эхо чужих идей, тем, подходов. Это относится к Огарёву и как к поэту, и как к публицисту — при этом данная характеристика возникла еще при его жизни: так, в стихах его находили однотемье, голос интересный, но достаточно приглушенный (а попытки к концу жизни найти себя в ином поэтическом пространстве, освоить гражданскую лирику и поэтические призывы, обращенные к крестьянству на его собственном языке, даже благожелательный Рейснер квалифицировал как явную неудачу (Рейснер, 1937, с. XX—XXI, XXII). Как публицист Огарёв практически отсутствует вплоть до второй половины 1850-х годов; к 1840-му — первой половине 1850-х появляются лишь незначительные опыты в сфере публицистики, к которым, правда, сам автор относился вполне серьезно¹. Его публицистическая активность почти целиком укладывается в период 1856—1870 годов, с того момента, как он вместе со своей второй женой, Н. А. Тучковой-Огарёвой весной 1856 года уехал в Лондон и присоединился к А. И. Герцену в его деятельности в «Вольной русской типографии» и вплоть

его учеником, Я. З. Черняком труд «Огарёв, Некрасов, Герцен, Чернышевский в споре об огарёвском наследстве» (1933). Черняк внес большой вклад в изучение Огарёва, в том числе подготовив двухтомное собрание его публицистических работ, вышедшее в 1952 и 1956 годах.

Смена политических режимов привела к резкому падению научного интереса ко всей русской «революционной» интеллектуальной проблематике XIX века — только в 1999 году вышел в двух книгах давно подготовленный том «Литературного наследства», посвященный Герцену и Огарёву и их близким; значительная часть авторов и публикаторов этого издания к тому времени уже скончалась (например, том открывала обширная статья Л. Я. Гинзбург, скончавшейся в 1991 году, посвященная автобиографической прозе Герцена). Возрождение интереса, уже с существенно изменившимися теоретическими рамками, наблюдается в последние годы: так, несколько лет назад вышла довольно обстоятельная биография Н. П. Огарёва (Волошина, 2016).

¹ Например, о своем «Письме из провинции», предназначавшемся для «Современника», Огарёв писал Герцену, в то время путешествовавшему по Европе (в дальнейшем оказалось, что это стало началом его эмиграции), 20.04.1847 года: «...написана статья для "Современника", которой я весьма доволен» (Огарёв, 1953, с. 758); Грановскому 25.04.1847 года Огарёв сообщал: «Послал в "Современник" статью (вероятно, в смесь) — Письма из провинции (pseudonym). Не совершенно удовлетворен художественной отделкой, но ручаюсь за меткость и достоинство статьи, если ее не испортят» (Огарёв, 1932, с. 127). Хотя И. И. Панаев и настаивал перед Огарёвым: «...напрасно сомневаешься ты в том, что письма твои не будут напечатаны в "Соврем[еннике]". Они превосходны и будут служить украшением, так сказать, нашего журнала» — письмо от 06.10.1847 года, цит. по: (Огарёв, 1953, с. 761, прим. 2), однако в «Современнике» «Письмо...» так и не появилось. Герцену Огарёв сообщал 20.10.1847 года: «Письмо мое поместится в XI книге "Современника". Каково! Письмо от марта — в ноябре. Я бы с тех пор десять написал, если бы оно в свое время было напечатано, а теперь с трудом надо наладиться опять на тот же весьма полезный тон» (Огарёв, 1953, с. 770). Примечательно, что это «Письмо...» в итоге было опубликовано Огарёвым десять лет спустя, в «Полярной звезде» в Лондоне (Там же, кн. 3, с. 158—182).

до короткого «нечаевского» эпилога, последовавшего после смерти Герцена в январе 1870 года, когда Огарёв вместе с М. А. Бакуниным и С. Г. Нечаевым «возродили» «Колокол», теперь как пропагандистский орган воображаемой нечаевской революционной организации. При этом Герцен даже от довольно близких к нему людей получал советы-рекомендации ограничить участие в своих изданиях Огарёва, чьи статьи воспринимались этими советчиками как своеобразный «балласт», не только скучные, но и теоретически запутанные, неясные — словом, читаемые публикой лишь по авторитету герценовских изданий в 1856 — начале 1860-х годов.

С другой стороны, Огарёву, например, принадлежит инициатива издания «Колокола», перехода от альманахов «Полярной звезды» и отдельных изданий — к регулярной неподцензурной русской газете. Он выступал в «Полярной звезде» и «Колоколе» теоретиком по крестьянскому вопросу в 1856—1862 годах, придавая кратким замечаниям и призывам Герцена плотность конкретной — пусть и критикуемой в своей конкретике — мысли, выводя публицистику «Вольной русской типографии» за границы «лирической», по определению Л. Я. Гинзбург (Гинзбург, 1957). При этом, в отличие как от своих единомышленников, принадлежащих к одному с ним поколению, так и от младших — в первую очередь тех, кто известен в истории с легкой руки Герцена как «молодая эмиграция», — Огарёв отличался тем, что у него был большой личный опыт не только взаимодействия с крестьянами (и, в меньшей степени, с купцами), но и многолетних экспериментов перестройки крепостного хозяйства, реальный опыт освобождения собственных крестьян в огромном имении Белоомут, в котором числилось более 1800 душ.

Можно предположить, что в том числе и поэтому в текстах Огарёва понятие «народ» встречается за пределами повседневного, непонятного, словупотребления весьма редко: его видение социальной реальности не предполагало простого, недифференцированного взгляда на некий «народ», находящийся по ту сторону «общества» и «правительства» — фактического расхожего обозначения, через выделение всех конкретных групп, чистого «другого», который возникает как остаточное понятие.

В данной работе мы лишь эскизно обозначим теоретические контуры, в которых разворачивается присущее Огарёву понимание народа. При этом сразу же оговоримся: речь не идет о том, что Огарёв последовательно рефлексировал теоретическую рамку и логические варианты операций с данным понятием — скорее, имеется в виду та общая теоретическая рамка, в которой разворачивалась политическая мысль 1840—1860-х годов. Здесь интерес к наследию Огарёва обусловлен относительной «типичностью», вторичностью его рассуждений — он демонстрирует именно наличное понимание проблем, заключающихся в используемом им понятии, и возможных путей их решения.

«Народ» в понимании Огарёва — это, собственно, крестьянство. Здесь можно увидеть отражение сразу *двух факторов*: во-первых, объективной социальной ситуации в России середины XIX века. Так, в 1860-е годы общая численность городских жителей Российской империи составляла 8157 тысяч (Арсе-

ньев, ред., 1991, с. 81) — с учетом гораздо более урбанизированных западных имперских владений и с поправкой на то, что значительная часть городских жителей *de facto* вели образ жизни, мало отличающийся от сельского.

В логике представлений о народе как о политической и социальной общности, восходящей к Руссо — то есть мыслящей народ носителем суверенной власти, — попытка эмпирически фиксировать данный политический субъект, осуществить соотнесение политико-юридической конструкции с какими-то человеческими совокупностями почти автоматически вела к его отождествлению с «крестьянством», «простым народом» («простонародьем»).

Собственно, и Руссо (1998) дает основания к подобной трактовке, поскольку, противопоставив «общую волю» воле «всеобщей» (количественной) и трактуя первую как волю субъекта, «народа», тогда как вторая воля есть именно результат соединения волей, остающихся индивидуальными, воля множества (*multitude*), затем в качестве способа обнаружения первой рассматривает голосование, то есть волеизъявление индивидов. Вместе с тем в рамках концепции Руссо по поводу голосования есть два ключевых уточнения. Первое: голосование, волеизъявление является не обнаружением «общей воли», а способом, через который она может быть опознана; при этом каждый вотирующий подает голос не о своей воле, а о том, какова, на его взгляд, «общая воля». Второе уточнение гораздо более существенное: Руссо, идя в русле классических политико-правовых представлений, настаивает, что республика может быть только небольшой, буквально — территориально небольшим образованием, в рамках которого граждане могут не только более или менее знать друг друга, но и сходиться вместе для решения общих дел.

То есть перед нами прямая отсылка к полисной/цивитатной традиции, опирающейся на конкретное, отнюдь не теоретическое положение, — возможность воспринять *demos/populus/popolo* как нечто конкретное, как субъект в его коллективном действии и коллективной явленности.

В этой связи как античные, так и последующие теоретики — вплоть до XIX века — вполне последовательно утверждали невозможность или, по крайней мере, проблематичность республиканской формы устройства («общего дела», букв.: «общей вещи») для большого (в первую очередь пространственно, но также и по численности населения — достаточно вспомнить утверждение Аристотеля об Афинах, которые при своем многолюдстве уже перестают быть *polis*'ом) политического целого, которому соответствует монархическая форма правления (или аристократическая).

Попыткой решить проблему совмещения большого пространства и республиканской политической формы стала федеративная конструкция США; однако в рамках теории народного суверенитета ключевой оставалась проблема репрезентации. Отсюда в политической теории XIX века — две базовые концепции народного представительства, в равной степени пытающиеся решить проблему соотношения представителей и представляемых (см., в частности: (Новгородцев, 2000)). Согласно первой представитель является

именно представляющим избравших его, отсюда идея отзываемого мандата — права избирателей на отзыв своего представителя. В этом случае цель — сохранить как можно более тесное взаимодействие представителя и представляемых. Во второй концепции представители мыслятся представляющими не избирателей (конкретных), свой округ или нечто подобное, но представителями нации. Соответственно, каждый из них представляет нацию в целом — как и все они вместе; и избрание палаты представителей здесь выступает лишь одним из возможных способов обеспечения представительства нации (наряду с выборами главы государства, референдумами и т. д.). Проблема, которая возникает в любом случае, — это превращение народа в умозрительную конструкцию, которая в реальности заменяется совокупностью избирателей, — или народ выступает как реальность в непосредственном (прямом) действии, в том самом «революционном движении масс», явлении «народа» как субъекта политических перемен.

Разумеется, вопрос о том, чем было конкретное событие — появлением «народа» или действиями «мятежной толпы», — решается *post factum*, по результатам действия. Стороны противоборствуют за квалификацию действия в процессе: например, кем являются люди на июльских баррикадах в Париже в 1830 году, победа восставших затем приводит к видению в них «французского народа».

В связи с этим примечательно замечание Огарёва (1858) об описании привествующих Николая 14 декабря 1825 года как «народа», а толпящихся вокруг вышедших на Сенатскую площадь полков — как «черни» и «фризовых шинелей». Огарёв деполитизирует, снимает противопоставление, существующее между Николаем I и декабристами, от распространения его на «народ»:

Мы нисколько не сомневаемся, что народ на дворцовой площади принимал Николая с теми же криками «ура», как на Сенатской площади кричал «ура» Константину. Народ в этом случае не имел никакого мнения; законность присяги интересовала только войско, для которого идея присяги и знамени имеет значение. Народу было совершенно все равно, кто будет царем; он согласовался с тем, что было у него перед глазами: на Сенатской площади с заговорщиками, на дворцовой площади с Николаем (Огарёв, 1952, с. 241).

Тем самым в политической повседневности народ — мерцающий субъект, к нему апеллируют разные участники политического процесса, но при этом сама эта апелляция остается проблематичной. Наличная власть утверждает за собой «народное признание» через фактичность, а именно через то очевидное обстоятельство, что данная власть признается в качестве власти, рутинным повиновением ее велениям, ее способностью эффективно реализовывать себя на определенной территории (если мы говорим о модерном государстве, то есть территориальном политическом режиме). Напротив, оппоненты наличной власти апеллируют к актам неповиновения и их частоте, демонстрирующим проблематичность рутины, расхождение общественных настроений с реализуемой политикой и т. д.

Итак, завершая данный историко-теоретический экскурс, мы обнаруживаем ситуацию, в которой «народ» осмысляется как совокупность граждан¹ относительно крупного территориально-политического образования, в любом случае намного превышающего размеры *polis*'а, городской коммуны или кантона. При этом в руссоистской концептуальной рамке, ставшей практически безальтернативной, народ является носителем суверенитета — конечным источником и причиной всякой власти и всякого правового порядка в данном государстве.

Если переводить вопрос в эмпирическую плоскость, то народ как таковой оказывался состоящим в российском случае (как, собственно, и в европейском мире тех десятилетий) преимущественно из крестьян. Проблематичность данного хода, однако, осознавалась всеми, за исключением «радикальных демократов», готовых осуществить приравнение политического субъекта к количественно преобладающей социальной группе.

Напомним попутно, что для либерализма подобного затруднения не возникает, поскольку фактически он мыслит политическую реальность через субъектность «общества», более или менее многочисленного класса лиц, наделенных пассивным и активным избирательным правом, — класса, по определению составляющего меньшинство по отношению ко всему населению страны. Это меньшинство обладает значимыми с точки зрения рассмотренной выше политической рамки характеристиками, а именно: оно способно к совместному, согласованному действию — способно осуществлять реальную коммуникацию между своими членами (примерами чему могут служить французские банкетные кампании 1820—1840-х годов (Робер, 2019; Тесля, 2020) и выступает от лица «народа», репрезентируя его².

¹ В том случае, когда речь идет о политическом воображении, — в режимах, которые еще не являются гражданскими и действуют в модели «подданства», — понимаются «подданные», которые должны стать народом; собственно, апелляция к нему (в контексте производства политического действия) и должна осуществить данное преобразование.

² Подобный ход возникает сразу же в рамках модерной логики «народа»: уже Сийес в 1789 году сразу после утверждения единства «нации» и равенства «граждан» производит разделение граждан на обладающих избирательными правами и лишенными их — первые говорят не только от своего имени, но и от лица всего «народа»/«нации» (Валлерстайн, 2016, с. 171 и сл.). Напротив, у Мишле (1965 [1846]) в 1840-х годах именно проблематика непредставленных будет вызывать опасения образования двух «наций» в рамках одного «народа» (*le peuple*), поскольку «нация» предполагает политическую субъектность, а «народ» понимается как субстанциальное единство, эмпирически данное во множестве групп и интересов. Идеальный (и одновременно нормативный) вариант предполагает максимальное сближение «нации» и «народа» (тождества не получается, поскольку «нация» — собственно политическая и юридическая категория, в состав «нации» не входят, например, младенцы); соответственно, предельный вариант разделения «народа» представляет собой гражданская война.

Европейские политические баталии 1810—1840-х годов первоначально были столкновением консерватизма и либерализма, однако уже с 1830-х политический либерализм, одержавший победу во Франции в 1830 году, сталкивается с другим оппонентом — демократией. Сознание, что в итоге развертывание политических процессов приведет к демократической трансформации, побуждает Токвиля отправиться в Америку — изучать, как выглядит этот политический строй на практике; а де Кюстина толкнет в противоположную сторону — наблюдать за восхищавшим его «старым режимом» в действии.

События 1848—1852 годов вновь принципиально изменяют рамку — при этом не столько поражение революций 1848 года, сколько обнаружившийся кризис демократической республиканской доктрины, где ключевым требованием, которое выдвигалось против существующего строя и с которым связывалось в том числе осуществление социалистических идей, было введение всеобщего избирательного права. Если поражения революций в Италии, Германии, Венгрии можно было объяснить вмешательством внешних сил, то во Франции революция потерпела поражение от всеобщего голосования, равно как в дальнейшем II Империя возникла через референдум. Осмысление этих событий — как и понимание демократической природы цезарианских режимов, где демократия оказывается не тождественной ни с прогрессом (в понимании радикалов и республиканцев), ни с реализацией социальных мечтаний, а опорой буржуазного порядка, — приводит к глубокому кризису теоретиков-радикалов. В 1858 году Огарёв пишет, размышляя о декабристах:

Мы не должны забывать, что поколение людей 14 Декабря не могло не верить в крутые перевороты; они еще не знали 1848 года (Огарёв, 1994, с. 171).

Здесь и один из источников, и одна из ключевых составляющих характерного для раннего социализма безразличия к «политическому». Напомним, что своеобразное безразличие оказывается свойственно и Герцену с Огарёвым: в случае первого — повторяющиеся время от времени открытые обращения к императору, а со стороны Огарёва — готовность принять монархию как приемлемую политическую форму (при вражде к чиновничеству), отсутствие в 1860-е каких-либо ярко выраженных республиканских симпатий как предмета актуальных политических стремлений — не ситуативно. Политическая республиканская форма не смогла решить того вопроса, который в их оптике является ключевым, — и отсюда готовность принять «правительство» как данность.

Второй фактор — принадлежность Огарёва к «дворянским революционерам», по известной классификации В. И. Ленина. При всей условности данной классификации она фиксирует не только то, что отмечал ее автор, (осуществление революционных преобразований помимо народа, последний здесь не выступает субъектом революционного действия — «крайне далеки они от народа»), но и оптику помещного дворянства, где основными субъектами становятся они сами, правительство, чиновничество и крестьяне, где последние и выступают в качестве «народа», а чиновничество — как враждебная сила, разрушающая или не дающая сложиться должному порядку вещей.

По отношению к Огарёву, как и к Герцену, оценка «крайне далеки они от народа» применима не вполне, как справедливо отмечалось в советской исследовательской традиции. М.В. Нечкина, стремящаяся максимально сблизить Герцена и Огарёва с Чернышевским и кругом «Современника», разночинческим революционным движением — при всей внешней заданности, умышленности своего подхода, диктуемого концептуальными положениями, а не материалом, тем не менее справедливо отмечает, что для Герцена и Огарёва статус народа эволюционирует во второй половине 1850-х — 1860-е годы (Нечкина, 1980 (1963)). Если применительно ко второй половине 1850-х речь идет именно о внешнем по отношению к нему действии, о «реформах сверху», то разочарование в правительственной политике ведет к поиску альтернатив — и, что не отразилось вполне в рассуждениях Нечкиной, но вносит существенное дополнение к рисуемой ею эволюции, к разочарованию в «обществе», пережитому в 1862—1864 годах.

Эту динамику — и порожаемое ею концептуальное движение — хорошо отражает спор Герцена с Н.И. Утиным, молодым политэмигрантом из России, сыном банкира и шурином Стасюлевича, профессора Петербургского университета, преподавателя наследника престола и в дальнейшем — издателя и редактора «Вестника Европы». Утин рассматривает реакцию 1863 года как всецело обусловленную правительством — что позволяет ему сохранять революционные надежды, планы пропаганды, развития общества «Земля и воля» и т. д. Герцен, напротив, исходит из того, что реакция, причем не только в 1863 году, а обозначившаяся еще ранее, в связи с пожарами 1862 года, — именно общественная (Утин, 1955).

Отсюда — с одной стороны, разочарование Герцена. Так, в письме Огарёву от 22.12.1867 года, говоря о положении дел как личных, так и общественных, он заключает: «Выхода нет... Работа, работа... и тут загвоздка. Я свое сделал. Платонически заниматься наукой не хочется, реально не может. Наше слово сказано и даже услышано. Другого у нас нет. Мы, как Диккенс, повторяем одно и то же...» (Герцен, 1923, с. 122). С другой стороны, у Огарёва, стремящегося к деятельности и обретению надежд, — настойчивые подталкивания Герцена к взаимодействию с «молодой эмиграцией», повторяющиеся предложения издавать совместное с нею «Обозрение...» («Полярную звезду»), а в дальнейшем — сближение с Бакуниным, с его поисками опоры социалистических надежд в непосредственной активности масс (см., в частности: (Пирумова, 2017)).

Если сам Огарёв был, в отличие от Герцена (Тесля, 2013), в конце 1840-х и в 1850-е годы настроен враждебно к славянофилам и сохранял гораздо большее дистанцирование от их идей, то тем примечательнее, насколько он воспроизводит ту оптику, которая обычно ассоциируется с их представлениями. Причину этого сходства следует искать не в интеллектуальных влияниях, а в тождестве положения; аналогичный взгляд, направленный против разночинческой критики, мы находим и у Толстого, в его неопубликованном при жизни предисловии к отдельному изданию «Войны и мира»:

...Потому, что я никогда не мог понять, что думает будочник, стоя у будки, что думает и чувствует лавочник, зазывая купить помочи и галстуки, что думает семинарист, когда его ведут в сотый раз сечь розгами, и т. п. Я так же не могу понять этого, как и не могу понять того, что думает корова, когда ее доят, и что думает лошадь, когда везет бочку (Толстой, 1949, с. 239).

На наш взгляд, огарёвское понимание народа демонстрирует теоретическое напряжение, возникающее между разными смысловыми наполнениями: во-первых, народ как политический субъект; во-вторых, как реальная совокупность лиц — в первую очередь, крестьянство. Проблематичность, здесь возникающая, связана с тем, что переход на политический уровень предполагает говорение, действие от лица народа — при этом неизбежно репрезентирующий подменяет репрезентируемого. В связи с этим Огарёв в 1856 году, в период самых радужных надежд на перемены, наступающие в Российской империи, ставит вопрос: кто способен выступать подобным образом? Сам от себя народ (в данном случае выступая именно в значении «простого народа») неспособен к артикуляции собственных целей и задач:

Народ плохо может высказать понятие, находящееся у него скорее в степени инстинкта, чутья, а не ясной мысли (Огарёв, 1952, с. 111).

Иные наличные группы — «большие баре», «мелкопоместное дворянство», «купечество» и «чиновничество» — оказываются неспособны к этому, поскольку преследуют свой собственный интерес. Здесь возникает специфическая конструкция, близкая к мангеймовской концепции «интеллигенции», «свободно парящей», не связанной конкретными классовыми интересами, — такой группой выступает «отдел дворянства средней руки, который, с одной стороны, образовался в высших учебных заведениях и привык мыслить, а с другой стороны, жил в деревнях и знает народ и его потребности и между тем не предавал своей совести за места по службе» (Огарёв, 1952, с. 111). «В этих людях, — утверждает Огарёв, — в настоящую эпоху выражается высшее развитие русской мысли; они могут быть советниками и помощниками» (Огарёв, 1952, с. 112) — имеется в виду «правительства».

Дихотомия, в рамках которой движется мысль Огарёва во второй половине 1850-х годов, во многом будет сохраняться и в последующем¹ — «правительство» и «народ». Правительство автономно от народа, что позволяет оценивать его действия и намерения по отношению к народному благу. Проблема, однако, не только и не столько в стремлениях правительства, сколько в его возможности действовать — поскольку чиновничество осмысляется как группа, имеющая собственные интересы и собственную логику действия, а народ не обладает политической субъектностью. Тем самым возникают вопросы: каким образом возможно действие правительства, преследующее интересы народа, а не групп, из него выделенных; и, что самое важное, каким об-

¹ Показателен поздний цикл статей «Частные письма об общем вопросе», напечатанный в «Колоколе» в 1866—1867 годах, где воспроизводится та же дихотомия.

разом правительство способно преодолеть, противодействовать логике собственного аппарата (чиновничества) — иными словами, как оно может сохранять политическую самостоятельность¹.

Ответ, который будет давать Огарёв в 1856 году и который приведен выше, — в опоре на часть среднего дворянства — как образованного и проникнутого целями и стремлениями, выходящими за границу собственного интереса. Фактически речь будет идти о своем собственном круге — о таких как Огарёв, его тесть Тучков, его друг Герцен, приятели и знакомые — Грановский, Корш, Сатин (а с другой стороны — о тех же московских славянофилах, целиком подпадающих под определение Огарёва). Одиннадцать лет спустя Огарёв совершенно разочарован в дворянстве, однако черты этого разочарования, отразившиеся, например, в заметке (оставшейся неопубликованной) 1867 года, отосланной Герцену письмом от 02.09.1867 года, требуют особенного внимания.

Мы только одно думаем, что, начавшись с Западного края, — *обездворяние* должно перейти в восточную Россию и дать земству бессловную постановку. <...>

Шляхта служит — и дворянство служит (да еще в лице представителей древнейших родов — служит по третьему отделению). Шляхта теснит крестьян — и дворянство теснит их, конечно, не меньше тяжеловесно. Шляхта верит в католичество — дворянство верит в православие; тут больше разницы обрядностей, чем различия понимания. Шляхта имеет идеал: национальность, и иногда умеет действовать в смысле своих совокупных побуждений и выгод; дворянство — самый идеал национальности *свело на службу* и никогда не умело действовать в смысле своих совокупных побуждений и выгод (в доказательство чего мы приведем хотя бы хромающий взаимный поземельный кредит и даже то, что дворянство не выступало вперед на защиту земских учреждений от цензурных притязаний правительства Александра II, руководимого Валуевым) (Огарёв, 1941, с. 467).

Здесь дворянству адресуются два основных упрека: во-первых, не-национальность, во-вторых, неспособность к действию «в смысле своих совокупных побуждений и выгод» — второй упрек фактически является ключевым, поскольку не позволяет рассматривать дворянство как самостоятельную политическую силу². Вместо дворянства теперь предметом надежд для Огарёва выступают разночинцы, но одновременно присутствует и стремление опе-

¹ В 1858 году Огарёв писал: «Правительство и народ в Штатах движимы одинаким интересом и идут по одному прямолинейному пути. У нас правительство и народ отгорожены друг от друга бюрократией, чиновничеством, грабящим народ и обманывающим правительство» (Огарёв, 1952, с. 165).

² Ср., например, замечание Огарёва 1858 года: «Помещик и чиновник составили два элемента, которые разом поставили границу развитию общинного начала и осудили его на пребывание в *statu quo*. Образование России пошло помимо общинного начала. Развивалась только администрация. Помещичество, по обязанности или обычаю служить, слилось с чиновничеством, а не с народом, даже утратило (а может, и не имело) характер наивной патриархальности, заменив его плантаторством» (Огарёв, 1952, с. 153).

реться на другие группы, способные к самостоятельному действию, — с этим связаны и усилия Огарёва по изданию приложения к «Колоколу» («Народное вече»), и по налаживанию связей со старообрядцами.

Теоретическое напряжение Огарёв пытается решить в переосмыслении народного волеизъявления и демократии, толкуя «мир», мирскую организацию крестьянской общины, как *suffrage universel* (Огарёв, 1952, с. 154), чтобы в следующей статье вернуться к этой трактовке и развернуть ее в целостное видение:

Если мир (*Suffrage universel*) ошибся во Франции выбором властителей для всей Франции, то мир всегда ошибется, если заставят выбирать чиновников надо всеми силами в государстве; но он никогда не ошибется в выборе для своего села; тут ему все известно, тут он дома и знает, что делает. Попробуйте забыть существование окружных и плат, исправников и помещиков; дайте общине спокойно выбирать своих сельских начальников и волости — своих волостных, требовать от них отчета на миру и отрешать от должности по мирскому усмотрению... <...> Дайте те же права волости, те же права городу, те же права уезду» (Огарёв, 1952, с. 182)

— и далее выстраивая общую конструкцию самоуправления (*self government*, одного из популярнейших понятий конца 1850—1860-х годов), раскрывая конкретный смысл, вкладываемый в тезис: «Будущность России — сгруппироваться в *конфедеративную империю*» (Огарёв, 1952, с. 114).

Для этого времени понятия «конфедеративность» и «федеративность» были во многом взаимозаменяемыми, но в данном случае отчетливо проявляются те теоретические основания, которые лежали в «федералистской» повестке политической теории с последних десятилетий XVIII века; и заключенные здесь противоречия между требованием политического целого, народа как политического субъекта и возможности для его явления, присутствия как субъекта — в итоге найдут выход в «федералистской» теории Бакунина, снимающей саму проблему народа как целого за счет принципа суверенитета каждой конкретной личности и тем самым избавляясь от проблематики источника власти путем ликвидации иерархического видения, «архэ» и попытки переменить оптику на правомочия, исходящие от субъектов без отчуждения от последних (Тесля, 2015). У Бакунина, сильного теоретика и смелого мыслителя, мы видим попытку преодоления тех теоретических и практических затруднений, в которых оказывается Огарёв в своем развертывании понятия «народ».

5.4. Формирование «субъективной социологии», конец 1860-х — середина 1870-х годов: случай Н. К. Михайловского

В. В. Блохин, автор последней на данный момент биографии Николая Константиновича Михайловского, отмечает, что не претендующая на исчерпывающую полноту библиография работ, непосредственно посвященных Николаю Константиновичу, насчитывает свыше 600 наименований (Блохин, 2019, с. 10).

Однако подробное рассмотрение этой библиографии сразу снижает оптимизм, поскольку значительная доля работ относится ко времени самого Михайловского, являясь полемическими откликами, обзорами и т. п., а другая существенная часть посвящена обсуждению его наследия в годы, непосредственно следовавшие за его кончиной, и представляет собой опыты переосмысления «народнической» доктрины в ситуации 1905 года и последующих лет, где наиболее ярким и значительным оказывается попытка Иванова-Разумника сформулировать неонародничество как доктрину, продолжающую прослеживаемую им логику преемственности от Герцена к Лаврову и от Лаврова к Михайловскому (Иванов-Разумник, 1997, с. 228).

При этом в теоретическом плане Михайловский оказался в довольно своеобразном положении — «властитель умов» в 1870—1880-е годы, к началу 1890-х завоевавший среди, пользуясь языком ближайшей к событиям эпохи, «демократической интеллигенции» авторитет, близкий к безоговорочному¹, он именно как теоретик оказывается главным объектом полемического наступления со стороны русских социал-демократов после кризиса русского народничества 1891—1892 годах — и в итоге к концу своей интеллектуальной карьеры преимущественно сохраняет авторитет морального наставника, хранителя «наследия 60-х — 70-х гг.», утратив значительную часть прежнего, собственно теоретического обаяния и влияния.

Об отношении к Михайловскому современников говорят не только многочисленные прямые воспоминания — как, например, Ольнем-Цеховской, говорившей, что для Е. Н. Водозовой (известной деятельницы русского женского движения, издательницы просветительских книг, первым браком бывшей замужем за известным педагогом В. В. Водозовым, а вторым — за историком В. И. Семевским), Михайловский был «властителем дум» (Люблинский, 1988, с. 10). Еще более выразительны суждения оппонентов — так, в «Опавших листьях» Розанов язвил: «К "Николаю Константиновичу" на зимнего и весеннего Николу (праздновал именины два раза в год) съезжались не только из Петербурга, но и из Москвы литераторы; из Москвы специально поздравить приезжал Максим Горький (как-то писали), и курсистки — с букетами, и студенты — должно быть, пролепетать свою "оппозицию" и "поздравление", и он раздавал свои порицания и похвалы, как возводил в чин и низвергал из чинов» (Розанов, 1990, с. 289).

¹ Приведем в качестве любопытной детали фрагмент справки, составленной Петербургским отделением департамента полиции о чествовании Михайловского в ознаменование сорокалетия его литературной деятельности осенью 1900 года: «Устроители чествования (ими были от «Союза писателей» Н. И. Кареев и Л. Ф. Пантелеев. — А. Т.) стараются придать ему выдающееся общественное значение и, воспользовавшись случаем, устроить под видом собраний для обсуждения формы чествования... рассуждения по общественно-политическим вопросам, нечто вроде праздника русской оппозиции и тем самым дать новый и сильный толчок жизнедеятельности русских оппозиционных и революционных элементов» (цит. по: Люблинский, 1988, с. 21—22).

Позволим себе сопоставить это с откликом, относящимся к последним годам публицистической деятельности Михайловского, где Розанов, полемизировавший с ним с 1891 году, старательно пытался доказать утрату актуальности тем: «Михайловский перестал интересно писать, потерял интересное содержание. Бессодержательность — вот грех его писаний... А неинтересен он потому, что все время своей литературной деятельности занимался "второстепенными частями предложения", т. е. вообще обстоятельствами жизни, литературы, да и каждого частного предмета своего суждения — побочными, не главными. Он сам не умел "возглавить" себя...» (Розанов, 1999, с. 231) — фельетон опубликован в «Новом Времени» 1 сентября 1902 года.

Общий очерк роли Михайловского в русском «народничестве», понимаемом как широкое общественное движение, можно найти в работе: (Billington, 1958).

В 1919 году Ю. О. Мартов (Цедербаум) вспоминал о настроениях 1895 года, времени первого масштабного наступления на взгляды Михайловского со стороны русских социал-демократов¹:

Последнего, по наивности, публика считала не только хорошим радикалом и метким критиком, но и крупным теоретическим мыслителем (Мартов, 2004, с. 171).

К тому времени, когда писались воспоминания, теоретическое обаяние Михайловского сильно потускнело: вслед за огромным успехом при жизни после смерти он довольно скоро оказался в положении автора «второго плана». В «зрелой» советской историографии, с середины 1950-х годов, его роль определялась общей схемой истории революционного процесса — соответственно, если для первых теоретиков «русского социализма» и ранних «народников» было отведено достойное место «предшественников», то Михайловский оказывался ценим прежде всего как участник революционного движения 1870-х годов, близкий к «Народной воле»², — большая же часть его тео-

¹ Напомним, что в 1894 году вышли «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» П. Б. Струве (Струве, 2020), а в 1895 году усилиями А. Н. Потресова в России опубликован под псевдонимом «Н. Бельтов» памфлет Г. В. Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. Ответ гг. Михайловскому, Карееву и К^о» (примечательно, что первоначально — когда Плеханов не рассчитывал на возможность подцензурного издания и планировал печатать сочинение за границей — рабочим заголовком были «Наши разногласия — II» или «Наши разногласия. Вып. 2», то есть устанавливалась прямая преемственность с программной книгой группы «Освобождение труда», вышедшей в 1885 году (см.: (Плеханов, 1937)).

² Закономерно, что одно из немногих исследований советского периода, специально посвященных Михайловскому-теоретику, оказывается сфокусировано именно на периоде 1870 — начала 1880-х годов, при этом Михайловский трактуется прежде всего как революционер (см.: (Виленская, 1979)). Классическим советским исследованием «народничества» 1870-х является монография: (Итенберг, 1965).

ретической деятельности оказывалась в пренебрежении, как предмет полемики со стороны формирующейся, а затем набирающей силу русской социал-демократии¹. Примечательно, что и в западноевропейской историографии он оказывался во многом заслонен интересом к более крупным предшествующим фигурам: в теоретическом плане он выступал как поздний и к тому же подцензурный представитель плеяды теоретиков, от Герцена и Чернышевского до Бакунина и Лаврова, а затем фокус уже смещался на попытки непосредственного революционного действия и интерес к собственно народовольчеству, как это можно видеть, например, в блистательном и до сих пор сохраняющем значение исследовании Франко Вентури (Venturi 1952; 1961).

Обосновывать интерес к фигуре Михайловского с точки зрения его места и значения в истории русской общественной мысли — избыточно; более того, собственно исторический интерес к его фигуре переживает в последние годы некоторый рост².

Рост интереса к Михайловскому — как и в целом к различным вариантам не-большевистского социализма — проявился в отечественной историографии уже с конца 1960-х и стал явным в конце 1980-х годах, чтобы затем, к концу 1990-х, пойти на спад и маргинализироваться. Для литературы того времени, конца 1980—1990-х годов, характерна логика поиска «актуального» в воззрениях предшественников, «упущенных альтернатив» и т. п., не отличавшаяся по существу от интереса к альтернативным течениям в рамках большевистской доктрины (Богданов, Бухарин и т. д.); этим во многом обусловлены и существенные собственно исторические недостатки, отличающие даже лучшие работы тех лет, — прежде всего распространенность анахронизмов и публицистичность. Предсказуемым образом многие из них продолжают прежние образцы «партийной историографии», с переменной/корректировкой оценок. Для историографии же 2000—2010-х годов характерно крайнее ослабление интереса к истории русского социализма/радикализма XIX века (чего никоим образом нельзя сказать об истории первых десятилетий XX века), особенно — к изучению теоретического наследия соответствующих направлений. Характеризуя положение вещей, достаточно заметить, что после работ Н. М. Пирумовой (Пирумова, 1990) не появилось ни одного обобщающего исследования, например, идей М. А. Бакунина, а последняя попытка систематического изложения жизни и идей А. И. Герцена периода эмиграции принадлежит Е. Н. Дрыжаковой, чья монография вышла в 1999 году, а предшествующая, скорее очеркового плана, принадлежит уже упомянутой выше Пирумовой (Дрыжакова, 1999; Пирумова, 1989). Отметим также как своеобразный, примечательный факт, что в составе четырехтомной «Истории теоре-

¹ См., например, характерную для советской историографии трактовку воззрений Михайловского: (Щипанов, 1983, с. 185—226).

² См., в частности, работы В. В. Блохина (Блохин, 2001; 2004; 2019) и приведенную в них библиографию.

тической социологии» не оказалось не только главы, посвященной Михайловскому, но и вообще хоть какого-то раздела о «народнической социологии» (Давыдов, 1997).

Нашей целью, однако, является отнюдь не общее рассмотрение воззрений Михайловского, что может быть осуществлено лишь в рамках большого монографического исследования, а характеристика основных начал его теоретических воззрений конца 1860-х — первой половины 1870-х годов. Хронологические рамки исследования определяются тем соображением, что именно в этот период формулируются основные положения его теории. По времени появления на публицистической арене Михайловский принадлежит к поколению «шестидесятников»: он активно печатается уже в начале 1860-х годов (правда, представляя в середине десятилетия свой будущий путь как лежащий в адвокатуру), воспоминания молодых лет во многом нашли отражение в серии очерков «Вперемешку», переработанных из оставшегося неопубликованным автобиографического романа¹. Но при этом, как и его коллега по «Отечественным запискам» А. М. Скабичевский, в 1860-е он находится во втором-третьем ряду литературы² — в отличие от таких своих сверстников, как Писарев или Зайцев (первый родился в 1840 году, а с Зайцевым, родившемся в 1842-м, Михайловский был одногодкой).

Выводит его на передний план существенная переконфигурация отечественного публицистического пространства, пришедшая на время после каракозовского выстрела, — после того, как в 1866 году были закрыты «Современник» и «Русское Слово», а Писарев и Зайцев еще ранее уходят из последнего журнала, ситуация в отечественной публицистике меняется. В 1868 году в результате соглашения Краевского с Некрасовым возникает новая редакция «Отечественных записок», которая никак не является преемницей «Современника» последних лет; теперь ядро редакции образуют, помимо Некрасова, Салтыков и Елисеев, до своей случайной гибели критиком «Отечественных записок» становится Писарев — тогда как А. Н. Пыпин, М. А. Антонович и Ю. Г. Жуковский оказываются вонне, вскоре предприняв недолговечную попытку собственного издания, альтернативного «Отечественным запискам».

Здесь значимы не конкретные персональные перемены, а характерная смена направления: Пыпин вскоре окажется одним из ведущих сотрудников «Вестника Европы» М. М. Стасюлевича, Жуковский предпримет издание «Космоса», долженствующего продолжать естественно-научную программу «Современника» 1863—1866 годов, а сотрудничавший у Г. Е. Благосветлова Михайловский станет уже в 1869 году одним из ведущих авторов «Отечественных записок» (на страницах которых в 1869—1870 годах появятся статьи П. Л. Лаврова). Произойдет не только уход со сцены некоторых ключевых

¹ О взглядах Михайловского 1860-х годов см.: (Макаров, 1972).

² См. характерное описание этих лет и первых лет новой (некрасовской) редакции «Отечественных записок»: (Скабичевский, 2001, с. 277 и сл.). Общий очерк истории журнала тех лет см. в: (Теплинский, 1966).

авторов 1860-х годов¹, но и пересмотр ряда ключевых для радикалов «шестидесятых» годов положений. В 1869—1870 годах на страницах «Недели» появляются «Исторические письма» Лаврова, о которых Н. С. Русанов вспоминал:

Исторические письма скоро сделались и были настольной книгой, евангелием молодежи в течение всех 70-х годов. <...> Надо было жить в 70-е годы, в эпоху движения в народ, чтобы видеть вокруг себя и чувствовать на самом себе удивительное влияние, произведенное «Историческими письмами»! Многие из нас, юноши в то время, а другие просто мальчики не расставались с небольшой, истрепанной, исчитанной, истертой вконец книжкой. Она лежала у нас под изголовьем. И на нее падали при чтении ночью наши горячие слезы идейного энтузиазма, охватывавшего нас безмерною жаждою жить для благородных идей и умереть за них... И как радостно трепетали наши сердца, в каком величии восставал перед нами образ лично незнакомого, но родного нашей мысли, далекого материально, но близкого нам духом учения «добротного учителя», призывавшего нас к бескорыстной борьбе за убеждения (цит. по: (Евгеньев-Максимов, 1927, с. 145)).

С 1869 по 1876 год выйдут основные теоретические статьи Михайловского; затем наступит длительная пауза, и уже с начала 1880-х он предпримет пересмотр и корректировку своих воззрений, попытку придать им новую целостную форму. Во 2-м собрании сочинений Михайловского (1896—1897) эти работы сгруппированы вполне отчетливо самим автором, где работы 1880-х годов по вопросам социальной теории вошли во 2-й том вместе с *re-tractions* уже начала 1890 года (статьи «Еще о героях» 1891 года и «Еще о толпе» 1893 года). В качестве характерного следующего этапа развития теории можно, на наш взгляд, назвать работу, одновременно и подводящую итоги, и являющуюся полемическим ответом на текущую критику, — «Литературные воспоминания и современная смута», — вышедшую книжным изданием в 1900 году.

Напомним, что русские 1860-е — как во многом и западноевропейские того времени — проходят под знаком «биологизма», выступающего частью более широкого феномена ориентации на естественно-научное знание и восприятия его не только как модели/идеала построения научного знания в других областях, но и зачастую как своеобразного редукционизма — объяснения индивидуального поведения и социальных процессов путем непосредственного сведения их к естественным. Натуралистическое объяснение мыслится,

¹ По разным обстоятельствам: начиная с эмиграции В. Зайцева или гибели Писарева до стремительной утраты влияния, как в случае Антоновича, который будет продолжать свою литературную деятельность практически вплоть до кончины в 1918 году, но о самом факте которой его бывший коллега по «Современнику» Г. З. Елисеев будет с удивлением информировать другого сотрудника «Современника» 1862—1864 годов — М. Е. Салтыкова (письмо от 20.03 (01.04). 1876 года, СПб): «Недавно я узнал, что Антонович несколько месяцев состоит корреспондентом "Тифлисского вестника" и помещает там статьи о петербургской литературе. Должно быть, очень любопытные. Мне обещают доставить несколько номеров этой газеты с его корреспонденциями» (Елисеев, 1935, с. 39).

по существу, достаточным, а его ограниченность носит ситуативный характер, связанный с недостатком данных, неразработанностью теорий, — все это предполагается устранить уже в ближайшей перспективе, основания к чему дает быстрый прогресс естественных наук.

«Реализм» воспринимается как трезвый, свободный от иллюзий — и одновременно освобождающий взгляд на мир: пафос «реалистов» Писарева здесь оказывается близок пафосу Чернышевского — прежде всего как освобождения от «предрассудков».

Рациональное и свободное устройство жизни мыслятся не просто не противоречащими друг другу, а двумя формулировками одного и того же устремления. «Новые люди» у Чернышевского следуют своей природе — и здесь во многом наследуя руссоистскому видению, которое будет (но в существенно иной интерпретации) значимо и для Михайловского, понимая наличный порядок вещей как искусственный, уродующий/искажающий. «Разумный эгоизм» оказывается отличим от альтруизма именно тем, что последний является чувством, к тому же противным природе, велящей в первую очередь любить себя и заботиться о своих интересах. Здесь разумное совпадает с естественным, а и то, и другое одинаково оказывается включено в единую логику прогрессивного развития.

Примечателен относящийся уже к середине 1870-х спор Михайловского с С. Н. Южаковым, который в первых «Социологических этюдах», принесших ему известность, настаивал, что единственной целью и единственным критерием является истина, продолжая в этом плане линию 1860-х, тогда как Михайловский отмечал, что, например, научное знание или техническое изобретение само по себе никак не определяет и не ограничивает форм и способов своего применения.

В свете последующих дискуссий о технике и проблематичности связи науки и этики показательны приводимые в ответ Южакову Михайловским примеры работ Бэна и Гаутона, переводы которых появились в журнале «Знание», где публиковались и «Социологические этюды» Южакова. В статье Бэна Михайловский обращает внимание на рассуждение по поводу наиболее эффективного наказания преступников, для чего ныне используется «тяжелая мускульная работа... и сечение», единственной целью которых является «вызвать страдание нервов». Бэн предлагает заменить эти способы, причиняющие вред «промежуточным тканям», разрядами электрического тока, когда заключенный будет испытывать страдание, при этом без повреждения мускул, кожи и т. д. Гаутон, со своей стороны, занимаясь вопросами приложения математики к анатомии, рассчитывает, с какой высоты (с учетом роста и массы тела казнимого) следует сбрасывать его тело при повешении. Poleмизируя с «шестидесятнической» логикой Южакова, видящего естественную науку само по себе как «демократическую», Михайловский пишет:

Вот два проекта двух светил науки. Они очень ярко и наглядно обрисовывают роль технических приложений естественных наук. <...> В этих двух проектах естествознание играет роль советника и исполнителя велений официальных представителей данной общественной комбинации. <...> Как организм человека,

принимая самую разнообразную пищу, ассимилирует из нее только то, что может идти на потребу именной той форме жизни, которая называется человеческим организмом, так и всякая данная форма общественных отношений стремится вытянуть всё ей подходящее из любой умственной пищи, претворить эту пищу в свою плоть и кровь, выбрасывая неперевариваемое ею. Значит, с этой стороны нечего и рассуждать о демократичности естествознания. Может быть, блистательные научные открытия и исследования XIX века, разменявшись на звонкую монету технических приложений, и будут служить укреплению демократических начал, но это будет зависеть не от них, а от формы общественных отношений, в которой произойдет обмен. Она наложит на них свое клеймо и перечеканит старую монету (Михайловский, 1897, с. 290, 293, апрель 1875).

Здесь можно видеть и типичное для Михайловского противопоставление двух порядков, в данном случае научного знания и их практического приложения, где наука позитивистски мыслится как нейтральная, в отличие от личности самого исследователя и общественной ситуации. Собственно, для Михайловского теоретическим вызовом станет в рамках этого видения осмысление именно «социологии», где ответ будет дан в той же логике — приложения, осмысления результатов социального исследования с точки зрения практических последствий.

Пожалуй, самое оригинальное и необычное в линии русской мысли, идущей от Герцена к Лаврову и Михайловскому — с учетом масштаба ее влияния и значимости, — это преодоление «прогрессистской» логики. Если относительно Лаврова данное суждение требует существенных оговорок, то теоретическая оптика Герцена и Михайловского оказывается принципиально свободна от телеологизма. Историческое развитие само по себе предстает для Герцена и Михайловского как не имеющее предустановленной цели и не несущее благо человечеству. Ожидание от хода времени *самого по себе* некоей «благой перемены» в теоретическом видении Михайловского отсутствует — здесь тем самым обнаруживается разрыв по отношению не только к «шести-десятым», но и к последующим теоретикам, уже рубежа веков.

Правда, следует сделать принципиальную оговорку по поводу «шестидесятых»: присущее им «прогрессистское» видение, соединяющее природу и историю, непосредственно выводящее этическое из биологического, не столько вытекает из теорий, вырабатываемых, разделяемых и распространяемых «шестидесятниками», сколько является мироощущением, порождающим «силлогизм», спародированный Вл. Соловьевым:

Нет ничего кроме материи и силы; борьба за существование произвела сначала птеродактилей, а потом плешивую обезьяну, из которой выродились и люди: итак, всякий да полагает душу свою за други своя (Соловьев, 1914, с. 271)¹.

¹ В той же небольшой статье, посвященной одному из виднейших русских позитивистов, В. В. Лесевичу, Вл. Соловьев отмечает наряду с его вкладом и вклад Михайловского в «возобновление того разумного скептицизма, которого общее правило состоит в том, чтобы ничего не предрешать и все исследовать. Это есть, несомненно, первое элементарное условие истинной философии, и если в России разовьется правиль-

На первый взгляд утверждение о свободе Михайловского от «прогрессистских» воззрений может показаться парадоксальным — хотя бы в силу того, что с его именем связана, прежде всего, известная «формула прогресса», а самой известной его статьей (или, по крайней мере, одной из наиболее известных) является «Что такое прогресс?» (Михайловский, 1896, с. 1—150 (1869)). И здесь следует остановиться на соотношении воззрений Михайловского конца 1860-х — начала 1870-х с ключевыми положениями «Исторических писем» Лаврова.

Теоретическая и социально-политическая связь Михайловского с Лавровым, зависимость первого от второго общепризнанны — настолько, что зачастую стирают своеобразие Михайловского. Основные линии, связывающие двух мыслителей, образуются учением, во-первых, о «долге перед народом», во-вторых, о тех, кому этот долг надлежит отдать, — «критически-мыслящих личностях», в-третьих — аграрным социализмом. Все это, правда, в первую очередь, элементы именно общественно-политические, но и в плане собственно теоретическом близость Михайловского к Лаврову очевидна. Это и разделение в целом позитивистского подхода, и представление об историческом процессе как лишенном жесткой, однозначной детерминации — отрицание исторического фатализма; и, собственно, главное — представление об автономии этического, невозможности свести порядок должного к сущему или однозначно вывести первое из второго, противостояние натуралистическим концепциям этики.

Эта близость приводит к тому, что в совсем огрубленном виде Михайловский рассматривается, например, Покровским как «последователь Лаврова, миссия которого состояла в том, чтобы распространять "основные мысли" учителя» (Евгеньев-Максимов, 1927, с. 146), выход же его на передний план связывается с двумя обстоятельствами: во-первых, эмиграцией Лаврова и, во-вторых, неудачей «хождения в народ» и одновременно бакунинского бунтарства, которые поколебали авторитет «учителей» и представление о верности их тактики (Там же). Не оспаривая эту интерпретацию, отметим, что она оставляет в тени различия в теоретической мысли, расценивая Лаврова и Михайловского в первую очередь как политических учителей. Преувеличенное представление о степени зависимости Михайловского от Лаврова приводит к своеобразным хронологическим смещениям: Шубин, излагая воззрения Михайловского, датирует «Исторические письма» Лаврова 1865 годом (Шубин, 2007, с. 244), «удревняя» их на четыре года; эта произвольная ошибка памяти тем характерна, что в итоге дает непротиворечивую картину, если исхо-

ное философское образование, то первая заслуга в этом деле принадлежит тем писателям, которые, не удовлетворившись господствующей догматикой "Kraft und Stoff", перенесли на нашу почву и широко распространили идеи французского и английского позитивизма. Среди этих писателей г. Лесевич занимает видное место рядом с гг. Михайловским и Де-Роберти» (Соловьев, 1914, с. 273).

дить из глубокой зависимости младшего публициста от старшего, — поскольку первые развернутые изложения его теоретических воззрений относятся именно к 1869 году, то есть *de facto* появляются одновременно с «Историческими письмами».

При всей близости воззрений с Лавровым, Михайловский именно в первых больших статьях, опубликованных в «Отечественных записках», отчетливо проговаривает другую, существенно отличную от лавровской, теоретическую перспективу. Напомним, что для Лаврова его учение о «критически мыслящих личностях» и представление о прогрессе тесно связаны (см. краткое изложение: (Тесля, 2018, с. 207—209)): большинство людей живет «бессознательной» жизнью, их существование определяется ближайшими целями поддержания собственного существования и воспроизводства. Однако историческое развитие позволяет образованию немногих, способных критически отнестись к окружающей действительности, что создает возможность изменений. По мере того, как развивается история, число этих критически мыслящих личностей возрастает — и одновременно они осознают свой долг перед лицом народа, за счет которого они получают возможность собственного развития. Идеалы, вынашиваемые критически мыслящими личностями, их усилия по общественному преобразованию являются «субъективными», «но чем лучше мы его (наш идеал. — *А. Т.*) проверим критикой, тем больше вероятия, что он есть высший нравственный идеал, возможный в настоящую эпоху» (Лавров, 1965, с. 291). Таким образом получается за счет конкуренции, противоборства идеалов прогрессивное развитие нравственности, а общая картина развития человеческой истории представляет несколько взаимосвязанных прогрессивно развивающихся рядов — научного знания, хозяйственной жизни, техники, нравственности.

Свою «социологию» Михайловский выработывал под двумя определяющими (не считая О. Конта¹) влияниями — Г. Спенсера и Ч. Дарвина. О значении Спенсера он сам писал в «Записках профана» (1875):

Я лично... чрезвычайно многим обязан Спенсеру. Я прочитал его «Опыты», когда мои взгляды на задачи, пределы и метод социологии еще не вполне определились, лучше сказать, не сложились в такой род, который представлял бы перспективу, заканчивающуюся истиной. Тут-то мне и помог Спенсер. По прочтении его опытов мне стало ясно: вот как *не следует* обращаться с социологическим материалом (Михайловский, 1897, с. 368).

Действительно, ряд основополагающих статей Михайловского, посвященных выработке его социальных воззрений и написанных в конце 1860-х —

¹ Защите воззрений О. Конта и позитивистов посвящена отдельная статья Михайловского, вышедшая в 1870 году, — «Суздальцы и суздальская критика» (Михайловский, 1897а, с. 69—136), сделавшая, отметим попутно, оборот «суздальская критика» широко распространенным в русской публицистике последующих десятилетий (в частности, у Плеханова этот оборот оказывается примененным уже к самому его автору).

начале 1870-х годов, либо целиком, либо в значительной части посвящены полемике со Спенсером, где он выступает отрицательной отправной точкой. В этом ряду и программная для Михайловского статья «Что такое прогресс?» (1869), затем включавшаяся в его собрания сочинений в качестве открывающей 1-й том и выдержавшая и несколько отдельных изданий, и сопоставимая по известности работа 1872 года «Что такое счастье?», с формальной точки зрения являющаяся развернутой рецензией на «Социальную статику» Спенсера, и ряд других.

Однако критическое отношение к социологии Спенсера у Михайловского тесно связано с осмыслением им «Происхождения видов...» Дарвина — эта связь непосредственно представлена в подготовленных им самим собраниях сочинений, прежде всего в издании 1896—1897 годов, где вслед за открывающей 1-й том программной статьей «Что такое прогресс?» (1869) помещен цикл статей 1871—1873 годов «Теория Дарвина и общественная наука» и следом — обширная, занявшая в свое время несколько номеров «Отечественных записок» статья «Борьба за индивидуальность» (1875—1876)¹.

Напомним, что теория Дарвина имела большой успех среди русской интеллигенции 1860-х: дарвинизм активно пропагандировался, например, публицистами «Русского слова». Однако, в отличие от множества современников и даже ближайших потомков², Михайловский сочетал в своем отношении к дарвинизму два обычно не сочетавшихся качества: во-первых, он верно понял предложенный Дарвином механизм «происхождения видов путем естественного отбора» и, во-вторых, принял данную интерпретацию как истинную.

При всей видимой простоте этих двух условий, в интеллектуальных реалиях последней трети XIX века они редко соединялись: на практике либо дарвинизм интерпретировался как «теория прогресса», либо, как, например, в случае с видным отечественным критиком дарвинизма Н. Я. Данилевским, понимание предложенного Дарвином эволюционного механизма было адекватным, оно становилось основанием для критики дарвиновской теории и попыток предложить иное объяснение, предполагающее телеологию.

Характерное неразличение специфики дарвиновской теории и иных эволюционных концепций можно видеть не только в сближении первой с построениями Спенсера, но и в утверждении последнего, что он фактически предвосхитил дарвиновский подход со своим учением о возрастающей дифференциации (в чем он скорее близок логике Ламарка, интерпретирующего развитие как следствие присущего всем организмам стремления к совершенствованию).

¹ Эта же структура издания была воспроизведена в 1-м томе посмертного «Полного собрания сочинений» (в 10 томах, из которых вышли только 9: 1—8-й и 10-й, включивший его публицистику 1860-х годов, времен, предшествующих участию в «Отечественных записках»).

² О восприятии и интерпретациях дарвинизма в 1860-е и последующие годы см.: (Воронцов, 1999; Юнкер, Хоссфельд, 2007, гл. 3—5).

Для Михайловского теория Дарвина оказывается не учением о совершенствовании и прогрессе, а именно теорией происхождения и изменения видов, объяснением естественного порядка вещей без необходимости прибегать к телеологии и тем самым не только не ведущей автоматически ни к какому совершенному порядку вещей, но и не предполагающей, что следующие во времени виды будут более «совершенными», чем предшествующие. Из нее, согласно Михайловскому, следует лишь то, что эволюционным преимуществом обладают особи, наилучшим образом приспособленные к наличному положению вещей, — и при изменении условий прежние преимущества могут оказаться недостатками. Теория Дарвина избавляет от необходимости искать вовне (или внутри самих существ — как скрытую «силу») нечто, приводящее живые существа в «гармонию» с окружающей средой; просто те, кто был дисгармоничен, в конечном счете не оставили потомства.

Определяющим тем самым оказывается принцип соответствия среде, а не универсальному «совершенству». В одной из первых статей, где Михайловский формулирует свои теоретические взгляды, озаглавленной «Аналогический метод в общественной науке» (1869), он постулирует:

...В природе нет нравственности. Нравственное, значит, желательное; естественное, значит, необходимое — это две различные категории. Человек обязан сочетать их для себя, но найти сочетание их в природе нельзя, а если бы было возможно, то природа оказалась бы глубоко безнравственною (Михайловский, 1896, с. 390).

В этом смысле в рамках определенного понимания этики можно выстроить — и Михайловский активно прибегает к такого рода рассуждениям — иерархию этических воззрений; так, он постоянно говорит о степени развитости, выработанности этических воззрений, нравственного сознания. Однако при этом возникает теоретическая сложность, где нет полной проговоренности, но существуют весьма значимые альтернативы:

— во-первых, Михайловский изначально утверждает, что об общественных процессах можно судить по крайней мере из двух перспектив — «общества» и «неделимого»;

— во-вторых, и именно это является сложным сюжетом, своего рода естественной и в то же время должной точкой зрения должна быть последняя — с позиции индивида. Его идеал есть хоть и исторически обусловленный в конкретном проявлении, но вытекающей из человеческой природы — стремления к всестороннему развитию. В этом смысле каждый человек — и здесь можно увидеть прямую перекличку с проблематикой «эгоизма» 1860-х годов — стремится прежде всего к собственному благу, и благо целого является для него инструментом, средством достижения собственного идеала — с точки зрения возможности, достижимости своего счастья он оценивает общество;

— в-третьих, у общества существует своя собственная логика развития, которая никаким образом не предполагает соответствия стремлениям индивида и всей совокупности индивидов.

Собственно, логики наибольшей производительности, эффективности и другие не являются автоматически соответствующими интересам большинства индивидов (или, возможно, всех вообще — если иметь в виду долгосрочную перспективу), поскольку здесь возникает два принципиальных сюжета:

— прежде всего, вопрос о распределении: поскольку общий рост производства отнюдь не предполагает сам по себе того, что возрастает даже в абсолютных (не говоря уже об относительных) показателях доля большинства; самоценность роста производства независимо от распределения возможна лишь в том случае, если рассматривать «общество» как «неделимое». С этим тезисом связана радикальная критика органицистских построений в социальных науках со стороны Михайловского;

— второй сюжет уже относится к обоснованию важности более или менее равномерного распределения — поскольку речь идет не об обеспечении индивидов с точки зрения их выживания, а о получении возможности для «всестороннего развития», которое и является целью самих индивидов.

В этом плане Михайловский непосредственно продолжает критику капиталистического промышленного развития со стороны, например, Сисмонди — и на эти параллели обратил внимание еще Струве, а вслед за ним и Ленин, посвятивший критике «экономического романтизма» большую статью, опубликованную в 1898 году в «Новом слове». Сисмонди писал:

Человек трудится, чтобы отдохнуть потом; он накапливает, чтобы тратить, он стремится к богатству, чтобы получать наслаждения. В настоящее время труд и наслаждение отделены друг от друга: отдыхает не тот самый человек, который раньше работал, но оттого, что работает один, другой имеет возможность отдыхать (Сисмонд де Сисмонди, 1936, с. 179).

И далее, в примечании к этому пассажи, уточняет свою мысль:

Отдых, о котором мы здесь говорим, есть перерыв в труде, имеющем целью создание богатства, его не следует смешивать с праздностью. Почти все, даже наиболее приятные для нас, физические упражнения перестают быть приятными, когда они производятся для заработка. <...> Нация накапливает для того, чтобы каждый индивид мог пользоваться досугом, необходимым для развития своих интеллектуальных сил, а также для того, чтобы отдельные лица, приближаясь к совершенству, могли таким образом содействовать облагораживанию человеческой природы. Если бы все члены нации работали, работали постоянно, цель богатства не была бы достигнута, так как не было бы досуга ни для наслаждений, ни для совершенствования человеческой природы; нация в этом случае, умножая свои материальные богатства, жертвовала бы целью ради средств (Сисмонд де Сисмонди, 1936, с. 179, примеч. 1).

Радикальное неприятие Михайловским любых вариантов «органицистских» теорий связано именно с тем конфликтом, который он фиксирует между дарвиновской теорией и выводами для социальной теории, возникающими при уподоблении общества «организму». Благом целого может оказаться то,

что несет вред не только тем или другим индивидам, но и, собственно, человеческому как таковому, поскольку, рассматривая общество как организм (целое) и в свою очередь мысля его в логике совершенствования, индивиды оказываются функциональны — их специализация, односторонность оказывается в этом случае «совершенствованием», подобно тому, как специализация клеток в организме или специализация пчел и муравьев в улье и муравейнике соответственно мыслится как повышение уровня сложности организации. Совершенство максимально сложно устроенного общества, доведшего специализацию до возможного предела, никак не соответствует совершенству составляющих его людей; более того, под угрозой оказывается уже собственно человеческое.

И здесь в логике Михайловского, вопреки названию «субъективной социологии», будет заключаться ссылка именно на общий порядок — «природу человека» и стремления индивида (см., напр.: (Михайловский, 1897, с. 376)). На это будет направлено острие критики Плеханова (Плеханов, 1906, с. 108), правда, в этом случае не являющейся сокрушительной — поскольку Плеханов подчеркивает историчность человека, но эта историчность принимается и самим Михайловским — он отсылает не к «идеалу человека» как некоей данности, а к устремлениям самой «человеческой природы», реализующейся разнообразно и конкретно в соответствующих исторических обстоятельствах, то есть, говоря совсем элементарно, — предпочтения свободы несвободе, восприятия обращения себя в трудовую функцию как ущерба себе и т. п.

Валицкий отмечал, что со временем «критика Михайловским общепринятого взгляда на прогресс стала еще более радикальной, и обращенность его общественного идеала вспять стала еще более настойчивой. В статье "Что такое прогресс?" Михайловский еще делал некоторые оговорки относительно руссоистской критики цивилизации, пытаясь убедить своих читателей в том, что «золотой век человечества» — впереди. Но уже через несколько лет он прямо заявляет в одной из своих статей («О Шиллере и многом другом», 1876), что Руссо и Шиллер были правы, утверждая, что «золотой век» уже позади нас» (Валицкий, 2013, с. 277—278). И одновременно в этих же рамках меняется, как отмечает Валицкий, отношение Михайловского к средним векам: если в конце 1860-х Средневековье для него описывается преимущественно черными красками, в рамках просвещенческого мифа, то уже к середине 1870-х он начинает ценить многое в этом прошлом, например гильдейское устройство (см. подробнее: (Валицкий, 2013, с. 278—279)). В этом изложении, на наш взгляд, теряется многое существенное из мысли Михайловского — прежде всего, его несклонность где-либо искать именно «золотой век»¹. Так, чтобы понять действительную оценку Михайловским гильдий в

¹ Сходным образом характеризует подход Михайловского А. В. Шубин, отмечая: «Он вообще не желает говорить об идеале, он предлагает вектор развития» (Шубин, 2007, с. 246). Примечательно, что в подтверждение этого тезиса можно привести цитату из статьи Михайловского в «Народной воле», где он участвовал под псевдонимом

середине 1870-х, полезно процитировать его текст в одной из ключевых статей того времени — «Борьба за индивидуальность» (1875—1876), — включенной в цикл теоретических статей 1-го тома собрания сочинений:

Пока система наибольшего производства только освобождала личность, развивая узы цехов и монополий, на нее возлагались всяческие надежды, а по мере того, как стал обнаруживаться ее двусмысленный характер, ее стремление заменить одни узы другими, — надежды стали ослабевать. Старые узы оказались в некоторых отношениях сноснее новых, потому что они все-таки гарантировали личность от бурь и непогод. Явилась мысль применить их старые принципы к требованиям нового времени, причем, разумеется, совершаются и неудачные опыты, потому что дело предстоит нелегкое (Михайловский, 1896, с. 440).

Собственно, именно в пояснение возникающей здесь коллизии Михайловский вводит разграничение: «ступень»/«степень» и «тип» развития, — охарактеризованное Струве как «остроумное» (Струве, 2020, с. 217). Так, Михайловский в 1875 году пояснял это различие следующим образом: «Порядок, при котором большинство населения живет заработной платой, и порядок, при котором это большинство состоит из самостоятельных хозяев, принадлежит не к разным *ступеням*, а к различным *типам* развития» (Михайловский, 1897, с. 515), — настаивая на том, что сопоставление должно учитывать это различие, и при оценке с точки зрения стремлений прежде всего важен тип. Руссоистский «дикарь» или средневековая «гильдия» в его представлении — не идеал и не «золотой век», но они представляют те типы человеческого существования, которые по крайней мере «в некоторых отношениях сноснее новых».

В своих суждениях Михайловский оказывается близок к Герцену 1850-х — с его вопросом о человеческом типе, ярко проявившемся, например, в рассуждении о «On Liberty» Дж. Ст. Милля. Напомним один фрагмент этой статьи:

Чтоб не ходить так далеко, как Китай, взгляните возле, на ту страну на Западе, которая наиболее отстоялась, — на страну, которой Европа начинает сесть, — на Голландию: где ее великие государственные люди, где ее великие живописцы,

«Гроньяр»: «Живите же настоящим, боритесь с живым врагом! <...> Предрассудок против политической борьбы вскормлен всей русской историей, приучившей нас жить не практикой настоящего, из которой самодержавие гонит всякую честную деятельность, а будущим, теорией и фантазией. Повторяю: достойнейшие люди заражены этой болезнью. Пора, давно пора выздороветь и понять, что политический непотизм выгоден только врагам народа. Конституционный режим есть вопрос завтрашнего дня в России. Этот завтрашний день не принесет разрешения социального вопроса. Но разве вы хотите завтра же сложить руки? Разве вы устали бороться? Верьте мне, что даже самое единодушное народное восстание, если бы оно было возможно, не даст вам опочить на лаврах и потребует нового напряжения, новой борьбы. Век живи, век борись!» (цит. по: (Евгеньев-Максимов, 1927, с. 153)).

где тонкие богословы, где великие мореплаватели? Да на что их? Разве она несчастна оттого, что не мятется, не бушует, оттого, что их нет? Она вам покажет свои смеющиеся деревни на осушенных болотах, свои выстиранные города, свои выглаженные сады, свой комфорт, свою свободу и скажет: «Мои великие люди приобрели мне эту свободу, мои мореплаватели завещали мне это богатство, мои великие художники украсили мои стены и церкви, мне хорошо — чего же вы от меня хотите? Резкой борьбы с правительством? Да разве оно теснит? У нас теперь свободы больше, нежели во Франции когда-либо бывало».

Да что же из этой жизни?

Что выйдет? Да вообще, *что* из жизни выходит? А потом — разве в Голландии нет частных романов, коллизий, сплетней? Разве в Голландии люди не любят, не плачут, не хохочут, не поют песни, не пьют скидама, не пляшут в каждой деревне до утра? К тому же не следует забывать, что, с одной стороны, они пользуются всеми плодами образования, наук и искусств, а с другой — им бездна дела: гранпасьянс торговли, меледа хозяйства, воспитание детей по образу и подобию своему; не успеет голландец оглянуться, обдосужиться, а уж его несут на «божью ниву» в щегольски отлакированном гробе, в то время как сын уж запряжен в торговое колесо, которое необходимо следует беспрестанно вертеть, а то дела останутся.

Так можно прожить тысячу лет, если не помешает какое-нибудь второе пришествие Бонапартова брата (Герцен, 1957, с. 73—74).

При этом, в отличие от Герцена, Михайловский далек от аристократического пренебрежения в адрес тех же голландцев — обычных людей (тот пафос исключительности, который в Герцене оказывался близок Константину Леонтьеву). Михайловский — человек, сформированный разночинческими шестидесятыми, — и его основной вопрос связан не с исключительностью, а с возможностью человеческого, достойного существования. Если для Герцена определяющими оказываются романтические образы (и Шиллер для него прежде всего драматический автор), то для Михайловского ключевыми становятся «Письма об эстетическом воспитании», антикизированный идеал патриархальной гармонии. И значимым оказывается не столько образ желаемого, идеального состояния (здесь, как мы и отмечали выше, Михайловский скепичен и высказывается в разное время различным образом о его возможности и достижимости), сколько противоположный образ — «муравейника», общества, поглощающего индивида и специализирующего его.

В этом плане получается, что история сама по себе не ведет в нужном направлении, на нее нельзя положиться; быть на стороне преобладающего, двигаться в ту же сторону, в которую данный момент развивается процесс, — возможная позиция, но никак не дающая автоматической правоты. Вопрос о «прогнесе» с точки зрения индивида и вопрос о том, куда движется история в данный момент, более того, в какую сторону развивается человечество, — два разных вопроса; в истории возможны не только замедление, приостановка — возможен общий регресс.

Ведь природа сама по себе говорит только о приспособлении к наличным условиям и изменении этих условий, которые меняют оценку «приспособленности», поскольку это лишь относительное понятие. «Наиболее приспособленные» к данному обществу, данному моменту времени человеческие типы — отнюдь не тождественны желаемым, должным с точки зрения «субъективной социологии». И здесь нет нужды приводить отталкивающие примеры обличительной литературы: дворовой человек или крепостной крестьянин-земледелец, не только смирившиеся со своим положением, но и принявшие его как должное, оказываются и с точки зрения «приспособленности», и с точки зрения эвдемонистической, переживаемого ими счастья или довольства своим положением, более благополучными по сравнению с тем, кто переживает свой крепостной статус как нечто недолжное. Поэзия патриархального быта предсказуемым образом имеет свое ограничение в представлении о человеческом идеале.

В итоге следует признать, что наиболее оригинальное содержание ранних теоретических построений Н. К. Михайловского оказалось слабо воспринято большей частью публики — он оказался прочитываемым по преимуществу сквозь призму радикальных настроений, в связи с чем в последующем обвиненным в отходе от прежних принципов. Соответственно, его публицистика воспринималась в первую очередь как политическое высказывание и обоснование соответствующей политической позиции, что во многом было справедливо и отчасти соответствовало идеям и воззрениям самого автора. Однако «выпадающим» элементом оказывалась собственно теоретическая составляющая — стремление Михайловского выстроить новую концепцию как предметную по отношению к «шестидесятым», так и критически преодолевающую слабые стороны расхожих воззрений тех лет.

В этом смысле он действительно оказался своеобразной фигурой «межвременья» в оптике радикализма — между героическим порывом «шестидесятых» и новым подъемом конца 1890-х — начала 1900-х годов, постепенно становясь не столько воплощением «семидесятых», где он лишь один из авторов, к тому же воспринимающийся все-таки как намного менее авторитетный в сравнении с фигурами Бакунина и Лаврова, а уже «восьмидесятых». Гораздо более важным препятствием для интереса к собственно теоретическому наследию Михайловского стал кризис идеи «русского социализма», обозначившийся прежде всего в ситуации голода 1891 года.

Разрыв между миром природы и миром человека, невозможность непосредственного перенесения на общество биологических закономерностей важны как для Михайловского, так и для его аудитории своим в том числе непосредственным политическим звучанием — утверждением не-необходимости общего пути социально-экономического и политического развития со странами Западной и Центральной Европы, Америки. Если мир природы не знает целей, если только для человеческого мира существует целепологание — то история имеет этическое измерение и, как оборотная сторона того же тезиса, история предполагает свободное человеческое усилие.

Для самого Михайловского разочарование в русской общине как зародыше некой особой исторической формы наступает довольно рано — так, уже в «Литературных заметках» в сентябрьском номере «Отечественных записок» за 1880 год он пишет:

...Ради одной возможности, в которую мы всю душу клали; именно возможности непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Мы верили, что Россия может проложить себе новый исторический путь, особый от европейского, причем опять-таки для нас важно не то было, чтобы это был какой-то национальный путь, а чтобы он был путь хороший, а хорошим мы признавали путь сознательной, практической пригонки национальной физиономии к интересам народа. Предполагалось, что некоторые элементы наличных порядков, сильные либо властью, либо своей многочисленностью, возьмут на себя почин этого пути. Это была возможность. Теоретической возможностью она остается в наших глазах и до сих пор. Но она бывает, можно сказать, с каждым днем (Михайловский, 1897а, с. 952).

Соответственно, для социалистов-революционеров, ставших основными политическими наследниками русского народничества, характерен отказ от универсалистской оптики — обсуждение политических, социальных и экономических перспектив русской деревни, путей и направлений эволюции сельского хозяйства для них и близких к ним мыслителей утрачивает тесную, непосредственную связку с обсуждением вопросов общей социальной эволюции человечества. А для сохраняющих в качестве непосредственной универсальную перспективу русских социал-демократов способом осмысления реальности оказывается переживание слияния с общим ходом истории.

Глава 6

ИДЕНТИЧНОСТЬ, САМОСОЗНАНИЕ И САМООПРЕДЕЛЕНИЕ

6.1. Наррация и самосознание: память, самость, идентичность

Самосознание, «Я» и наррация

Сознание — один из основных концептов философии, означающий способность актора к адекватному воспроизводству действительности в психике и самоконтроля в реализации поведения. Оно иногда отождествляется с мышлением, разумом, рациональной мотивацией. Как феномен, традиционно относимый к психике, в современной психологии сознание стало предметом трудноуловимым. Так, по мнению В.М. Аллахвердова, «в результате экспериментальных исследований последних лет оказалось, что практически всё, что раньше считалось прерогативой исключительно сознания (принятие решений, семантические преобразования, постановка целей, социальные оценки, моральные суждения и пр.), — всё это вначале делается неосознанно и лишь потом осознается. Исследования убедительно подтверждают, что неосознанно человек принимает, хранит в памяти и перерабатывает гораздо больше информации, чем осознает» (Аллахвердов, 2012).

Поэтому в наши дни существует различие феноменального, рефлексивного сознания и самосознания¹. Высшей формой является самосознание, а феноменальное и рефлексивное сознание создают предпосылки, базовые условия его формирования. Феноменальное сознание — поток ощущаемых переживаний, повторы которых сопровождаются чувством их «знакомости», закрепляемой в нейронах центральной нервной системы, что создает предпосылки перехода бессознательных переживаний в осознаваемые. Рефлексия возникает при активации грамматического комплекса левой премоторной коры головного мозга. Для распознавания индивидом переживаний как своих необходима модель происходящего, которая формируется с помощью рефлексивной членораздельной речи. Поэтому сознанием можно назвать такое состояние или действие, о котором можно дать речевой отчет и которое предоставляет возможность изменить это состояние или действие (контроль). Закрепление в повторах такой возможности формирует самосознание, позволяющее формировать произвольное поведение.

¹ Одно из наиболее полных представлений о современной психологии сознания дает работа (Ревонсуо, 2013).

Способность к рефлексии как сознанию «Я» есть то, что отличает любую человеческую личность от животного. Формирование нейронных паттернов, фиксирующих пережитый жизненный опыт, — важнейшее условие возникновения и существования «психики». Но эта психика будет лишена сознания без наличия самосознания (самости), фокусирующей и координирующей психические процессы.

Полноценное сознание включает в себя: бодрствование, наличие действующей психики и самосознания (ощущения себя, самости). Отсутствие самосознания или временная его утрата (например, вследствие травмы) делает личность невменяемой. Человек способен к физической активности, которая не будет носить осмысленный, адекватный ситуации характер — возникнет необходимость «ощущаемой мысли о самом себе» (Дамасио, 2018, с. 185).

Такое самосознание уникально и индивидуально. И хотя оно совершенно очевидно дано каждой личности, но не постигается так, как постигаются другие предметы. Самосознание, возможно, наиболее важное проявление человеческой сущности. Подобно «слепой точке» в глазу (фокусу, который обеспечивает возможность зрения, но сам ненаблюдаем), оно, будучи условием любого познания, проявляется только тогда, когда познание направлено не на него, и «исчезает», как только познание направляется непосредственно на него самого.

«Я бывают разные», — говорила Пятачку мудрая Сова из «Винни Пуха». Извне «Я» обычно задается простым указанием: непосредственно жестом, с помощью указательных местоимений («тот», «этот», «та»), именем собственным, к которому, в конечном счете, и сводятся возможные определения. Но откуда берется внутреннее сознание «Я»? Каков источник и какова природа осознания собственной позиции, ее неповторимости? Как реализуется уникальная неповторимость самосознания?

Сколько бы мы ни выявляли новых фактов и деталей функционирования головного мозга и всей нервной системы, об их реакциях на различные стимулы, проявляющиеся в поведении, мы не получим знания о феноменальном мире переживаний не только человека, но и любого живого существа (Nagel, 1997, p. 519). Противопоставление феноменологии переживаний и анализа поведенческих реакций разрывает возможность целостного анализа поступка на некую внутреннюю субъективную мотивацию и объективное, доступное наблюдению действие. Это и есть пропасть между феноменологией и бихевиоризмом — закоренелый отголосок психофизической проблемы, институционализированный в противопоставлении humanities и science.

Это противостояние выражается и в признании «непознаваемости сознания» с помощью научных стандартов наблюдения, измерения и проверки и в «стенаниях» гуманитариев о сокращении финансирования их исследований, не имеющих «практического значения», по сравнению с дисциплинами, выработывающими конкретное позитивное «знание, которое можно положить в тележку».

Однако в последнее время наметилась перспектива преодоления этого разрыва, связанная результатами многолетних исследований невральных процессов в мозге, их интерпретацией, междисциплинарными обобщениями, создающими эффект «конвергенции» в технологических применениях¹.

Так, А. Дамасио настаивает на различии как в эволюции живых систем, так и в развитии индивида нескольких стадий возникновения самосознания (Дамасио, 2018, с. 21, 33—35, 206—332).

Протосамость (protoself), связанная с ощущениями. Речь идет о нейронных паттернах, отражающих «карты» тела, которые формируются в стволовой части мозга, то есть ниже уровня коры, в участке, который имеется у многих представителей животного мира. Эти паттерны имеют прямую и обратную связи («петля резонанса») с телом организма. Поэтому тело выступает основой, фундаментом протосамости, являющейся, в свою очередь, центром, вокруг которого формируется самосознание. Как собственно мозг — часть тела, так и его функция — сознание — коренится в телесной жизни и практике.

Базовая самость (core self), обусловленная действиями органов тела по отношению к предметам и событиям, ощущением себя действующим лицом, вовлеченным и сопричастным. Сознание возникает постепенно — по мере степени выраженности ощущений активного существования, цепочек, описывающих предметы и ситуации с помощью протосамости и за счет ее изменений, концентрации ресурсов на чем-то большем, чем на остальных предметах (выделенность их вниманием). Тело действует на объект, когда мы его видим, осязаем... Эта вовлеченность производит новые ощущения. Возникает последовательность данных ощущений — основа наррации. Такой, еще невербальный, нарратив представляет не только последовательность событий, но и ощущение телесного вовлечения в них, историю вовлеченности. Сохранившиеся ассоциативные связи могут активировать изменения в протосамости, как и реальные «пробы».

С этими процессами связаны определенные участки верхнего отдела стволовой части мозга, таламус, ряд областей коры обоих полушарий головного мозга. Базовая самость связана с чувством «здесь и сейчас», вне прошлого и будущего. Она активна постоянно и постоянно изменчива, порождая различные доминантные образы — в зависимости от ситуации и переключения выделенности (внимания). Такое «базовое сознание» уже может быть связано с личностью, но не с ее идентичностью. Оно не требует наличия языка и в определенной степени может диагностироваться не только у человека.

¹ Термины «конвергентные науки», «конвергентные технологии» вызывают споры. Тем не менее нельзя не отметить все более интенсивное и плотное взаимопроникновение концептуального аппарата, методов, организации исследований, использования результатов научных дисциплин, концентрирующихся на моделировании интеллектуальных процессов.

Автобиографичная самость (autobiographical self), связанная с социальным и «духовным» планами субъективности как знания, охватывающего прошлое и предвосхищающего будущее; она дает ощущение, что мое тело существует независимо от того, взаимодействует ли оно с какими-либо объектами или нет. Вне этой самости утрачивается координирующая функция сознания. Этот уровень самосознания и самости может пониматься как атрибут полноценно социализированной вменяемой личности. Ключевую роль здесь играет память — относительно устойчивые «истории» базовой самости. И всякий раз при активации прожитого это прошлое пересматривается, выделяются какие-то детали, сокращаются другие, подключаются новые ассоциативные связи, в результате чего старые факты приобретают новый вес, значение. Происходит не просто аналогия дефрагментации жесткого диска компьютера, при которой файлы, будучи неизменными, по-новому «пакуются» на диске — тут сами «файлы» могут менять свое содержание. Ключевую роль в этой координации играет кора головного мозга, в первую очередь — задне-медиальная ее часть.

Но одна только кора не может реализовать сознание. Принципиально то, что сознание невозможно без ощущений, с которыми связан всякий человеческий опыт. С некоторой степенью условности можно сказать, что протосамость и базовая самость представляют «физическое Я», а автобиографическая самость — «Я духовное». Важно не это, а то, что «наделенная сознанием психика не гнездится в каком-то одном участке мозга» (Дамасио, 2018, с. 281). Самосознание реализуется благодаря взаимодействию многочисленных (практически всех) участков мозга одновременно — подобно музыкальной симфонии, звучание которой есть результат взаимодействия всех музыкантов оркестра, а не игра кого-то одного.

При всей существенности различий между ними, каждая из этих стадий (как и их совокупность) — динамичный процесс, включающий взаимодействия и промежуточные фазы. «Суть самости заключается в том, что она заставляет психику сконцентрировать внимание на физическом теле, в котором она обретается» (Дамасио, 2018, с. 206), а мозг формирует сознание тем, что запускает процесс самости в психике.

Человека отличает от других животных только наличие автобиографической самости — другие биологические виды обходятся (самое большее) базовой самостью, хотя у некоторых млекопитающих явно есть ее сочетание с зачатками самости автобиографической, полноценное развитие которой обусловлено возможностями памяти, мышления и языка, предоставляемыми социальной культурой. Если протосамость и базовая самость порождаются гомеостазом телесного индивида как биологического организма, заданного генетически, то самость автобиографическая — плод гомеостаза социально-культурного, негенетического механизма наследования опыта. Этот гомеостаз хрупок, разнообразен, порождает большую часть мечтаний, надежд, обид, радостей и других переживаний личности как существа социального. Если сознание, возникая как интенциональность, суть ценность биологиче-

ская, дающая возможности более эффективного выживания, то самосознание выступает как ценность социально-культурная¹. Именно память, пропущенная через фильтр биологической ценности, дополненная социально-культурным опытом, и стала ключевым фактором возникновения сознания и самосознания. Взаимодействие памяти и самосознания, самости — величайший дар эволюции.

Самосознание (самость) обеспечивает гомеостаз на достаточно высоком уровне. Человек — биологически, генетически достаточно незащищенное существо, и его выживание предполагает не просто социальный (стаинный) способ существования, но способность развития самости за счет социально-культурного окружения.

Возникновение сознания и самосознания — эволюционный прорыв, давший человеку дополнительные возможности управлять собой: чтобы достать банан, он может вспомнить о палке и пойти искать ее — в отличие от обезьяны, которая тоже может пользоваться палкой, но останется на месте, не имея ее в поле зрения. С эволюционной точки зрения выгодно уметь произвольно менять свое поведение в зависимости от цели, сдерживая реакции, обдумывая долгосрочные цели.

Сознание — суть знание не только и не столько о мире, сколько знание об этом мире с позиции конкретной личности. В конечном счете, источником и главным условием сознания является представление этой личности о самой себе, то есть самосознание. Человек может не задумываться об этом, даже до какого-то момента не знать об этом, но его самосознание является непременным условием возникновения и развития его личного сознания, его возможного вклада в научное знание, художественное, религиозное, моральное, политическое осмысление мира, в развитие социально-культурных практик.

Самосознание — знание не только факта своей самости («яйности», die Ichkeit), но и своей отличности от других.

Процессуальность сознания связана с постоянным несовпадением, отождествлением нетождественного. «Сознание предполагает — по своему смыслу — невозможное (и насущное) несовпадение моего Я с самим собой, беседу, общение с собой, — общение незавершенного, незаконченного, нерешенного, мгновенного, открытого, — со мной завершенным, замкнутым на себя, уже состоявшимся, отрешенным от всех изменений, но — могущим быть "перерешенным". В сознании мое бытие неизбежно сдвоено. Ведь именно (и только) в сознании бытие не совпадает с самим собой, отличается от себя самого, насущно себе самому. Сознание есть (по логике Бахтина) бытие как событие, как ДИАЛОГ» (Библер, 1991, с. 126). При этом основой развития духовности становится именно борьба за реализацию смыслов, позволяющая человеку овладеть собственным поведением, выход личности в «контекст» ее социальной бытийности. А субъект способен одновременно изменять себя

¹ С этим и связан вопрос о возможности переноса самосознания с «белка» на «песок», на кремниевую основу компьютерных систем.

и внешний мир: «... сама жизнь, сам образ жизни человека оказывается предметом его собственной деятельности, воли, сознания, внимания. Это — способность выйти за свои собственные пределы в своей деятельности» (Библер, 1993, с. 49). При этом личность развивается в процессе достижения значимых для нее целей с учетом принятых социальных норм, реализуя себя, двигаясь от социализации к индивидуализации, от принятия норм и правил — к поиску себя.

Мы знаем о себе довольно много: свой возраст, гендер, телесные особенности, возможности общения с другими, знаем о своем месте в мире: семейное положение, профессию, гражданство... Но при этом мы обладаем способностью наяву или во сне представить себя совершенно другим человеком, с другой внешностью, живущим в каком-то совершенно ином мире. Во сне не всегда удастся отдавать себе отчет, что это игра воображения. Наяву — это обязательное условие сознательной жизни: в противном случае возникает риск утраты вменяемости, подпадания под диагноз психического расстройства. Это очевидно. Но важно то, что такая способность является принципиальным условием расширения знания о мире, расширения возможностей социальной жизни, культурного опыта. Личностные переживания, эмоционально-оценочные отношения являются источником смыслообразования, закрепляемого или отвергаемого в процессе социальной коммуникации. На этом основана идея глубокой семиотики, учитывающей роль личности как источника, средства и результата смыслообразования (Тульчинский, 2019).

Эта подвижность, пластичность, неоднозначность самосознания как знания о себе для самой личности достаточно парадоксальна. С одной стороны, самосознание абсолютно достоверно — и как знание, и как знание именно о себе самом. С другой — человек весьма часто испытывает сомнения в своих силах, возможностях, перспективах.

Условием разрешения этих проблем — как воображения, так и сомнений — является сохранение своей самости на протяжении всей сознательной жизни, сохранение своей «длительности» в перипетиях жизненного пути: взросления, реализации различных социальных ролей, статуса, возможной смены внешности, гражданства, а то и пола. Такая непрерывность самости воплощается в актах памяти, то есть опять же является процессом и результатом нарратива. «Я» — не что иное, как субъект нарративных описаний нашей жизни, фиксируемый с помощью твердого десигнатора (индексного имени) — личного местоимения первого лица *я*, гарантирующего что наши рассказы и воспоминания (прежде всего не для других, а в нашей памяти), — об одном и том же лице, о нас самих. С точки зрения логической семантики местоимение *я* и отождествленное с ним имя собственное личности выполняют роль базовых твердых десигнаторов (индексных имен, первых, индивидуальных существительных) в процессе расширения знания, рассмотренном выше. Они сохраняют предмет описания и дискурсии во всех описаниях состояния (возможных мирах) рассуждений. А если вспомнить значение расселовского «знания по зна-

комству» как базового комплекса переживаний, от которого отталкиваются, на котором базируются все прирастающие знания, то роль «Я» в нарративах самосознающей памяти становится понятной.

Необходимым признаком сознательного состояния является осведомленность об этом состоянии. Такая осведомленность возникает не просто как активность мозга, а за счет ассоциативных связей более высокого порядка, объектами которых становятся первичные, неосознаваемые состояния, ощущения и восприятия (Lau, Rosenthal, 2011; Rosenthal, 2005). По мнению А. Дамасио, решающим фактором возникновения сознания является самосознание («самость», «Я-как-свидетель»), с помощью которого каждый из нас замечает внутри себя психическую жизнь, принадлежность ее нашему единственному и неповторимому организму, в котором она возникла (Дамасио, 2018). Таким своим «Я» мы называем наши внутренние переживания, ощущения и чувства, которые и стали доступны нам при помощи рефлексивного сознания и благодаря членораздельной речи прямо ассоциированы с я — личным местоимением первого лица единственного числа.

Появление шифтера «Я» в речи — свидетельство зрелого освоения речевой практики. В возрасте 2—3 лет дети активно комментируют свои действия, называя поначалу себя своим именем и только потом осваивая личные местоимения в обозначении своих действий, приписывая их себе, что свидетельствует уже о формировании автобиографического самосознания. Появление рефлексивной речи у ребенка позволяет ему распознать и тем самым «вернуть» свою речь опять в восприятие, продолжить речь уже как реакцию на сказанное собой и обнаруживать себя в мире. Ребенок не только овладевает личными местоимениями, но и научается при помощи взрослых формировать рассказ о себе. У детей 3—5 лет структура сознания уже эксплицирована в речи в виде проговаривания своих действий и интериоризируется к школьному возрасту.

Сознание и память

Таким образом, сознание включает в себя, во-первых, сначала распознавание в потоке переживаний их внешних факторов и, во-вторых, затем распознавание этих переживаний как своих.

Принципиально важно, что такие распознавания не остаются одномоментными, а образуют связанные последовательности, то есть выражаются в устойчивой памяти своего присутствия в мире. Специалисты, вынужденные как-то диагностировать проявления сознания (психиатры, юристы, криминалисты), да и всякий человек в своем обыденном опыте общения с себе подобными связывают сознание с памятью, являющейся тестом личности на вменяемость: помнит ли он себя, своих близких, жизненные ситуации. Потеря сознания — беспометство, а приход в себя, возвращение сознания — суть возвращение памяти.

А. М. Пятигорский часто приводил идею из одного, данного на грузинском языке, интервью М. К. Мамардашвили: мысль держится, пока мы не забываем ее держать. И А. М. Пятигорский, и сам М. К. Мамардашвили делали упор на удержании мысли, ее содержания. Представляется, однако, что не менее важны и само обстоятельство удержания, и незабвение удержания.

Именно способность удерживать содержание мысли¹ дает возможность обосновывать его, развивать. Другими словами, без памяти наше сознание не реализуется. Даже временно лишившись памяти, мы не можем не то что продолжить начатую мысль, мы утрачиваем ее начало, не можем восстановить свои переживания, к ней приведшие, не можем удержать представление о самих себе. А одним из проявлений деменции, причем наиболее очевидным, является утрата памяти о ближней перспективе «образа действий и непрерывности самобытия». При этом может сохраняться память давнего прошлого, своих переживаний в нем.

Память — приход в себя, «опомниться», найти себя, повторять себя. Память — это повтор (Мальшкин, 2011), повторение, в том числе с помощью ритма, рифмы, аллитерации) эмоций (радости и страха), переживаний, опыта. Но в любом случае память — это, прежде всего, опыт социальной жизни личности. Поэтому память — важный, если не ключевой результат социализации: запоминание знаний, умений, рецептов, правил поведения. Отсюда необходимость специальных практик, музыки, записей...

Социально-культурные практики формирования и закрепления памяти работали богатейший набор методов и средств достижения этого результата.

Воспринимаемое банальным правило начальной школы «повторение — мать учения» оказывается выражающим принципиально важный и глубокий механизм смыслообразования. Именно повторение придает связность нарративам и коммуникации в целом (Зарецкий, 1965). «Связность текста, — писала Е. В. Падучева, — основана в значительной мере на повторении в смежных фразах одинаковых семантических элементов» (Падучева, 1965, с. 285).

Собственно, когнитивные процессы от распознавания до мифопоэтических образов и логических рассуждений строятся на возможности отождествления, в логических терминах — на законе тождества ($A=A$). Начало и возможность сознания — та или иная степени устойчивости, инвариантности, что возможно только при условии повторяемости (Климов, 2002, с. 387). На нейрофизиологическом уровне это связано с образованием и закреплением определенных нейронных сетей, что создает основу формирования памяти.

Повторяемость, цикличность сопровождают всю человеческую жизнь. Это природные циклы (суточные, месячные, годовые). Повторяются (вновь и вновь возвращаются) климатические и наблюдаемые астрофизические явления, не говоря уже о явлениях биологических (рождение, старение, смерть).

¹ Англоязычное *concept*, немецкое *Begriff*, да и русскоязычное *понятие* этимологически связаны с захватыванием и удерживанием — ухватить и удержать некое знание, мысль.

Социальная культура, по сути дела, не что иное, как система повторов, упорядочивающих жизнь социума и личности: ритуалы, праздники, обряды, привязанные к явлениям природы, календарю, этапам жизни. На повторении основаны физические и прочие тренинги, практики йоги. Повторы, ритмика, рифмы в поэзии обеспечивают возвращение, повторение переживаний, эмоций.

На этом основаны и практика медитаций, мантры, грандиозная роль музыки в стимулировании и закреплении эмоций — от армейских маршей до лирической песни и классической музыки. В ритмике, повторах — нетривиальное значение музыки. Существуют музыкальные темы, мелодии (и в классике, и в популярной музыке), которые не подвластны времени. Не исключено, что это обусловлено особенностями их музыкального строя, совпадающим с параметрами молекул ДНК: двойная спираль ДНК содержит последовательности чисел три и два водородных связей комплементарных оснований. Полный гармонический оборот — тоника-субдоминанта-доминанта-тоника основан на кварто-квинтовых соотношениях: интервал квинта имеет в себе три с половиной тона, кварта — два с половиной. Эти гармонические ходы характерны музыке эпохи Барокко, музыке времен Моцарта и Бетховена. На этих оборотах гармонии строятся почти все известные шлягеры: «Besame mucho», «Yesterday», «La paloma» («Голубка»), «Русское поле», «Славное море, священный Байкал» и многие другие¹.

Повторы акцентированно используются не только в обучении, но и в пропаганде, попытках внушения; они являются одним из эффективных приемов манипуляции в массовой коммуникации; широко практикуются в художественной культуре массового общества — «повторной», даже сериальной по самой своей природе. В этой связи в современном искусстве четко разделяются два вектора, два тренда: массовое искусство и элитарное (арт-хаус, авангард). Новое в искусстве это что-то неповторимое, неузнаваемое, необычное. Это может быть необычный образ, принципиально новый концепт, другой взгляд на хорошо известное, привычное. В массовой же культуре используются повторы, что, например, отличает массовую литературу (паралитературу) от собственно литературного произведения, в котором новое, оригинальное, уникальное доминирует над повторяемым, тогда как в паралитературном — повторяемое (Козлов, 2008, с. 114, 156). Такое акцентированное педалирование повторов порождает инфантильность стилистики массового искусства (Козлов, 2008, с. 115—116). Помимо нацеленности на коммерческие результаты артефактов массовой культуры, что, как и их маркетинг, невозможно без простого узнавания сюжетов и образов, это связано с апелляцией к глубоко архаичным слоям смыслообразования и сознания: с точки зрения психоанализа речь идет об апелляции к регрессивным психическим состояниям.

¹ См.: Петухов С.В. Квинтовые особенности молекул наследственности ДНК, генетические музыкальные строи и музыкотерапия. URL: http://www.ampp.ru/files/sbornik_konferen_MT_2019.pdf (дата обращения: 21.07.2019).

Однако дело не ограничивается сериализацией искусства. Политика, спорт, новости, войны, телешоу, *Инстаграм*, *Фейсбук*¹, *ВКонтакте* порождают столько образов, что конкурируют с искусством и даже его превосходят. Это множество легко узнаваемых образов, брендов задает типологию мифов, порождающих определенные эмоции, направлено на стимулирование этих эмоций, желаний. Повторы обеспечивают стандартизированность эмоциональных состояний аудитории, массовых коммуникаций, обращение к эмоциональной памяти. В массовой культуре этому служат такие приемы, как сериальность в массовой литературе, кино, на ТВ. Сиквелы, приквелы, пародии и прочие перепевы «старых песен о главном». Как писал Х. Ортега-и-Гассет, «кто хочет на нее (массу) влиять, не нуждается в логической проверке своей аргументации, ему подобает живописать ярчайшими красками, преувеличивать и всегда повторять то же самое» (Ортега-и-Гассет, 2001, с. 220).

Повторяемость — главное условие мифологизации. Миф и есть вечно воспроизводящийся нарратив и образ (Элиаде, 1998), придающий смысл происходящему. Он больше, чем реальность, он то, что делает реальное реальным, узнаваемым и понятным. Ритуалы, обряды, культурные традиции в целом закрепляют повторы с помощью памятных знаков, монументов, охранных зон, задающих пространственно-вещественные маркеры культурной памяти. Празднования знаменательных дат, юбилеев, других праздников, обычно связываемых с конкретными местами, локациями, задают темпоральность повторов, закрепляющих смысловую картину мира.

Как работает память? Если употребить компьютерную метафору и уподобить память базе данных, то ее формирование зависит от введения и упорядочения неких сведений, а их активация связана с определенным запросом. Так и память проявляется в упорядоченной взаимосвязи «данных», фиксируемых «носителем» — головным мозгом. То есть память формируется и проявляется в увязывании фактов, в способности рассказывать, в нарратии.

Сознание и нарратия

Проведенный ранее беглый очерк концепций сознания показал, что, во-первых, все их авторы так или иначе исходят в своих рассуждениях из «онтологического допущения» сознания. А во-вторых, в попытках объяснения его происхождения строят некие нарративы об этом происхождении. Такой вывод возвращает к уже отмеченному очевидному факту роли языковой практики в формировании сознания — представления о его формировании тоже суть не менее очевидные проявления языковой практики.

Почти все гуманитарии, пытавшиеся говорить о сознании, отмечали его связь с языком, а проявления сознания связывали и связывают с овладением устной речью, способностью к утверждению и отрицанию, сопоставлению и сравнению, уподоблению, рассуждению, умозаключению, выстраиванию цепочки рассуждений, рассказыванию.

¹ Упомянутые здесь и далее соцсети *Инстаграм* и *Фейсбук* принадлежат *Meta* — организации, деятельность которой признана экстремистской и запрещена на территории РФ.

В науке уже давно выявлена зависимость формулировки представлений о сущностях от способов рассуждений, языковых конструкций. Так, Р. Брубейкером, посвятившим немало времени наблюдению за формированием и развитием межэтнических конфликтов в Трансильвании, было убедительно показано, что реальные люди могут спокойно жить рядом, вести общие дела, хозяйства, создавать семьи. Но простое бытовое или экономическое столкновение интересов может перейти в кровавый межэтнический конфликт в случае многократных публичных обсуждений этих интересов, вовлечения в такие обсуждения сторонников, дальнейшего обобщения их позиций до отождествления с этническими группами. Не этносы создают конфликт, а конфликтные рассуждения создают этнические принадлежности и сталкивают их (Брубейкер, 2012). В принципе, в «антигруппистском концептивизме» Р. Брубейкера проявляется та же зависимость представлений о социальной реальности от способов рассуждения о ней, что и зависимость представлений о физической реальности от способов ее измерения в экспериментальной физике.

Так, согласно Д. Деннету, сознание суть взаимодействие относительно устойчивых нейронных цепочек (трактуемых им как нарративные «наброски»), связанных с конкретными ситуациями внешнего опыта системы («пробами»), порождающими и активирующими различные нарративы (Dennett, 1991, p. 113). Собственно и именно внешний опыт определяет множество «набросков» (по сути — описаний рефлексов) и то, какие из них активируются в дальнейшем. И этот процесс нейтрален и амбивалентен для трактовки «набросков» с позиций автоматизма или осознанности. Более того, он легко сводит переживание к припоминанию, свидетельством о котором могут служить только или вербальный отчет, или поведение. Более того, сам вербальный отчет актора создает или закрепляет «наброски» и их композиции, зачастую перестраивая их.

С этой точки зрения между «осознанным и неосознанным, сновидением и явью» нет принципиальной разницы. Однако некоторые композиции «набросков» могут временно доминировать (выходить на первый план) над другими в общей сети — «глобальном рабочем пространстве» (Baars, 2000), в том числе — в зависимости от ситуации («пробы»). Такой «поток сознания» очень похож на опыт его реконструкции Д. Джойсом в «Улиссе» (огромный текст которого представляет собой поток его сознания в течение 20-минутной прогулки) или М. Прустом в «Поисках утраченного времени» (поток сознания, вызванный памятью о вкусе и запахе печенья). Да и люди, пережившие клиническую смерть, а также спасенные утопленники вспоминают, как перед ними за мгновения пронеслась вся их жизнь. Мозг помнит все «наброски».

Относительно устойчивые композиции множественных набросков создают культурные коды, которые Д. Деннет называет «мемами» — фактически речь идет о фреймах, паттернах, ценностно-нормативных систем культуры, ее практиках, использующих в качестве коммуникативных посредников язык и артефакты культуры.

Во всяком случае, источником нарративов (деннетовских «набросков»), их устойчивого стимулирования и воспроизводства выступает культура, благодаря которой человек как интенциональная система предстает пока еще высшей стадией эволюции.

Закрепляются они, как уже говорилось, в результате повторов и эволюционного отбора. И в этом случае Д. Деннет прибегает к аргументу «от эволюции»: выживают и закрепляются те «мемы», которые благоприятствуют выживанию и размножению. А «пробы» становятся проверками этих связей на эффективность. Сеть нарративно выраженных «набросков» системы зависит от ввода стимульной информации извне, характера связи фрагментов сети и предыдущего ее состояния. И с этой позиции нет принципиальной разницы между нейронами человеческого мозга и кремниевыми микросхемами: главное — их языковая компетентность, позволяющая строить «гайды» различных ценностно-нормативных систем культуры.

Другими словами, суть дела заключается всё в той же нарративной модели сознания. На этом построена критика Д. Деннетом идеи феноменологической субъективности на примере *qualia* — индивидуально переживаемых качеств вещей и эмоций: цвет, звук, боль, страх и прочие свидетельства уникальной, недоступной другим внутренней жизни личности. Согласно Д. Деннету, речь идет об описаниях неких качеств, ситуаций, представленных в упоминавшихся нарративных «набросках», которые и есть содержание «самости уникального Я».

Откуда же взяться непрерывности этого «Я», его относительно длительному тождеству в прошлом и настоящем? Обеспечить это могут только воспоминания, память, то есть связность нарративных «набросков» единым персонажем, от имени которого выражены эти описания событий и который выступает, согласно Д. Деннету, «центром нарративной гравитации». И здесь Д. Деннет прибегает к «эволюционному» аргументу. Живые организмы выделяются способностью к воспроизводству, «самокопированию». То, что способствовало этому воспроизводству, эволюционно закреплялось. Так естественным образом возникла схема рациональной интенциональности. И эта рациональность предполагала некую определенность: прежде, чем копировать, необходимо знать, что именно надо копировать. Возникает необходимость очертить внешние и внутренние границы системы. В результате даже у простейших организмов возникает биологический зачаток «Я» — длительной целостности, которая выживает, кормится, размножается, обеспечивает свою безопасность. Кто-то из них строит ракушку, кто-то занимает пустую ракушку, кто-то плетет паутину. Человек — благодаря мозгу — порождает уникальную «паутину» из текстов и поступков.

Строительными блоками личности выступают мемы (элементы культуры). «Наша фундаментальная тактика самозащиты, самоконтроля и самоопределения — это... рассказывание другим — и себе — истории о себе. Эти

строки и вереницы текста происходят как будто из одного источника. Их эффектом является появление у любой аудитории ощущения единого агента, который творит эту историю, создание Центра нарративной гравитации» (Dennett, 1991, p. 418). В результате получается, что автобиография создает личность, а не личность биографию. Необходимым и достаточным условием формирования и существования самосознания выступает развитая речь: по Д. Деннету — способность взаимоувязывания сначала «бессознательно» усвоенных «набросков» и воспроизводства их в связанном формате историй о себе самом с использованием местоимения я в качестве подлежащего наррации. И, как уже отмечалось в разделе о мотивации, очень часто ее «осознание» приходит после действия — как его объяснение, иногда оправдательное¹.

Личность, самость — не более, чем абстракция, имеющая референты только в воображении; не случайно она уподобляется центру тяжести, который физически не существует, но при этом является принципиально важным участником физических процессов: сколько ни разбирай механизмы и аппараты, но центр тяжести не обнаружить, хотя он проявляет свое существование и роль.

И если это — способность, то личность — дело степени реализации данной способности. Люди являются личностями только в той или иной степени. А ответственность — тоже степень соответствия реакций актора оптимально принятому в социуме, культуре образцу, то есть норме. И это — способность рассуждать о мотивах, строить нарративы о себе или уже нарративы других, их оценки действий или рассуждений о них. Собственно, так, по Деннету, реализуются социализация и индивидуализация личности, в общих чертах описанные нами ранее.

В случае нормального развития индивид постепенно знакомится с рассказами о себе других людей, чередой собственных рассказов, из которых оформляются его «история» и характеристики. В этом динамичном состоянии развития некоего представления о целостности и непрерывности и происходит идентификация личности (о которой еще будет подробный разговор в следующих разделах) как некоей социальной сущности. В силу жизненных обстоятельств возможны отклонения от этой траектории, и могут сложиться одно или несколько «расщеплений» самости, довольно известных в психиатрии. И это очень похоже на правду. Сначала человек живет как бы в конусе, развернутом раструбом к миру. Он хочет и может попробовать многое. А ребенком он кем только себя ни видит! Но в какой-то момент жизни конус переворачивается, и человек уже не сделает это, то... Личность как бы загоняется в конус своей идентификации.

¹ Ситуации, подтвержденные в серии опытов М. Газзаниги с пациентами с разделенными полушариями головного мозга, которые «задним числом» находили рациональные объяснения своим действиям, стимулированным по разным рецепторам (Gazzaniga, 2009).

Таким образом, личность — не субстратное, а функционально-презентативное образование. Это образование целостно в плане относительного единства нарративного по сути комплекса, подобного роману, в котором не только действие развивается линейно во времени, но и могут пересматриваться, по-иному трактоваться начальные главы. И это тоже похоже на правду. Человек живет «затылком вперед», постоянно переосмысляя пройденное и прожитое, открывая все более полный горизонт своего прошлого. Важно, что «роман самости» является результатом коллективного творчества, в котором принимает участие и сама самость.

Для итогового представления деннетовской аналитики сознания и самосознания можно воспользоваться изложением (с некоторыми уточнениями) реконструкции его концепции, тщательно выполненной Д. В. Волковым (Волков, 2017, с. 265—267). Культуральные «мемы» (содержательные стимулы культуральной среды) инсталлируют в мозгу «наброски» (фрагментарные нарративы реакций). Некоторые из них представляются в речи, а потом и в письме. Наброски увязываются в сетевые комплексы. Представляемое в них повествование — прямой аналог самопрезентаций у эволюционно более низких видов живых существ. Аналогия и в том, что этот адаптационный механизм дает новые эволюционные преимущества — расширенные возможности фенотипа в плане самосохранения и выживания, более эффективные, чем даже плотины бобров. И гарантируются эти преимущества возможностями языка, прежде всего — речи, позволяющими интерпретировать поведение других людей и свое собственное, оценивать и корректировать его, что является, в свою очередь, необходимыми и достаточными условиями реализации свободы воли, а значит — ответственности. И эту ответственность несет личность — но не как организм и не само повествование, а как главный персонаж этого повествования¹. Это простая, неделимая (индивидуальная) сущность, источник рациональных решений, вырабатывающий схемы возможного поведения, которые могут пересматриваться. Этот «измышленный» герой и есть самость, собственное «Я», не тождественное биологическому организму, — эта сущность возникает позже его появления, а на базе одного организма могут появиться несколько самостей.

Главное — самость возникает при погружении в социальную культурную среду и освоении в ней практик коммуникации, языковых прежде всего. Личность — абстрактная сущность, поиск которой в мозгу бесполезен. Это принципиально социально-культурная сущность, и ее существование поддерживается презентуемым целостным (осмысленным!?) повествованием. Обрыв повествования, его противоречивость ставят существование личности под вопрос не только в правовом или нравственном, но и в психологическом планах.

¹ Поневолe вспоминается М. М. Бахтин с его концепцией происхождения литературного героя... Метафизик нравственности, персонолог, вынужденный в силу фактов биографии работать филологом, блестяще развернул концепцию формирования личности на материале литературных повествований, прежде всего Ф. М. Достоевского.

Именно такой процесс наррации и формирует самосознание актора поступка как «лица» — индивида, «пребывающего в знании о себе» (Хенрих, 2018, с. 55). Мозг не вспоминает первое впечатление. Он вспоминает последнее воспоминание о нем. Поэтому рассказы и пересказы о собственном жизненном пути — ключевой фактор формирования самосознания. Кроме того, рассказывание историй о себе с помощью имен собственных «грамматически» закрепляет взгляд на себя как на «автора» со стороны, в 3-м лице.

В самосознании самости я могу рассматривать себя самого как любой другой предмет рассуждения и познания, как некий природный объект, а то и как машину. Важно сохранение самосознания, являемого в 1-и 3-м лицах, согласие, отождествление самости в 1-м лице, «Я» как потока переживаний с самостью в 3-м лице («Я» = «Он»). Собственно, в этом и заключается суть идентичности (identity) как результат социализации. «Он» сохраняет меня в потоке переживаний «Я», дает возможности отождествления меня с социальными ролями («Супер-эго»).

При отсутствии отождествления самости в 1-м и 3-м лицах возникает ее расколотость. На этом основан феномен двойника в искусстве и аналитической психологии. О роли распознавания своего отражения в зеркале в становлении самосознания: мое отражение в зеркале — это «Я» внешний, позиционированный, «Я» + некое «а» — моя отчужденная характеристика. Увидеть в зеркале себя — это интеллектуальное озарение, качественно меняющее мировосприятие. В определенном смысле это взгляд на себя как на машину, у которой с той стороны глаз — пустота, по крайней мере — нечто, мне недоступное. В зеркале отражаюсь «Я»-телесный, но не как я себя ощущаю и переживаю, а нечто вне-, до- и бестелесное мое подобие.

Сюжет двойничества — частая тема хоррора и психического нездоровья, когда двойник личности выступает его дубликатом или монстром. Если в традиционных культурах ужас связывался с сакральным, вне- и сверхнормативным, потусторонней творящей волей, то в секуляризованном обществе модерна мир человека, как и сам человек, — порождение каузальных связей, в буквальном смысле — машина. Но при этом у него оставался «домик для души» — его самость в 1-м лице и претензия на конструктивное авторство машинного мира.

Скриптизация персонологического бытия

Отдельного внимания заслуживают практики скриптизации — не просто устных рассказов, а личностной наррации, закрепленной в письменных текстах: письмах, дневниках, исповедях, воспоминаниях, «историях по жизни». В этих практиках у личности возникает возможность возвращения к себе, своему опыту, переживаниям.

В творческом личностном росте таких мыслителей, как Августин, Ж.-Ж. Руссо, Л.Н. Толстой, эти практики, по их собственному признанию, сыграли

ключевую роль. В последнее время наблюдается резкий рост философских публикаций исповедального характера, воспоминаний. Даже в массовой литературе очевидно повышение интереса читателей и издателей к такого рода литературе. Как известно, у некоторых авторов прошлого (давнего и не очень) скриптизация — главное содержание творчества. Достаточно в этой связи вспомнить имена Б. Паскаля, С. Киркегора, В. В. Розанова, Ф. М. Достоевского, М. М. Пришвина, Я. М. Друскина...

Ю. М. Лотманом была разработана (ставшая основанием его версии социальной семиотики) концепция «поэтики поведения», обозначившейся в романтической литературе Нового времени, сместившей акцент с эстетизации (олитературивания) быта на личностное бытие (Лотман, 1992). Несколько позже С. Гринблатом была разработана идея *self-fashioning* как стремления придать своей жизни сюжетность, аналогичную художественному повествованию, открывшемуся с концом строгой регламентации жизни в эпоху Ренессанса (Grinblatt, 1994). Понятие *габитуса* (*habitus*) — одно из центральных в социологии П. Бурдьё — также подразумевало перенесение индивидом образа (стиля) мышления эпохи, характерного искусству и гуманитаристике, на строение своего самосознания.

В 2008 году редакцией журнала «Философские науки» был организован философский форум по этой тематике (Скриптизация, 2008). Редакция предложила группе авторов — специалистов по философии языка, культуры и личности, логике, психологии — попытаться осмыслить феномен скриптизации. Вниманию авторов был предложен широкий круг вопросов. Относится ли и в какой степени персонологическая скриптизация бытия к философской культуре? Является ли она способом философствования? И если является, то при каких условиях она может быть отнесена именно к философии? Как соотносятся скриптизация и вербализация; скриптизация и мышление, концептуальная деятельность интеллекта? Различные жанры скриптизации бытия — это творчество? Если нет, то — что? Не является ли скриптизация не столько фиксацией бытия, сколько его порождением, «вызыванием» (потенцированием, «овозможиванием»)? Насколько имеет отношение к скриптизации опыт словотворчества, например сетевой проект «Дар слова» М. Эпштейна, «Проективный философский словарь»? Как соотносятся опыты скриптизации бытия и «жизнетворчества» (Г. Гачев, М. М. Пришвин и др.)?

Не является ли скриптизация преимущественно именно опытом самопознания, самособирания и самосохранения? Не являются ли опыты персонологической скриптизации бытия «отталкивающим самообожанием» (И. С. Соколов-Микитов о М. М. Пришвине), самозванством, от которого отговаривал Б. Пастернак («не надо заводить архива, над рукописями трястись...»)? Насколько откровенны могут быть опыты скриптизации бытия относительно описываемых фактов, упоминаемых других лиц, самого автора? (Ср. опыты М. М. Пришвина, Г. Л. Тульчинского.) Насколько уместно «вызывание имен», «оживление» лиц, голосов других людей? Или публикация дневников, вос-

поминаний, исповедей и прочих «историй по жизни» допустима только «не в этой жизни» автора и его персонажей? Или скриптизация бытия — сознательная провокация, создающая новую ситуацию, новую реальность, новые отношения? Тогда она — некий проект, не только фиксация бытия, но и его формирование, создание новых отношений. И тогда это дело не только «проективных словарей», но и любой публикации откровенных и не очень дневников, исповедей, воспоминаний и т. д.

Возможна ли бесстрастная скриптизация бытия? Можно ли избежать суда, оценок ситуаций, людей? Представляется, что в силу принципиальной персонологичности скриптизации это невозможно. Но тогда где и в чем мера такого авторского суда? Не возникает ли опасность использования жанров скриптизации бытия для манипулирования, сведения счетов, мести, шельмования, травли и т. п.? Открывают ли новые информационные технологии и средства коммуникации (например, блоги, «Живой Журнал») дополнительные или какие-то принципиально иные возможности скриптизации бытия?

В итоге получилась довольно панорамная картина, придающая проблеме скриптизации некий объем. В работах социолога А. Н. Алексеева и социального философа Г. В. Иванченко был выявлен главный нерв скриптизации, главная ее альтернатива — что такое скриптизация: способ укрывания субъективности бытия или наоборот — его откровенность? (Скриптизация, 2008, с. 48—64, 65—75). Философ М. С. Уваров обратил внимание на опасность иллюзорности исповедальной откровенности, за которой может скрываться самозванческая манипуляция, а Г. Л. Тульчинский — на неоднозначные социальные последствия откровенности ряда жанров скриптизации (Скриптизация, 2008, с. 76—94, 95—108). Культуролог А. П. Люсый и философ К. С. Пигров обратили внимание на рефлексивность как обязательность любого философствования, как самоорганизацию души и мысли, в результате чего скриптизация предстает в качестве «самосознания письмом» (Скриптизация 2008, с. 109—123). Правовед С. Н. Егоров сделал важное напоминание: за актами скриптизации стоит, прежде всего, мышление, концептуализирующая работа сознания, а культуролог М. Н. Эпштейн раскрыл перспективы темы, дав эсхатологическую картину растворения субъекта в информационных кодах и сетях (Скриптизация 2008, с. 124—140, 141—162).

Авторам была предоставлена возможность ознакомиться с работами коллег и откликнуться на содержащиеся в них идеи — возражениями, дополнениями и развитием этих идей. В результате получился некий итоговый «виртуальный круглый стол», показавший, что постструктуралистское изгнание субъекта из гуманитарных наук, которое наиболее решительно и инициативно совершилось именно в философии письма (как это показал Ж. Деррида в своей работе «О грамматологии»), завершается возвращением субъекта именно на ту территорию, с которой был изгнан, что обещает и дальнейшее расширение его полномочий в новой гуманитарной парадигме. Не случайно почти все статьи в этой подборке были обращены к самым личностным жан-

рам письма: интимный дневник, исповедь, «истории по жизни». Письмо оказывается не просто модусом бытия, но и одним из самых аутентичных, экзистенциально насыщенных модусов. Но это возвращение иного субъекта — не того экзистенциалистского, который был отвергнут постструктурализмом, и не того эссенциалистского, который был отвергнут экзистенциализмом в 1930-х годах. По мнению М. Н. Эпштейна, персонология письма тоньше и вместе с тем шире этой экзистенциалистской установки. Она занимает дистанцию по отношению к самой пишущей персоне, предполагая множество играющих, соперничающих, двоящихся персон в одном становящемся *трансубъекте*. Примером может служить А. С. Пушкин, каким мы знаем его не по биографиям (нарративам о нем), но по совокупности его творений. Этот транс-Пушкин вбирает в себя множество персон, его замещающих и отсутствующих в бытии или присутствующих лишь отчасти и фиктивно: таких, как Иван Белкин, лирический герой и повествователь «Евгения Онегина», лирическое «я» «Медного всадника» и т. д. К такому трансубъекту — общему месту своих презентаций, лицу всех своих масок — ближе «концептуальная персона» Ж. Делеза и Ф. Гваттари, чем экзистирующий индивид Ж.-П. Сартра. Это предполагает иную технику идентификации самости актора, не сбивающуюся на биографический или экзистенциалистский язык внеписьменного субъекта либо на постструктуралистский язык бессубъектного письма. И важно понять, что речь идет не о трансформации письма, а именно о трансформации пишущего субъекта.

Реализация такого опыта важна тем, что, помимо решения личностных задач самособирания и самоопределения автора, она расширяет возможное самовосприятие других. Найденные словесные выражения для еще, возможно, безымянных переживаний «проводят новые борозды и производят членение потока и таким образом впервые показывают воспринимающим, что же именно те переживают» (Гайденко, 1997, с. 408). Что бы мы знали об искусстве, преемственности отечественной культурной жизни XX века без воспоминаний, дневников, историй З. Гиппиус, Я. Друскина, С. Довлатова...

Сказанное относится не только к миссии искусства. Задача и философского опыта тоже — «не воспроизводить данное... не изобретать нечто в субъективной игре воображения, а вторгаться во вселенную мира и души, делая тем самым возможным созерцание и переживание объективного и сущего» (Гайденко, 1997, с. 409). Собственно, именно так индивидуальная рефлексия и способна породить объективированное надиндивидуальное знание, что и является задачей любого философского, тем более персонологического, исследования. Недаром в отечественной философской культуре такую роль играют опыты доверительного сохранения фактов личностных переживаний Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, В. В. Розанова, М. М. Пришвина, Я. Друскина, Г. Померанца.

И это — задача научная. Потому что, во-первых, наука — интеллектуально трезвое отношение к радикальной внеинтеллектуальности иного. А во-вторых,

только наука пока еще способна удерживать разведение личностного и внеличностного горизонта трансценденции и одновременно обеспечивать рационально организованную межиндивидуальную трансляцию опыта.

В принципе, наверное, возможны две основные стратегии такой первичной скриптизации. Условно их можно назвать *центростремительными* и *центробежными* — в зависимости от общего вектора осмысления. Оба пути — способы самопознания, самоопределения. Однако направленность такого осмысления с очевидностью может быть различной. Центростремительная стратегия направлена как бы внутрь, на внутреннее собирание личностью самой себя. Примерами реализации такой стратегии являются дневник (Пигров, 2004), исповедь (Исповедальные тексты, 2007). Центробежная стратегия направляет осмысление вовне — на распространение личного опыта, выявление в нем инвариантных характеристик. Примером реализации такой стратегии выступают мемуары.

Можно говорить и о двух основных жанрах письменности в таких скриптизациях. В случае концентрации на типическом открывается комичный характер бытия. В случае концентрации на индивидуально-неповторимом — его трагизм, потому как нет ничего трагичней индивидуальной неповторимости человеческого персонального бытия. Хотя бы в силу его одиночества и принципиальной недоступности во всей его полноте. Поэтому так трагичны исповеди и так богаты комизмом воспоминания.

Таким образом, самопознание и одновременно явленность его результатов миру, другим могут осуществляться в различных формах. Например, воспоминании о событиях, участником, свидетелем, а то и организатором которых была личность. Это может быть и жанр типа «мои люди» — рассказ о людях, сыгравших существенную, если не решающую, роль в жизни автора: родителей, близких, друзьях, любимых, коллегах и т. д. Достаточно своеобразен и такой жанр скриптизации бытия, который условно может быть назван «историями по жизни». Фактически это специфический вид персонального сторителлинга.

«Истории по жизни» — реальные жизненные истории, которые рассказываются в разных ситуациях, когда люди делятся житейским опытом. Их рассказывают при знакомстве и во время застолья, при ухаживании и в назидание детям. Они обладают повышенной доверительностью, занимательны и необычны, в них фиксируется и транслируется уникально-личностный опыт.

«По жизни» — разговорное, почти сленговое выражение. Его применяют, когда ходят аргументировать к приземленному обыденному житейскому опыту. «То, что ты говоришь — это по науке, а по жизни получается наоборот». «Я тебе по жизни говорю...». «Истории по жизни» — это не просто реальные жизненные истории. Они рассказываются в разных ситуациях, но у которых есть что-то глубоко интимно общее. Их рассказывают, например, в больничной палате, когда люди, ранее незнакомые, самой судьбой поставле-

ны в положение, когда надо знакомиться, когда молчать просто невозможно. Их рассказывают для поддержания разговора, развития его темы, попутчикам в купе поезда. Etc, etc, etc... Короче говоря, в ситуациях общения, когда люди делятся, наверное, самым интересным и важным — житейским опытом. Ведь это самое интересное и важное — быт и нравы. Вот рассказы в духе Б. Житкова «Что бывало» и «Что бывает» и идут в ход.

Но это не просто байки, «историей по жизни» является не всякий рассказ и не всякая житейская история. Это не может быть пересказ прочитанного: «Вот я тут в газете прочитал...», или «В одной интересной книжке написано...», или «Как вчера по телевизору показывали...». Такие вещи тоже рассказываются, и обязательно, но это не «истории по жизни», в которых речь идет о лично пережитом, о том, что было лично с рассказчиком. В крайнем случае — с его близкими или друзьями, то есть с людьми, ему лично знакомыми. Иначе говоря, это истории повышенной личностной доверительности автора. Для осмысления форм скриптизации бытия «истории по жизни» представляют особый интерес тем, что в них соединяются центростремительность с центробежностью: они содержат в себе элементы как воспоминания, так и исповеди.

Кроме того, это истории необычные, выламывающиеся из обыденного опыта, остраивающие его. Поэтому такие истории всегда поучительны — в том смысле, что дают новое осмысление привычного, содержат некоторый урок, мораль. И при этом они должны быть занимательны и даже смешны — в них должна быть радость понимания: «Вот как оказывается в самом-то деле». Они чем-то напоминают анекдоты — тоже важный компонент общения. Но анекдоты — типовой опыт, смех по их поводу важен для ощущения и переживания «мы» (вместе смеемся над одним и тем же — значит мы вместе). А «истории по жизни» — уникальный опыт. И тем не менее они достигают уровня осмысления и обобщения, близкого к притче. Наверное, это и есть своеобразные притчи, легенды как часть личной культуры. Ведь в каждой культуре существуют легенды, притчи, герои. Поэтому «истории по жизни» можно, в конечном счете, понимать как личное предание, как личную мифологию. Получается своеобразное этнографическое исследование субкультуры, состоящей из одного носителя, и воспроизводство некоей персоналогической мифологии «в одном флаконе».

Если суммировать сказанное, то получается, что «истории по жизни» — это рассказы:

- реальные, в них описываются реальные жизненные истории, ситуации, события;
- повышенной доверительности, где участником и свидетелем описываемого являлся сам рассказчик или человек его близкого круга;
- необычные, то есть содержащие эффект остраивания привычного;
- поучительные, содержащие некую мораль для слушателя или читателя;

— занимательные, слегка смешные, забавные (fanny) — в них должны выражаться положительная эмоция радости узнавания нового и чувство юмора;

— уникально-личностные — в них фиксируется и транслируется уникально-личностный опыт;

— персонологичные, выражающие личностное предание как часть личной культуры — отсюда и их притчевый жанр.

«Истории по жизни» — жанр обычно устный. Автором на собственном биографическом материале была предпринята попытка их систематического описания (Тульчинский, 2007). На первом этапе «истории по жизни» были записаны в соответствии с хронологией основных этапов жизненного развития автора: семья и детство; учеба в школе, техникуме и университете; места работы; походы и клубы; две созданные мною семьи; строительство дома в деревне и летняя жизнь там. К этим паттернам добавились поездки, болезни, «быт и нравы», страдания других людей. На втором этапе все записанные «истории по жизни» были рассказаны по выявившимся «большим сюжетам» — общечеловеческим житейским фреймам: роль родителей; человеческие странности и слабости; отношения полов; превратности человеческих судеб (в духе «судьба играет человеком, а человек играет на трубе»); дети; работа и начальники; власть и власти; деньги; необычные истории с животными; болезни, исцеления, смерти и врачи; приключения (неожиданные ситуации и нестандартные решения); казусы при межкультурном общении; языковые курьезы.

По мере записи «историй по жизни» обнаружилось примечательное обстоятельство — их количество убывает по мере прохождения сюжетов жизненного пути. Наверное, это подтверждает сказанное об «историях по жизни» как о фактах-событиях личного жизненного опыта. Разумеется, они в молодости ярче, потому как «на новенького». С возрастом опыт насыщается. Его уже трудно удивить.

Своеобразие данного жанра скриптизации бытия порождает еще одно непростое, но важнейшее обстоятельство. Одно дело — «истории по жизни» в устном исполнении, и совсем другое дело — публикация, когда они превращаются в своеобразный документ, свидетельство. В историях упоминаются реальные люди, узнаваемые. Истории могут оказаться обидными. В чем-то несправедливыми. Однако эти истории, в конечном счете, не об их персонажах, а о самом авторе, они всего лишь личный опыт автора, его личные мнения и оценки.

«Другие» («другой») — очевидный факт человеческого существования. Так же, как сознание — суть интериоризированный, освоенный человеком социальный опыт, а культура — механизм порождения, сохранения и трансляции социального опыта, так и самосознание возникает именно в качестве раскрытия себя во взаимосвязи с другими. «Другой» («другие») — радикальное «иное» нашего индивидуального существования, причем это «иное» по самому типу его существования. «Чужая душа — потемки» и «Своих мозгов в чужую голову не вставить» — гласят известные пословицы. Поэтому связь

«я» и «другого» невозможна как непосредственная. Их отношение может реализоваться только как опосредованное культурой, а значит, прежде всего — языком. В этом, как представляется, и заключен главный нерв скриптизации бытия, которая оказывается, как уже говорилось, не просто средством понимания, а самим пониманием как таковым. Автор же становится носителем упоминавшегося «трансцендентального лингвистического субъекта» в своем лице, а его индивидуальная рефлексия порождает некое объективизированное самой записью и публикацией историй надындивидуальное знание.

Но тогда получается, что если для автора таких текстов ситуации и их участники открываются преимущественно в их комическом плане, то всё несколько иначе выглядит для персонажей таких историй, для их непосредственного бытия как «иноного». Действительно, собственно скриптизация историй «запись того, что было» фиксирует некую «комедию нравов». Знакомая с такими текстами, фигурирующие в них люди — действительно названные или даже увидевшие себя в какой-то ситуации, воспринимают себя исключительно использованными средствами. И комедия нравов оборачивается личностной трагедией. Истории привязаны не к конкретным людям, а к ситуациям, в которых они, конечно же, раскрылись не полностью, а «вот так». Да еще в чужом восприятии. Но они-то знают о себе правду. И тогда написанное — в качестве надындивидуального знания — есть ложь, клевета, пасквиль. Надо тащить автора в суд, звать городского...

Реакция разных людей на публикацию «историй по жизни» — тема, наверное, заслуживающая отдельного осмысления. Главное — попытка выстроить отношения с другими с помощью этого средства «скриптизации бытия» встречает зачастую не только непонимание, но и агрессию. А доверительная обращенность к бытию оборачивается трагедией уже и для автора. Тем не менее реализация проекта «Истории по жизни» показала, что это — действенное средство персонологической обращенности к миру. Книга оказалась «работающим» проектом, который меняет отношения и людей, включая самого автора, для которого открылись некоторые особенности его личности, в том числе те, которыми не стоит гордиться. Возникает какая-то новая реальность с более глубоким уровнем отношений и понимания. Несколько неожиданно «Истории по жизни» буквально подтвердили и реализовали главную идею чуть раньше вышедшей книги автора в той же серии «Тела мысли», которая называлась «Тело свободы»: онтофания (проявление, осуществление) свободы — не что иное, как воплощенная ответственность (Тульчинский, 2019)¹. Такое получилось самозамыкание сюжета: «тело мысли» как «тело свободы» стало для автора острым переживанием полноты ответственности.

Ситуация, сложившаяся с «Историями по жизни», служит ярким подтверждением этой тенденции. Книга, содержащая фиксацию сугубо личностного опыта, некое личностное предание, выпущенная в научной серии малым

¹ Первое издание книги вышло в 2007 году.

тиражом, вызвала острейший отклик и повышенный спрос, вынудивший издателя прибегать к допечаткам. Думается, что дело не только и не столько в скандале, инициированном некоторым «обиженным» персонажем «историй», сколько в самом жанре, стилистике текста, представляющем собой некое персонологическое фэнтези, рубрикованное по типичным ситуациям (фреймам) обыденного жизненного опыта.

Самосознание и самость в 1-м лице и 3-м лице

Главная трудность изучения самосознания — проблема фиксации его в качестве предмета познания, возможности дискурса о нем как о потоке субъективных переживаний (*я, мое, мои* и т. д.) или самости как об объективной сущности. Самосознание как самость личности может проявляться в 1-м лице, как *Я*, не явленный другим со своими уникальными, никому не доступными переживаниями, и в 3-м лице (*Он, Она, Оно*), как *Я* поименованный, «вон тот» носитель социально явленных, идентифицированных качеств и признаков. В психологии, этике и праве этот предмет достаточно абстрактен.

Самосознание — образование, которое подобно внутренней форме слова А. А. Потебни и Г. Г. Шпета, интегрирующее внешние характеристики как внешние и наоборот. Говоря о нем, можно употребить сравнение с лентой Мёбиуса, имеющей одну поверхность, явленную в двух. Аналогично самосознание — это взгляд на себя одновременно изнутри уникально неповторимой индивидуальности (самость *Я* в 1-м лице) и на себя же явленное во внешней социальной реальности (моя самость в 3-м лице). Если *Я* в 1-м лице — источник смыслообразования (Тульчинский, 2019), то *Я* в 3-м лице это *Я-другой* — не только для других людей, но и для себя самого.

Более того, *я-как-носитель-знания* в формировании личности производно от *я-как-объекта*. Ребенок о себе первоначально говорит в 3-м лице и начинает пользоваться местоимением «я» позже других личных местоимений. Он даже свое собственное имя употребляет первоначально в 3-м лице, говоря о себе как о *ком-то*. Поэтому употребление местоимения «я» в публичных нарративах о себе самом — свидетельство развитого самосознания (Хенрих, 2018, с. 126) и возникновения нового уровня нейронных процессов. Другими словами, *я-как-объект* и *я-как-носитель-знания* не противоположны друг другу, а связаны с разными ступенями формирования самосознания: *я-как-носитель-знания* вырастает из *я-как-объекта* (Дамасио, 2018, с. 20).

Самосознание изначально социально, наполнено социальным опытом в процессе его усвоения (социализации личности). Уникальная конфигурация социального, обретя рефлексивность, переживает разные варианты воображаемого — мозг способен порождать нарративы наяву и во сне без обращения к реальности (без ее «отражения»). Но актуализация этих переживаний от 1-го лица объективируется в нарративах — субъективность (самость *Я*), чтобы состояться и реализоваться, должна стать социальной, объективироваться, чтобы о ней можно было говорить в 3-м лице.

Соотношение двух проявлений самости как потока переживаний, как недоступной другим субъективности (в 1-м лице) и как объективированной, доступной наблюдению сущности (в 3-м лице) — по-разному проявляется в различных культурных, а скорее цивилизационных, традициях.

Для восточной традиции характерен акцент на сознании именно как самосознании, в 1-м лице. Практики медитации в йоге, буддизме предполагают глубокую саморефлексию.

Европейской культуре более свойствен акцент на социальной явленности (сознание в 3-м лице). Это проявилось и в философской традиции различения и противопоставления субъекта и объекта — вплоть до феноменологии Э. Гуссерля, попытавшегося сделать самосознание и трансцендентального субъекта предметом рассуждений в 3-м лице. Д. Ло отмечает, что западной (европейско-американской) цивилизации вообще свойственно доминирование «объективистского» языка (Ло, 2015, с. 184), что особенно наглядно проявляется в многочисленных инструкциях по «академическому письму», включающему всякие двусмысленности, метафоры. Приводимые факты должны быть проверяемы, результаты воспроизводимы. Образные выражения, метафоры уместны в беллетристике, публицистике, личных фантазиях, но и там они теперь уязвимы для цифрового контроля на «фейковость». Даже в психиатрии и психотерапевтической практике важна экстернизация — проговаривание пациентом своих состояний и переживаний — не только как инструмент симптоматики, но и как критерий результата. «Западная цивилизация пребывает в глубоком убеждении о неразрывной связи между тем, что человек говорит и делает, и его ментальными диспозициями; слова и действия человека объективно отражают его мысли и убеждения» (Ханова, 2015, с. 8).

В этом плане ранее упомянутая «фундаментальная ошибка атрибуции» наиболее явна именно в западной (преимущественно — протестантской) культуре: если человек зашел в книжный магазин — значит он любит читать, если он зашел в церковь — он верующий, а если сказал что-то в защиту сексуальных меньшинств — он гей. В этом контексте особенно парадоксально фундаментальная ошибка атрибуции выглядит в контексте обыденного объяснения поступков: объяснять поступки других людей («других», «их») — свойствами их характеров, но не приводящими обстоятельствами, тогда как собственное поведение («мое») — внешними факторами и детерминациями (Gilbert, Malone, 1995). Например, если другой человек вспылал, накричал — значит он вспыльчивый, несдержанный, грубиян. А если это сделал я, то меня к этому вынудили, спровоцировали. Если насилие совершил кто-то чужой, «мигрант» — то все они такие и гнать их надо. Если кто-то наш, или, не дай Бог, я, то виновата сама жертва, спровоцировавшая насилие.

Восточные «коллективистские» общества менее склонны к фундаментальной ошибке атрибуции. Обусловлено такое расхождение культур культурно-историческим опытом цивилизаций.

Выше неоднократно упоминалась историческая тенденция сужения границ поступка и его вменяемого автора — личности. Причем совпадение этих границ с психофизиологической целостностью индивида диагностируется Новым временем, европейским Возрождением, когда, собственно, и появился интерес к индивиду, индивидуальной жизни, а в искусстве возникла идея *автора* — не воспроизводящего канон, а создающего оригинальные артефакты, воплощающие его индивидуальный замысел, его индивидуальное видение и переживание. Почему это произошло именно в эпоху Возрождения? Наверное, это связано с радикальным изменением цивилизационного фона, прежде всего — с начавшейся активной урбанизацией. Городской образ жизни отличается от сельского малой зависимостью или даже независимостью от природных годовых ритмов, большим разделением труда и дифференциацией социальных ролей, активным экономическим обменом и ростом значения денег в этом обмене, когда товар отчуждается от своего производителя. Заметную роль начинают играть городское самоуправление, профессиональные гильдии. В отличие от сельского образа жизни, у горожан появляются свободное время и регулярные развлечения. Возникает все возрастающий запрос на грамотность. Недаром Новое время называют также эпохой Просвещения. К этому следует добавить зрелое христианство, в котором личность предстает рефлектирующим субъектом, что наиболее полно разовьется в эпоху Реформации. Если в Средние века самость *Я* проявлялась и формировалась в практиках исповеди и покаяния, то в Новое время возникло больше возможностей для проявлений самосознания.

На Востоке перечисленные социальные практики, если не «машины» активации самости в 3-м лице, появились исторически недавно. Зато с самого начала известной человеческой истории сложились принципиально иная стратегия позиционирования личности в условиях доминирования социума и деспотической власти и самореализации в духовных практиках.

И наладить продуктивный диалог двух подходов к раскрытию самости не просто. Так, уже стали традицией встречи ведущих ученых — представителей экспериментальных наук с Далай-ламой XIV (Тэнзин Гьяцо). На каждой такой фактически масштабной конференции обсуждаются два акцетированно различных подхода в исследовании сознания «от 3-го лица» (объективистски, в экспериментальной науке) и «от 1-го лица» (в буддистских практиках). На одной из таких встреч, в которой участвовали известные специалисты — философ Ч. Тейлор, психоаналитик Д. Макдугал, психолог Д. Гакенбах, культуролог Д. Халифакс и невролог Д. Энджел, — обсуждались названные неврологом-когнитивистом Ф.Д. Варелой «теневыми зонами эго» состояния сна, сновидения и смерти (Сон, 2009). Обсуждение показало подтверждаемые данные о проявлениях сознания и самоконтроля в этих состояниях, включая феномен осознанного сновидения¹, что сближает переживания в них с опытом глубоких медитаций, практикуемых в буддизме, йоге и индуизме.

¹ Когда человек во сне (только в фазе быстрого сна) понимает, что он видит сон, принимает решения и действует (La Berge, 2009; Лаберж, 1996; Смирнов, 2009).

Не менее показательной была и встреча с Далай-ламой российских специалистов¹. Все такие обсуждения важны и крайне интересны, но они тем не менее сохраняют непереваемость рассмотрения сознания и самосознания с каждой из обеих точек зрения (от 1-го и от 3-го лица). Свидетельства реципиентов остаются нарративами их уникальных переживаний. Эксперименты можно воспроизводить, фиксировать рефлекторные реакции, но сам факт сновидения и медитации, их контент остаются уникальным переживанием.

Проблема соотношения и возможности «диалога» дискурса в 1-м лице и в 3-м лице — главный нерв различия гуманитарности и естествознания. Так, в путаной, но весьма методологически честной работе А. А. Сухно (Сухно, 2016) автор признает неудачу в попытках совместить («скрестить») «машинное желание» и полноту ответственности. Вопрос упирается в моделирование субъективной рефлексии и элиминацию собственно теоретика как актора такой рефлексии. Не случайно некоторые авторы утверждают, что человеку не дана способность решить проблему сознания — ни в философии духовности, ни в естественно-научном анализе мозговой деятельности. Мы можем иметь понятие сознания, но не можем понять его источники, причины (McGinn, 2004).

Попытка М. Габриеля совместить в «новом реализме» феноменологию сознания и формы позитивного знания дала весьма неоднозначный результат: смысловая картина мира получилась пестрой, эклектичной, зависящей от позиции «наблюдателя» (Gabriel, 2016).

Эти две трактовки самости проявляются и в современной психологии, где сложились две крайние позиции в понимании природы *Я*. Согласно одной точке зрения концепт «Я» — суть живой чувственный индивид, нечто объективно существующее, изучаемое с помощью наблюдения (Рубинштейн, 1973). Согласно другой трактовке *Я* — нечто ментальное, психическая производная от исходного материального носителя (Веккер, 1998).

В возможности синтеза дискурса самости *Я* от 1-го и от 3-го лица интересна и показательна попытка обоснования субъективности, предпринятая Д. Хенрихом, начинавшим в русле классической континентальной философии. Его реабилитационная (неопубликованная) работа была посвящена теме «Самосознание и нравственность» и выполнена в русле немецкой классической философии. При этом автор глубоко вник в дискуссию 1790 года о свободе, возникшую после публикации кантовской «Критики способности суждения». Итоги спора Д. Хенриха с неокантианцем В. Крамером, его знакомство с диалектическим и историческим материализмом, а главное — выход на первый план в философском мейнстриме англоязычной аналитической традиции, в результате чего марксисты, хайдеггерианцы, герменевтики на длитель-

¹ См.: *Далай-лама и российские ученые. Диалоги о природе сознания*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WaQF264gN5c> (дата обращения: 20.10.2021); *О чем российские ученые говорили с Далай-ламой XIV?* URL: <https://special.theoryandpractice.ru/dalai-lama> (дата обращения: 21.10.2021).

ное время «устарели» в своем акцентированном интересе к субъективности, а также некоторые факты личной биографии обусловили близкое знакомство Д. Хенриха с аналитической философией. Его тесные контакты в США с Э.Н. Кастанедой, Р. Чизхолмом, Р. Ноциком, Х. П. Фальком не только убедили в перспективности попыток решения проблемы субъективности, инициированных И. Фихте, но и вызвали ответный интерес коллег. Это привело Хенриха к пониманию недостаточности сугубо логико-семантического анализа истины вне привязки к персонологическим факторам осмысления действительности.

Однако, несмотря на обилие публикаций статей и монографий за долгое время работы в Гарварде, автор признает затруднения в построении теории субъективности, что осложняется открывшимся потоком на эту тему из среды англосаксонской философии и сохраняющейся многовекторностью самой проблемы: «...достоверность философии, начинающей свой путь с субъективности, а тем самым — с самосознания человека, всегда нужно... оценивать также и по тому, в какой мере она способна раскрыть этот процесс и сообщать содержательные познания о нем» (Хенрих, 2018, с. 297—298). По его мнению, дело осложняется линейностью любого научного и философского анализа, аргументации, что не стыкуется с нелинейным характером «внутренней сложности строения процесса жизни».

Чуть ли не главную проблему Хенрих видит в поиске некоей особой формы изложения такого философского анализа, ограниченного в возможностях нелинейности по сравнению с искусством, особенно с поэзией (Хенрих, 2018, с. 300). Думается, что одна из возможностей решения проблемы выстраивания анализа субъективности в плане синтеза описаний самости от 1-го и от 3-го лица дает именно философия поступка с ее возможностями взаимопереходов планов социального и индивидуального, мотивационного и оценочного, раскрывая нелинейный характер рациональности.

Попытки синтеза двух подходов, или, как иногда говорят, их конвергенции предпринимаются все активней. Так, В.А. Петровский, констатируя радикальный раскол трактовок *Я* в психологии, предлагает преодолеть его с помощью трактовки *Я* как «живого знака», обозначающего нечто, находящееся в постоянной динамике, «в переходе». В качестве такого нечто выступает «индивид в саморефлексии», способный мыслить самого себя «извне», как объективно сущее. Автор уподобляет *Я* кубу Неккера, в котором грани, чередуясь, то выступают вперед, то отступают назад, являя собой «динамический (живой) знак» (Петровский, 2013, с. 28—31). Идея красивая, но суть проблемы не решает, так как остается неясным, когда и при каких условиях на первый план выходят те или иные грани *Я*. Да и в развитии своей концепции В.А. Петровский, в конечном счете, делает выбор в пользу объективации *Я*.

Во-первых, он его понимает как некую сущность *causa sui*: «...оно должно быть понято... как модус, средоточие жизни особой *идеи*. Это идея сво-

бодной причинности: Я есть причина себя» (Петровский 2013, с. 43). Развивая эту идею, В. А. Петровский видит в Я единство всех четырех аристотелевских причин:

- имманентное Я (единство движущего и движущегося: Я само по себе и в себе) — как материальная причина;
- идеальное Я (единство представляющего и представляемого: Я в самозерцании) — как формальная причина;
- трансцендентальное Я (единство мыслящего и мыслимого: Я в мысли о себе) — как действующая причина;
- трансфинитное Я (единство переживающего и переживаемого: Я в самопереживании) — как целевая причина.

В единстве этих четырех самодетерминаций, согласно В. А. Петровскому, и проявляется свобода воли Я (Петровский, 2013, с. 43—54). Другими словами, Я (точнее, самость) предстает самодостаточной сущностью, наделенной творящей свободой воли. О нем можно говорить в 3-м лице, обосновывая, на первый взгляд, сугубо индетерминистский подход к пониманию свободы воли.

Однако, и это во-вторых, оказывается важным именно объективирование Я, необходимое для разработки предлагаемой В. А. Петровским модели Я как системы, состоящей из трех компонентов. За основу модели взята модифицированная Э. Берном (Берн, 2009; Берн, 2016) фрейдовская структура психики личности, состоящая из:

- Родителя (Супер-эго, Сверх-Я) — как фактора социально-культурных норм;
- Взрослого (Эго, Я) — как фактора реальности;
- Ребенка (Дитя) (Ид, Оно) — как фактора желаний, прежде всего — стремления к удовольствию.

Поведение в этом случае определяется взаимодействием (транзакциями, коммуникацией между этими факторами. Такое взаимодействие поддается математическому моделированию с распределением весов за каждым фактором, что позволяет строить математические модели мультипликативной мотивации выбора¹, интерпретировать их на конкретных кейсах, предлагать методики. Впрочем, как сама модель, так и аналитики, методики и рекомендации, по сути дела, являются нарративами. Собственно, и психоаналитические практики, включая практики транзакционистского анализа, доказали свою эвристичность и эффективность именно как практики логотерапии (интерпретации, объяснения), позволяющие личности в кризисной ситуации снять порождающую стресс неопределенность, выработать какую-то стратегию по-

¹ Более того, трехчленная модель психики вполне поддается интерпретации в духе нормативно-ценностного синтеза ценностной оценки (Оно), знания реального (Эго) и нормы, правила реализации (Супер-эго), а также рационализма «техне» и концепта эффективности. Это позволяет говорить о нащупывании некоего инварианта рационализаций описания самости как фактора поступка и поведения.

ведения. Поэтому, в принципе, такое моделирование вполне вписывается в данную ранее тем же Д. Хенрихом трактовку свободы воли как нарративную практику расширения и продления горизонта жизненного планирования с сохранением самости. Во всех этих случаях личности предлагается некая внешняя рецептура, основанная на понимании ее психики как объективного алгоритма.

Еще более продвигается в преодолении разрыва двух радикальных подходов предложенная В. А. Петровским модель семи пространств существования личности, расширяющая применения Я; три пространства «во мне» («у меня», «при мне», «со мной»), три пространства «вне меня» («у меня», «от меня», «из-за меня») и пространство «между нами» (Петровский, 2013, с. 284).

Автор успешно применяет и развивает формальные модели рефлексии, предложенные В. А. Лефевром, а также Т. А. Таран (Лефевр, 2004; Лефевр, 2003; Таран, 2000), что позволяет строить эвристичные формальные модели неформальных отношений, сопричастности и сопереживаний. И хотя «нет никого на земле, кто бы знал доподлинно, *что* он есть для других», наше собственное бытие в другом и для другого, так же как и он для себя и для нас, частично открываются нам в сознании (Петровский, 2013, с. 457). И эта способность к рефлексии сознания — фактически не что иное, как его сущность — позволяет моделировать оба плана самости. И не только нашей. Правда, *частично*. Но человек — изначально существо частичное, незамкнутое. Поэтому предлагаемое В. А. Петровским понимание самости личности как *causa sui* в процессе развертывания данного понимания раскрывает сложность этой самодостаточности как частичности и разомкнутости.

Возможность конструктивной интеграции способов анализа сознания в 1-м и 3-лице дает аппарат глубокой семиотики (*deep semiotics*) (Тульчинский, 2019). Если традиционная семиотика (семиология), включая социальную семиотику (Ю. М. Лотман, Р. Халидей, Г. Кресс и др.), говоря о символической практике осмыслении и смыслообразовании в знаковых системах, учитывает в качестве факторов роль социальных институтов (норм, ценностей), то в «глубокой семиотике» учитывается роль личности как источника, главного средства и результата этих процессов¹. При этом артефакты культуры, искусства, практики чтения, музыки, пения и другие передают не только социально-культурные коды, но и оценочно выраженные эмоции, переживания.

В этом плане раскрывается роль таких социально-культурных технологий, как индустрии эмоций, не просто и не только развлечений. Классическая музыка, театр, кино, музеи и выставки создают ситуации переживаний иного опыта, сопереживаний другим людям, своего места среди других.

¹ Именно из культурологии, сформировавшейся под влиянием социальной семиотики, и пришло оксюморонное выражение «диалог культур». Культуры в диалог не вступают. Каждая культура нормативна и самодостаточна. В диалог могут вступать носители культур — люди, как существа недостаточные и нуждающиеся в обменах и коммуникации.

Показательна в этом контексте проблема авторства. Так, в теоретической поэтике давно ведутся дискуссии на тему: в чем природа авторства; кто или что это? Существует ли автор, и если и существует, то в каком качестве: создателя текста, или фигуры речи, или атрибута текста? Наконец, распознаваем ли автор в результате анализа текста¹?

В свое время Г. О. Винокур решал проблему авторства текста как «факт личной биографии» конкретной личности. Текст рассматривался им как поступок. И как сам текст, так и биография создавшей его личности становятся фактом (если не артефактом) конкретной культуры, в котором стилистические приемы и формы одновременно характеризуют стиль жизни автора (Винокур, 1927). Практически одновременно Виноградов предложил «стилистическую» трактовку, в которой авторское Я — не личность и даже не имя, а местоимение, за которым «можно скрыть что угодно, вплоть до образа автора» (Виноградов, 1926). Художник вправе свободно на протяжении одного художественного произведения менять эти образы, как стилистические маски, пользуясь различными приемами конкретного вида искусства. Обобщая эти позиции, Ю. Н. Тынянов отмечал, что при чтении текста (особенно — поэтического) всегда невольно представляется определенная личность, ее эмоциональный настрой, позиция. В результате возникает феномен «литературной личности»: например, Александр Блок — «не живой, не "биографический" Блок, а совсем другого порядка, другого плана, стиховой Блок» (Тынянов, 1977, с. 170). В этом случае акцент переносится на рецепцию текста. И уже в наши дни «говорящим лицом» рассматривается само произведение — «говорящая книга» (Гаспаров, 2001, с. 142). Получается, что в контексте истории культуры произведения создают своих авторов, а не наоборот. Автор становится реализацией некой тестовой стратегии, распознаваемой реципиентом (читателем, слушателем, зрителем). В определенном плане он даже перестает означаться именем собственным, которое становится именем нарицательным (Терц, 2006). Это означает не «смерть автора», как провозгласили постструктуралисты, а наоборот — признание его «бессмертия» применительно к конкретной культуре и ее артефактам.

Наверное, наиболее радикально эту позицию выразил М. М. Бахтин, согласно которому автор оказывается «демиургом», раздавшим все свое богатство им же порожденным персонажам, включая различные авторские образы и маски, и реализовавшим, в конечном счете, полифонию их голосов (Бахтин, 1979, с. 297—335).

Так или иначе, но автор в любой его трактовке (от «биографической личности» и лирического героя до текстовой стратегии и языковой полифонии) предстает механизмом порождения, восприятия и понимания смысла артефакта.

Иногда проблему авторства связывают с псевдонимами, притворством и прочим самозванством. Мы еще вернемся к этим темам, а пока стоит отметить, что проблема авторства — не проблема фейка, хотя и пересекается с нею...

¹ Современный обзор подходов см.: (Золян, 2017а).

Автор может перенять стиль письма (не только в литературе, но и в живописи, музыке, в любом творчестве), может заимствовать стиль, может создать автора-рассказчика (как это делал Ф. Ницше, а в наши дни практикуют М. Эпштейн, Р. Арбитман), в конце концов, он создает себя — как автора. М. Бахтин прав. Он решал вопрос, исходя из религиозно основанной метафизики бытия и существования — как метафизик-персонолог, вынужденный заниматься этим на материале филологии.

Все остальное поиски автора — суть правовая проблема собственности — конвенциональная и институционально заданная культурным контекстом. Недаром Л. Толстой так не любил авторство и собственность.

Рассмотренная выше нарративная модель сознания позволяет достичь на данный момент, пожалуй, наибольшую степень междисциплинарного обобщения, столь важного для философского анализа поступка. Здесь взаимодействуют друг друга (или, как говорят иногда, «конвергируют» друг в друга) исследования психологов, нейрофизиологов, историков, лингвистов, филологов, культурологов, политологов. С помощью наррации и нарративных практик уточняются и конкретизируются роли языка, коммуникации, культуры в формировании вменяемого актора поступка. В этой же парадигме раскрываются некоторые перспективы антропогенеза и техногенной цифровой эволюции.

Описания и объяснения в ней делаются преимущественно в 3-м лице, с позиций внешнего наблюдения. Д. Деннет — бихевиорист, переинтерпретировавший феноменологию, нашедший нарративный мост между феноменологией и бихевиоризмом. Но, как уже говорилось, этот мост — неоднозначная конструкция. Он позволяет сохранить дисциплинарность каждому берегу, им соединяемому. И хотя даже сам этот мост сделан из гуманитарных блоков наррации, в контексте цифровой медиализации перспективы конвергенции самости в 1-м и 3-м лице неоднозначны. Нужно ли кому-то, где-то и когда-то самость в 1-м лице?

По мнению автора концепции и технологии «социальной физики», ориентированной на формирование «потоков идей» и поведения с использованием Больших Данных и «подталкивания», социальное обучение — реализуется прежде всего как подражание сверстникам и повторы такого подражания. Сама технология социальной физики имеет дело со следами, оставляемыми человеком в данных, сопровождающих его потребительское поведение, отношения с работодателями, органами власти. Повторы этих следов с большой вероятностью свидетельствуют о стереотипах поведения личности, ее идентичности, а значит, косвенно — о ее стремлениях, намерениях, других компонентах мотивации (Пентленд, 2018, с. 161, 233.). Поэтому и маркетинг, и политические технологии все больше уходят в социальные сети.

Согласно нобелевскому лауреату Д. Канеману, одному из основоположников поведенческой экономики, в которой объединены экономика и когнитивистика, у человека есть две системы мышления: «быстрая», более древняя, основанная на опыте и ассоциациях, и «медленная», которая базируется на

внимательности, следовании правилам, рассуждении (Kahneman, 2013). Их различение обусловлено скоростью перехода субъекта из внутреннего субъективно-мотивационного плана осмысления ситуации к внешним объективным действиям. Если во втором случае этот переход опосредован некой наррацией, ее прослеживанием, то в первом речь идет о перформативной реакции. Собственно, именно на «быстрое» мышление, выступающее по сути своей проявлением геймерского сознания, геймерской реакции на стимулирующие факторы, «новой животности», и ориентируется социальная физика и прочие подобные технологии. От личности не требуется проявление самосознания, сознательный самоконтроль над своей самостью, собой в 1-м лице. От него требуется автоматизм, «самость», о которой он может судить только в 3-м лице.

Важные изменения в социально-культурных практиках наррации памяти происходят в связи с развитием новых медиа, технологий, позволяющих программировать, модифицировать не только тексты, но и изображения. Это сочетается с массовым характером стремления объективировать, экстернализировать проявления индивидуального сознания, переживания, впечатления в виде не только текстовых реплик, но и фотографий, видео, создавать с их помощью в сети дополнительные «спецэффекты». В результате частное стало публичным, уникальное — доступным, воспроизводимым другими, пополняющим социально-культурную базу памяти.

Эти процессы удивительно напоминают современное понимание «сознательных процессов», о которых речь шла ранее. А по мнению Д. Лакофа, «мышление опирается по крайней мере на несколько... почти автоматических "образных" процессов: наложение образов, их сканирование и фокусировка на каких-то фрагментах» (Lakoff, 1989, p. 149). Если индивидуальное сознание формируется и развивается посредством фиксации нарративных «набросков» в ответ на «пробы» среды и объединения их в связные «истории», то и культура развивается как накопление базы данных образов и увязывание и переформатирование ее компонентов во все более многообразные нарративы. В этом плане Д. Лакоф прав — культура, виды искусства подобны мозгу.

Однако современные возможности фиксации, хранения, копирования, автоматической классификации, индексирования, имитации¹, компоновки данных, соединенных ссылками, системами поиска и доступа, меняют ситуацию радикально, формируя глобальную базу данных, в которую включены способы повествования. Благодаря этому программные средства, реализующие такие приемы, становятся аналогом инструментов художника или скульптора:

¹ Например: фотореалистичные анимации, редактирование сцен и отдельных кадров, совмещение нескольких изобразительных рядов, реализованные в «Форесте Гампе», парфёновских выпусках «Намедни», «Октябрьской стачке» А. Горнона (наложившего друг на друга изобразительный ряд и музыку двух фильмов С. Эйзенштейна — «Стачка» и «Октябрь»).

любым изображением (от документа до копии шедевра) современный профессионал может оперировать как угодно (Манович, 2018, с. 342—389). Теленовости, кино в постпродакшне превратились в разновидность анимации, производство «вторичных» артефактов и фейков. Универсальным жанром (если не видом искусства и культурной практики) стал музыкальный видеоклип, построенный практически на одних только спецэффектах с использованием материалов (изображений, звука, текстов) из самых разных источников.

При этом сама наррация нивелируется до трансляции фрагментов базы данных. Творчество, поиск нового сводится к перекомпоновке и фрактализации прошлого опыта. Собственно, именно так и существует современное искусство, в котором утрачен образ будущего. Сплошные римейки, сиквелы, приквелы, пародии, демотиваторы, «старые песни о главном» и т. п. Даже место научной фантастики заняло фэнтези с его средневековой стилистикой. Можно, конечно, сказать, что современное общество не просто утратило образ будущего, а боится этого будущего как перспективы утраты относительно благополучного настоящего. Неспроста на первый план вышли аларм и хорроризация. Этому активно способствует сам формат формирования и трансляции современной культуры. А как известно — *message is media*.

В этом плане искусство, как всегда, опережая обыденность, давно осваивает фронтир. Уже Л. Стерн, Д. Джойс, М. Пруст успешно использовали практики «синхронической наррации». П. Гринуэй в свое время упрекал кино в отставании от литературы, критикуя его за стандартный формат линейной логики в рамках одной истории, рассказываемой хронологически. При этом сам он в кинофильмах «Книги Просперо» и «Контракт рисовальщика» не формировал никакой сюжетной последовательности, а в своих инсталляциях «100 предметов, представляющих мир» и «Лестница: Мюнхен» откровенно выбирал за основу «наррации» каталогизацию и числовую структуру. Справедливости ради стоит отметить, что любой режиссер и монтажер формируют к продакшну фильм, монтируя фрагменты, снятые в разное время (в силу обычно непростого графика съемок).

А еще раньше, на заре становления киноэстетики, Д. Вертов давал яркие примеры доминирования «данных» над наррацией в структуре фильма как движения через базу данных отснятого и каталогизированного материала¹. Смысловой контент становится результатом монтажа — стыковки «набросков» в сознании зрителя.

Тем самым в структуре фильма обнаруживаются три уровня: 1) история оператора, снимающего материал для фильма; 2) история режиссера, монтирующего фильм; 3) история аудитории фильма — зрителей, критиков, искус-

¹ Собственно, на этом принципе (повтор череды ограниченного количества изображений) были построены прообразы кинематографа: зоотроп, фонскоп, тахископ, кинетоскоп.

ствоведов (точнее — каждого из них в отдельности). Что буквально совпадает со смысловыми уровнями, порождаемыми в новых медиа: интерфейс — контент; веб-страница — HTML-код; программа — язык ассемблера. А также... с упоминавшимися тремя уровнями научной нарратии. При этом, как и в позитивистски ориентированной науке, в современном искусстве (как и в маркетинге, в политической пропаганде) обнаруживается редукция к уровню фактологии — базам данных и различным техническим способам их презентации (выражения). У того же Д. Вертова («Киноглаз», «Человек с киноаппаратом») «сырые» кадры сменяются отредактированными, демонстрируя вакханалию киноязыка — технических возможностей кинематографа, превращая нарратив в каталог этих возможностей.

Если в середине XX века Р. Якобсон свел весь арсенал риторических фигур к тропам метафоры и метонимии, то система гиперссылок в новых медиа строится только на метонимии. Сам формат нарратии фактически утратил темпоральность, став плоским, всё уравнивающим гипертекстом, в котором «опосредованные передвижения в виртуальном пространстве игр вроде *Myst* и *Doom* пришли на смену психологическим и когнитивным привычкам отслеживать сюжеты» (Манович, 2018, с. 116). Место сюжета (рассказа истории) все больше занимает «путешествие» по имеющейся (или предоставленной, или заданной алгоритмически) базе данных. Собственно, путешествие — смена образов и впечатлений при пространственном перемещении — древний нарратив: от античности («Илиада», «Одиссея») до «Приключений Мурзилки и его друзей» и роув-муви. Он всегда присутствовал и присутствует в детских сказках. В литературной классике (например, у И. С. Тургенева, Л. Н. Толстого, А. П. Платонова), в комиксах, кинофильмах (не только в боевиках, фэнтези, но и у А. Тарковского, С. Кубрика, Д. Лукаса), в компьютерных играх перемещение в пространстве, описания природы и ситуаций, сопутствующих перемещению, передаваемые от первого лица, способны нагнетать напряжение, саспенс сами по себе. Движение и даже его имитация — хорошо известная практика развлечений, интересных не только детям. Пилотирование и даже просто езда («рассекание») на автомобиле или самокате способны дать зарядку и позитивные эмоциональные переживания.

При этом герой таких приключений предстает не только и даже не столько как человек думающий, размышляющий, сколько как человек действия: его поступки понятны и самодостаточны, как и реакции на испытания. Сплатившаяся метафора как метонимия «путешествия по базе данных» уравнивает Одиссея, европейского фланера, американского рейнджера, путешественников-первооткрывателей и современного компьютерного пользователя-геймера. Только в отличие от предыдущих акторов, которые в своих путешествиях порождали и накапливали базу данных, геймер пользуется алгоритмами поиска данных в уже созданной базе. Задача — не в переживании и фиксации впечатлений («набросков») от «проб» как вызовов среды, а в том, чтобы найти нужные образы.

А если учесть тенденцию миниатюризации коммуникативных устройств и перспективу киборгизации, когда устройства виртуальной реальности, другие портативные гаджеты могут быть уменьшены до подключенных к сети чипов, вставленных в мозг или сетчатку глаза, то тотальный цифровой *on line* буквально отождествит презентацию артефакта и восприятие реальности, сетчатку и экран. Новые медиа не только превращают культуру в общедоступную базу данных, а личность — в навигатора по ней (правда, в навигатора, направляемого алгоритмами). Они делают интерфейс самой реальностью, источником событий, обращение с которым сводится к пользованию опциями.

В современном мире тотальной цифровизации, мире интернет-вещей и искусственного интеллекта эта картина довершается. Я в 1-м лице становится придатком к окружающим его предметам и системам, выбирающим опции, активирующие не им разработанные алгоритмы. И все, что от него требуется, это именно активации опций и знание — как правильно нажимать ту или иную опцию. Образование сводится к прохождению тестов, правильному анализу кейсов. Работа, личная жизнь тоже сводится к запуску «правильных» алгоритмов.

В традиционном обществе и даже обществе модерна человеческое бытие суть «бытие-под-взглядом» (о котором писали Ж.-П. Сартр, П. А. Флоренский) трансцендентной сущности, знающий обо мне все и оценивающей мои действия по внешним правилам. Это трансцендентная для меня сущность (Бог, моральный социум, с которым я себя отождествляю и который переживается как совесть) диагностирует мое поведение и мысли. В оцифрованном мире этот взгляд отчуждается от меня и материализуется в буквальный взгляд бесчисленных камер наблюдения, включая камеру на моем ноутбуке, отслеживание моей геолокации по смартфону и т. п. Создавая многочисленные удобства и обеспечивая безопасность, этот взгляд превращает мою жизнь буквально в «Шоу Трумана», из которого выйти все труднее.

6.2. Идентичность и события

Идентичность формирует у человека ощущение себя и имидж в социуме. При этом в условиях постмодерна человек не тождествен сам себе. Каждый раз новые условия внешней динамики и внутренние изменения человека, наступившие в результате определенных событий, заставляют пересматривать систему естественных и осознанных реакций. Предсказуемость и адекватность реакции личности на событийный ряд, на динамические изменения в обществе есть маркер сложившегося общества и сформированной личности, принадлежащей такому обществу. Поскольку идентичность как набор реакций не бывает тождественна сама себе, можно определить ее различие относительно реакций на эталонные или регулярно происходящие события. В этом смысле идентичность связана с коммуникационным пространством и его свой-

ствами, с одной стороны, и с процессами и процедурами идентификации — с другой (Костюшев, 2010). Во всех случаях процессы запускаются с помощью событийного ряда. «Индивиду приходится сталкиваться с граничными ситуациями, то есть с последними границами бытия — смертью, случаем, страданием, виной. Они могут пробудить в нем то, что мы называем экзистенцией, — действительное бытие самости» (Ясперс, 1997, с. 38).

Событие как маркер для истории, человека, сообщества

Событие — понятие, которое до сих пор не осмысленно в полном объеме. Возможно, этого не произойдет в ближайшее время, поэтому рассматривать событие можно через различные опыты человека. Человек воспринимает действительность как мозаику событий. Кому-то удастся сложить этот пазл в непротиворечивую мировоззренческую картину мира, для кого-то этот пазл всегда разомкнут в неизвестное.

События, выстроенные в прямые последовательности одно за другим, создают историю человечества. События могут выстраиваться как в прямой последовательности, так и в обратной. Кроме того, выстраивая события в определенной последовательности, можно передавать какие-то идеи и смыслы. Таким приемом часто пользуются авторы художественного текста и кинематографисты. Человеку свойственна внутренняя интенционность. Одни события он воспринимает и принимает, может вспоминать их по мере необходимости. Другие события неинтересны или болезненны прожектору внутреннего взора (Гуссерль, 2001). Есть события, которые человек хотел бы забыть, они его тревожат и мешают ему наслаждаться радостью бытия. Поэтому можно предположить, что отношения человека и различных событий в истории человечества, его сопричастность к тем или иным событиям помогают его внутренней самоидентификации, позволяют сориентировать его относительно его прошлого и будущего, определить его место в фрагментированном социуме. Кроме событийной самоидентификации существует и событийная идентификация субкультур. Отношение к событию, его оценка в общественном мнении социума определяет во многом аналитический профиль культуры, барьеры и потенциалы (Тульчинский, 2012) кросскультурного обмена, поэтому события — важный инструмент в конструировании будущих идентичностей, в выстраивании отношений *я — другой, я — группа, группа — группа, я — группа — цивилизация*. В этом смысле событие участвует в культурогенезе и во многом определяет его. Специальные события в этом процессе — не только маркер принадлежности к той или иной социальной группе, но и инструмент манипуляции в различных процессах (Герасимов, 2015), таких как: развлечение, воспитание, инкультурация, маркетинг, религия, брендинг, символическая политика (Герасимов, 2017) и т. д.

Термином «событие» пользуются все науки: точные, гуманитарные, естественные. Все современные знания и все современные наррации прирастают событиями. Термин «событие» используется и в сугубо теоретических исследова-

дованиях, и в прикладных практиках организации мероприятий. Поэтому данный термин нуждается в уточнении с точки зрения персональной и групповой идентичности. Что такое событие?

Действительность (бытие) составляет трехмерное картезианское пространство, опирающееся на ортонормированный базис идвигающееся в темпоральном потоке. Движение наблюдателя по всем осям непрерывно и неравномерно и образует «складки» — события. Событие — процесс изменения состояния системы хотя бы по одному из возможных критериев. События — непрерывные изменения в действительности состояний континуума, каждое из которых есть результат событий предыдущих и причина совершения событий последующих. При этом каждое событие сингулярно. Цепочка темпорально связанных событий создает бытие — как точки, связанные геометрически, создают линию.

События могут развиваться непредсказуемо для наблюдателя, но в соответствии с некоторым законом возникновения событий; при этом событийность события в том, что человеку не дано предугадать наступление всех или части событий. Но человеку дана возможность раскрыть или понять событие «задним» числом, после того, как оно состоялось. В случае, когда событие планируемо, создаваемо и управляемо человеком, человек — создатель события может формально говорить о факте события, при этом для него событийность отсутствует — ввиду отсутствия предикации «внезапность».

События могут быть частью других событий, при этом предельное родовое событие — акт Творения, или «Большой взрыв», имеющий начало и конец. Эта версия допускает точки вероятностного деления события, образования параллельных событийных веток, сложение и вычитание событий, разворачивание событий в направлении, противоположном течению времени. Такая концепция дает возможность моделирования событий в различных реальностях, создания моделей и симулякров событий и реальностей, сплитов реальностей с различными свойствами.

Событие может быть трансцендентальным, но оно всегда является трансгрессией, выходом за пределы предыдущего состояния, его изменением. Эта трактовка в сочетании с предыдущей позволяет создавать таксономию событий, вводить понятие «событие» в любые человеческие практики, во все науки, выстраивать родовидовые отношения, классифицировать событийные предикаты, создавать событийную онтологию.

Существуют концепции в детерминистском тренде, в которых человек может быть выведен за скобки некоторых событий и в состоянии наблюдать только синтетические события — результат суммы, если мы рассматриваем причину и следствие как скалярную величину, и равнодействующей, если речь идет о векторах более мелких (непостижимых) событий. При этом существуют и более крупные события, которые человек не в состоянии понять ввиду ограниченности восприятия. В этом смысле человек находится между макро- и минисобытиями, которые он не постигает совсем или не постигает пока — в зависимости от общей мировоззренческой концепции.

Событие субъективно и зависит от наблюдателя. В отсутствие наблюдателя события нет. Наблюдатель фиксирует событие непосредственно, через присутствие и участие; или опосредованно, через текст, видео, аудио, социальную семиотику, приборы, тесты и т. д. Событие может существовать для одного наблюдателя и одновременно не существовать для другого. Событие темпорально и зависит от скорости восприятия наблюдателя. Для одних наблюдателей процесс может быть внезапным и отнесенным к событию, для других — нет. Событие может быть различным по степени реакции наблюдателя: от незначительных изменений до кризиса, революции, катастрофы и т. д.

Современное цифровое информационное общество связано с событиями, незаметными наблюдателю, но регистрируемыми им через интерфейсы счетных устройств. В этом смысле событие — работа триггеров в процессорах счетных устройств, которая происходит постоянно в неисчислимом количестве. В информационном обществе событие и бытие можно представить в терминах булевой алгебры квазибесконечным набором единиц и нулей, с помощью которых описываются многие процессы разного масштаба современной действительности.

Событие измеряемо, классифицируемо, моделируемо. В этом смысле его можно использовать в инвент-анализе и при исследовании динамической событийной онтологии (Герасимов, Тульчинский, 2018).

Необходимо отметить физические границы события. Событие представляет собой разновидность информации. Оно не существует без материального носителя. В этом смысле нет «бестелесных событий» Ж. Делеза; событие не может быть абстрактной и невоплощенной ни во что сущностью. Событие всегда предполагает наличие материальной репрезентации: знак, электромагнитная волна, поток частиц, величина намагниченности, перепад давления, спин электрона и т. д. На события распространяются ограничения физического мира с его законами и ресурсами. Об этом пишут Ральф Ландауэр (Landauer, 1996) П. У. Бриджмен (Bridgman, 1934). Это позволяет оперировать событиями с использованием конкретного материального бытия человека.

Персональная событийная идентичность

Первое событие, которое необходимо человеку для запуска всех остальных событий, — рождение. Этому событию общество придает особенную значимость, начинает отсчет нового времени, даже новой эры. Событие рождения напрямую относит человека к определенному окружению. Маугли, например, считал себя членом волчьей стаи. Сюжет, безусловно, выдуманный, но в нем есть интересное наблюдение. Среда, в которой человек родился и инкультурировался, навсегда оставляет отпечаток в идентификации. И когда в дальнейшем приходится расширять или изменять свою идентификацию, базовая идентификация остается неизменной и основой. Механизм идентификации как отождествление или дифференцирование себя относительно элементов внешнего мира заложено у человека с помощью врожденных ин-

стинктов. Рассмотрим алгоритм такого инстинкта. В мышлении человека существует запрос на получение информации, любопытство. Когда в поле органов чувств человека происходит изменение параметров среды, которое он в состоянии зарегистрировать как событие, рецепторы передают этот сигнал в мозг, где событие рассматривается как приятное или неприятное. В первом случае наступает ожидание повтора события с положительной эмоцией, во втором — с эмоцией отрицательной. Иной оценки в первичной реакции нет. В случае наблюдения следующего события происходит сравнение наступившего события с событием предыдущим. В результате большого количества опытов формируется стремление человека к определенным ситуациям, в которых вероятно наступление приятного опыта и избегание обратных ситуаций. Прохождение через определенные последовательности таких опытов позволяют человеку идентифицировать себя с другими такими же членами общества, имеющими схожие предпочтения в стремлении получить удовольствие или избежать страданий. Формирование подобного алгоритма ограничено возможностями выбора. Как в анекдоте про слона: «съесть то он может, но кто же ему столько даст?» Человек предпочитает из двух вариантов наилучший, но при этом он избегает избыточных экспериментов с неизвестным окончанием. Если предложить ему выбор между известным злом и неизвестностью, наиболее вероятный выбор падет на известное зло.

В процессе инкультурации человека у него формируется событийный ряд — автобиография, в которой он излагает события своей истории жизни избирательно. Осознанно или подсознательно он фокусируется на одних событиях и умалчивает о других — в зависимости от того, как человек представляет себе набор событий в жизни у эталонных представителей той группы, с которой он бы хотел объединиться. Предполагая оценку своих событий читателями, он не только собирает событийный ряд, достойный поощрения, но и моделирует систему оценки читающего; человек старается быть понятным и приятным своему желаемому окружению. Прежде всего человек хочет синхронизироваться с группой по реакции на прошедшие события. Общество же, в свою очередь, ожидает от своего члена предсказуемой синхронности и тождественности в реакциях на события, в участии в событиях, которые входят в ядро ценностно-нормативной системы социума (Тульчинский, 2018). Таким образом, персональная идентификация человека при вхождении его в новое общество находилась между автобиографией и характеристикой предыдущего общества. Такие модели были распространены в практиках деловой коммуникации довольно широко: рекомендательные письма, отзывы, характеристики с предыдущего места работы, которые сообщали о желаемых и реальных качествах, об имидже и репутации новобранца.

В результате формирования личности событие становится маркером поведенческого паттерна человека. С одной стороны, человек знает, как поведет себя группа по отношению к событию, и синхронность в поступках и эмоциональной реакции находится в основании его идентичности. С другой сторо-

ны, сообщество склонно абсорбировать тех, кто разделяет конвенционально-рефлексивную оценку коллектива. Это придает социуму ощущение «правильности», служит источником самовозбуждения и оправдания целей и средств их достижения. В случае, когда событие не может быть однозначно оценено всеми участниками группы, происходит опасное для единства группы разделение и противопоставление. Для объединения социума во всех культурах практикуют регулярные антропогенные, специальные события, в которых корректируются и обновляются коллективные оценки и нормы. К таким специальным событиям, формирующим идентичность социума, группы, народа, являются обряды, ритуалы, праздники. На них проходит аналоговое обучение социальных новобранцев, выстраиваются стратегические и тактические паттерны относительно всех сфер деятельности сообщества: социально-культурной, политической, деловой, научной и т. д.

Голод по идентичности

Человек и группа испытывают голод по идентичности. Это условие — ключевое в процесс ее обретения. Получение идентичности лишает свободы выбора и ответственности. Если я идентифицирую себя с определенной партией — мне предписывается голосовать за лидера, быть лояльным к ее идеям. Идентификация с группой подталкивает удовлетворять простые инстинкты: самовозбуждаться друг от друга и троллить тех, кто не входит в группу. Наличие идентичности предписывает следовать правилам, которые придумывают другие. Человек, совершая выбор, делает самую сложную в жизни работу — моделирует последующие события в условиях ограниченных ресурсов: интеллектуальных, информационных, временных и т. д. Риск за неверное решение полностью ложится на того, кто принимает решение. Идентифицируя с себя с каким-либо социумом, стратой, знаком Зодиака, психотипом, человек страхует себя от события неверного выбора. «Я как все». Такое алиби-в-бытии есть желанный приз, позволяющий экономить энергию и ресурсы. С точки зрения группы алиби-в-бытии свойственны и группам. Делегируя свое право на принятие решения коллективу, я получаю защиту. «Все как все» — удобная формула не только ухода от ответственности, но и совершения событий-преступлений. «Все бежали, и я побежал», — говорит и оправдывается Василий Алибабаевич в комедии Г. Данелии «Джентльмены удачи». Таким образом, человек набирает себе инструкции по поведению в любой ситуации. Разновидность голода — желание признания своего поступка-события в желаемой среде. Поклонники ради прекрасной дамы совершают определенные нетривиальные подвиги. Дон Кихоту жизненно необходима «дама сердца» как источник и судья его поступкам. Воины, поднимавшиеся в смертельные атаки, просили считать их коммунистами. Такая же проблема отнесения себя к тем, кто имеет право, и тем, кто права не имеет, мучила Родиона Раскольникова и подвигла его на событие-убийство.

С момента рождения запускается постоянный процесс событийной идентификации человека в изменяющемся мире. Вся судьба человека, его биография — перечисление событий из жизни. Никого не интересует внесобытийное существование человека. Памятные сувениры, поздравления, фотографии и награды — все к событию.

Встреча с животным позволяет идентифицировать себя как не-животное. Происходит и гендерная, этническая, национальная, территориальная идентификация. Наблюдение и переживание события определяют внутренний компас человека, его желаемую идентификацию, например в религии или профессии.

Событийная идентичность группы

Событийный ряд формирует идентичность группы так же, как биография определяет человека. «Ввиду огромной плотности информационного потока человек теряет способность к критической ориентации в нем, он оказывается неспособным четко зафиксировать свою позицию по отношению к различным ценностным системам, а следовательно, не может зафиксировать самоидентичность своего сознания и себя как личности» (Костина, 2009).

Манипуляция с историческими фактами, символами и памятью болезненно переживается социумом в связи с необходимостью переидентифицироваться в новых условиях. Во время информационной турбулентности, информационных войн человеку и группе приходится быть в постоянном процессе трансформации идентичности.

Событие, запускающее социально-культурные процессы, в которых невозможно сохранять предыдущую идентичность, называется кризисом идентичности (Эриксон, 1996). Во времена перемен «можно говорить о диалектике природы и общества. Эта диалектика задана условиями человеческого существования и вновь проявляется в каждом человеческом индивиду. Он развивается, конечно, в уже структурированной социально-исторической ситуации. Это диалектика, которая приходит вместе с самыми первыми фазами социализации и продолжает развиваться на протяжении всего существования индивида в обществе, диалектика всякого человеческого животного и его социально-исторической ситуации. Внешне она предстает как отношение между индивидуальным животным и социальным миром. Внутренне это диалектика индивидуального биологического субстрата и социально произведенной идентичности» (Бергер, 1995, с. 291). Для выстраивания новых связей необходимо создать новые идентичности, необходимо самому себе рассказать непротиворечивую картину мира, создать нарратив (Герасимов, 2019). События не только придают особенность и идентификацию группе, но и являются ее символами, предметом гордости, источником обрядов и ритуалов. Наличие повторяющихся специальных событий формирует у членов группы поведенческий паттерн принятия решения. В современной практике использование

событийных символов и атрибутов широко используется в корпоративной культуре, политике, в армии и спорте. Современная антропо-социо-техно-реальность информационного общества и порожденные ею практики, генерирующие сплит реальности (Герасимов, 2020), создали ситуацию неполной групповой идентичности. Предыдущие социальные формации разделяли субкультуры по принципу «кто не с нами, тот против нас».

Современный мир постпостмодерна активно размывает границы норм и ценностей, переключая внимание от оценки события к оценке его переживания, от результата к процессу, от готового творческого произведения к процессу его сотворения. В этом пространстве субкультурная группа может обозначать ценностное ядро и не регламентировать периферию. Таким образом, современная субкультурная группа в условиях отсутствия акцентуализированных целей создает модель динамическую, трансформационную, изменяющую нормативно-ценностные маркеры: в целях сохранения группы идеологическое ядро выстраивается под текущие цели и задачи.

Социальная группа уже не может навязывать индивидууму определенные роли и принуждать к следованию за своей идеологией. Но еще совсем недавно группа могла принудить своих членов к насилию, убийству или самоубийству, популяризируя понятия чести, совести и правды применительно к решению ситуативных задач. Неизменными остаются формы событийного взаимодействия. Формирование гомогенного множества из разрозненных индивидов на основе корпоративной идентичности видно на примере «Дней здоровья», которые проводились на предприятиях Советского Союза (в современной культуре они трансформировались в тимбилдинги и корпоративы). Идея объединения коллектива для решения задач осталась, но политическая идеология сменилась на маркетинговую. Что касается народных гуляний и массовых праздников, то традиция наполнять такие события политическим и идеологическим контентом становится не востребованной из-за турбулентности информационного пространства, недоверия к СМИ, информационных войн, агрессивной рекламы и других попыток манипуляции массовым сознанием (Gerasimov, 2016).

Идентичность и позиционирование через призму события

Идея позиционировать человека в рыночной среде сформировалась во второй половине XX века в западной культуре и получила популярность усилиями таких маркетологов, как Эл Райс, Джек Траут, Дэвид Огилви и многих других. В основе концепта позиционирования — возможность и обязанность принадлежности к определенному социальному слою. К примеру, если покупатель принадлежит к субкультуре врачей, то его маркетинговое бытие должно быть «упаковано» в определенную покупательскую позицию. Он обязан покупать продукты и вещи в магазинах определенного уровня. Его дети должны ходить в детский сад определенной степени элитности, а свой

досуг он обязан проводить в ресторанах и барах установленной ценовой категории. После маркировки человека групповой идентичностью его жизнь полностью регламентировалась в вопросах траты денег. Этот механизм опирался на выстроенное общественное (субкультурное) мнение. Если покупатель «обязан» ездить на «мерседесе», а он решил сэкономить и купить «опель», то на нем сразу заострялось общественное внимание: человек экономит, все ли у него в порядке с работой, надежный ли он член социума? И наоборот: если регламентом позиционирования врачу положено иметь квартиру в районе среднего класса, а у него особняк в несколько этажей в центре города, то сразу возникают вопросы: надежный ли это человек, хороший ли он сосед, не преступник ли он?

Идея маркетингового позиционирования была разрушена представителями творческого истеблишмента. Знаменитые режиссеры, актеры, продюсеры, художники, композиторы восстали против «упаковывания» их свободной воли в рамки позиционирования. Профессиональный конфликт между маркетологами и элитами выиграла элита. Они стали использовать винтажные старинные вещи, покупать ретроавтомобили, в моду вошла одежда с признаками износа, этническими элементами. Естественным образом такие лидеры мнений «испортили» концепт позиционирования, и он фактически растворился в следующем концепте — брендинге. Брендинг как манипуляционная технология рассчитан на рефлекторное предпочтение брендируемого товара небрендируемому. Событие покупки в брендинге разделяет желаемую идентичность с действительной. Например, в молодежной среде, статус до покупки iPhone и после различается достаточно существенно, определяет самооценку, коммуникационные возможности по входу в новую компанию, сексуальную привлекательность владельца (по его мнению) и т. д. Стремление к переходу в высшую «касту» заставляет человека жертвовать сном, здоровьем, рисковать жизнью, комфортом. Событие перехода в компанию друзей бренда подробно исследовали маркетологи XXI века (Стратегический маркетинг, 2017). Событие такого рода представляет взаимный интерес брендообладателя и новобранца бренда. Предприятие — владелец бренда получает бесплатный «указатель» в социальной среде на бренд, его местоположение, особенности владения, престиж, преимущества нахождения в особой элитной группе фанатов бренда. На фоне общего недоверия к рекламе, манипуляционных призывов медийных персонажей, политиков, спортсменов, представителей власти фанат бренда — позитивный источник информации о бренде, бесплатно отстаивающий его преимущества перед всеми другими небрендовыми товарами, услугами, идеями и т. д. Достаточно спросить фаната бренда, какой бренд лучше, и колеблющийся покупатель получит полный набор «непрофессиональной» и поэтому такой убедительной аргументации. Сам фанат бренда будет счастлив принадлежать к обществу его друзей даже в случае, если брендируемый товар ему недоступен: например, нет водительского удостоверения на право управлять автомобилем либо мотоциклом или нет денег на их

покупку. Нахождение в группе фанатов придает поклоннику бренда энергию, обновляет при каждом удобном случае-событии желание, придает смысл работе и зарабатыванию денег.

Человеческая идентичность событийна. Это свойство позволяет планировать социально-культурные процессы, регулировать их динамику, моделировать и генерировать социальную реальность, эффективно управлять социумом. Каждое событие, связанное с изменением социального статуса, изменяет среду обитания человека западной культуры и заставляет такого человека генерировать стандартные детерминированные цепочки событий-террасок, выдавать стандартные реакции на стандартные события. Подобная предсказуемость поведения востребована, дает обществу ощущение спокойствия, респектабельности и уверенности в завтрашнем дне.

6.3. Роль нарративов в формировании идентичности

Упомянутая выше концепция Д. Деннета, сформулированная в традициях аналитической философии, если и противостоит феноменологии, то в ее раннем выражении, лишь отчасти включая даже Э. Гуссерля. Дело в том, что эволюция интенциональной феноменологии проделала показательный путь от Ф. Brentano к Э. Гуссерлю и далее — к М. Хайдеггеру и Х.-Г. Гадамеру, придя к герменевтическому и семиотическому анализу не только культуры, но и сознания, методологически их совместив (Деррида, 2000), иногда дополняя психоанализом (в постструктурализме). Результат получился фактически тот же, что и в аналитической философии — выявление ключевой роли наррации как источника «неуловимой» сущности смысла.

Достоинство нарративного подхода в конкретизации роли коммуникации и языка, но не языка «вообще», а структурированного в сюжетные описания, то есть содержащие описания развития событий, факторы этого развития.

В свое время Л. С. Выготский, М. М. Бахтин подчеркивали роль письма и чтения как «внутреннего диалога», артикулирующего, инсталлирующего и интонирующего мышление. Эти идеи впрямую пересекаются с современными исследованиями и рекомендациями, подчеркивающими роль письма, чтения вслух и непосредственного живого общения в формировании, развитии и поддержании тонуса префронтальных зон лобных долей головного мозга, отвечающих за формирование памяти, а значит, и сознания (Черниговская, 2013).

Человечество в принципе было создано чтением, которое сегодня именуют глубоким, отделяя его от современного дигитального чтения. Исследовательница этих процессов М. Волф пишет:

Как показывает нейронаука, получение грамотности потребовало новую схему в мозгу наших предков более шести тысяч лет назад. Эта схема возникла из очень простого механизма декодирования базовой информации типа числа коз в стаде до сегодняшнего высокообразованного читающего мозга. Мои исследования показывают, как современный читающий мозг смог развить некоторые наши наи-

более важный интеллектуальные и эмоциональные процессы: усвоение знаний, мышление по аналогии, выводы, критический анализ и порождение инсайтов. Исследования, ведущиеся во многих частях мира, предупреждают, что каждый из этих базовых процессов «глубокого чтения» находится под угрозой, когда мы движемся в рамках дигитальных способов чтения¹.

Взрыв числа читателей и взрыв числа пользователей Интернета имеют разные последствия. Книга подняла уровень образования и науки, а Интернет, скорее всего, его опускает. В случае книги человек был читателем, поэтому в идеале (может быть, неправильном) автор мог расти, не обращая на него внимания. В случае Интернета человек сам стал писателем, чем не завывсил, а занизил планку.

Поэтому и фейки имеют своей причиной исчезновение того, что именуется критическим мышлением, которое создавалось так называемым глубоким чтением, свойственным для чтения бумажной книги. Полученный фейк остается живым и распространяется по той причине, что современный человек не в состоянии распознать его обманный характер. Ему не хочется прикладывать умственные усилия, ему легче согласиться, что перед ним правда.

В другой своей работе М. Волф пишет:

К счастью, мозг хорошо подготовлен к тому, чтобы изучать множество неестественных вещей из-за его базовой основы. Хорошо известные его базовые принципы, нейропластичность лежат в основе всего практически интересного в чтении — от формирования новых контуров путем соединения старых частей до повторного использования существующих нейронов, до добавления новых и более сложных частей к читательскому контуру со временем. Пластичность также лежит в основе того, что читающий мозг меняется и на него воздействуют основные факторы среды: что он читает, как он читает и как он формируется².

В последнее время уделяется много внимания такой разновидности нарративной практики, как рассказывание историй (storytelling) — изложение событий в той последовательности, в которой они произошли. При этом рассказчик, от лица которого излагается история, рассматривает это изложение как истинное. Обычно сторителлинг (storytelling) включает в себя не только описание, но и объяснение и оценку с элементами самооправдания (Andrews, 2009). Рассказываемые истории должны обладать специфическим качеством «рассказываемости» (tellability), складывающимся из занимательности сюжета, его понятности, но главное — интереса к истории со стороны слушателей, читателей, ее уместности для них (Ryan, 2005, p. 589).

¹ *Wolf M.* Skim reading is the new normal. The effect on society is profound. URL: www.theguardian.com/commentisfree/2018/aug/25/skim-reading-new-normal-maryanne-wolf (дата обращения: 18.11.2021).

² *Wolf M.* The science and poetry in learning (and teaching) to read. URL: www.kapppanonline.org/science-poetry-learning-teaching-reading-wolf/ (дата обращения: 18.11.2021).

Сторителлинг все шире используется в современном бизнесе. Речь идет, прежде всего, о маркетинге и рекламе. Потенциальному и реальному клиенту уже недостаточно информации о потребительских качествах товаров и услуг. Он больше доверяет рассказам таких же людей, как он сам, о том, как и почему эти товары и услуги помогли им в жизни, в работе или учебе. Не просто отзывы на сайте компании, а именно истории, рассказы о жизненных ситуациях, которые могут заинтересовать клиентов даже безотносительно товара, который иногда отходит на второй план. Поэтому сторителлинг широко используется в брендинге — как товарном, так и корпоративном, в формировании и продвижении брендов регионов и стран, участвуя тем самым в формировании идентичности жителей и граждан, в политическом брендинге и маркетинге.

Используется сторителлинг и в образовательной практике: рассказы преподавателя о реальных ситуациях, о том, как у него возник интерес к предмету, в каких проектах, разработках, исследованиях по этой тематике он лично участвовал, повышают уровень доверия и интереса обучающихся.

И с очевидностью подлинной стихией сторителлинга являются электронные социальные сети, дающие всем пользователям неисчерпаемые возможности рассказывать истории от своего лица.

Отдельного внимания заслуживает трансмедиаальный сторителлинг (Ryan, 2013), порождающий целые миры историй (storyworlds), примерами которых могут служить миры комиксов «Марвел», перешедшие в кино, а оттуда и в производство и потребление многих товарных линеек. Аналогичные примеры — вселенные Гарри Поттера, «Властелин колец», «Звездные войны» и т. п. Это позволяет строить смысловые картины мира, объединяющие широкий круг клиентов, зрителей, избирателей. Элементами трансмедиаального сторителлинга пользовался Р. Рейган в его программе «звездных войн» в противостоянии с «империей зла». Похоже, что примером трансмедиаального сторителлинга является и успех В. Зеленского и его партии «Слуга народа» на президентских выборах, достигнутый во многом благодаря паблицитному капиталу как самого бывшего шоумена, так и телесериала «Слуга народа», в котором он играл главную роль и сюжет которого практически буквально был повторен в реальном приходе В. Зеленского во власть, а название сериала дало название партии, получившей в результате выборов 2019 года полный контроль над украинским парламентом.

В этой связи при всем желании никак нельзя не отметить выдающийся вклад в практику наррации представлений сознания и самосознания психоанализа. И, собственно, именно с позиций нарративности и можно говорить о вкладе фрейдизма и неофрейдизма. Сам З. Фрейд и его ученики претендовали на статус аналитической философии как научной дисциплины. Однако выработанные в рамках этого учения концепции не удовлетворяют попперовскому критерию принципиальной возможности фальсификации психоаналитических утверждений. Они непроверяемы, поскольку не операционализируются и не поддаются измерениям — в той же степени, что и утверждения в мифологии.

Фрейдизм и является мифологией — что не означает его бесполезность. Роль любой мифологии в том, что ее нарративы претендуют на объяснения. Мифология имеет отношение к реальности в том плане, что она делает реальность реальностью, понятной человеку, для которого главное — снять неопределенность происходящего в мире и с ним самим. Научные термины («электрический ток», «поле тяготения», «сила», «напряжение», «струны», «электромагнитные волны», «шарм» элементарных частиц, и т. д.) изначально — образные метафоры, которые дают возможности операционализации терминами науки для их наблюдения и измерения. Никто не знает, что такое ток «на самом деле», но его можно включить, выключить и измерить. Метафоры, предложенные психоанализом: Я, Сверх-Я, Оно, эдипов комплекс, комплекс Электры, Эрос, Танатос, анима и т. д. — операционализации не поддаются, но нарративы с их использованием обладают объясняющей силой.

Именно в логотерапии, дискурсивной практике общения с пациентом и заключается практическое значение психоанализа. И неспроста столь значимой для пациента оказывается личность психоаналитика. Феномены «переноса», «идентичности», сложных отношений психоаналитика и пациента — следствия его роли как автора нарративов, объясняющих переживания пациента, структурирующих их в связные, осмысленные, достаточно рационально выстроенные истории.

Нарративный подход не использует противопоставление феноменологии потока сознания и бихевиоризма. Но преодолевает ли он разрыв между самостью в 1-м и 3-м лицах? Вряд ли. Он устанавливает между ними мост, сохраняя возможности гуманитарных дисциплинарных подходов и их социально-культурных институциональных применений (в праве, образовании, религии, политике, искусствоведении). И мост этот достаточно прочный — в том плане, что по нему могут пройти «танки» цифровых моделей и алгоритмов.

Культура как социальная наррация содержания памяти

Действительно, культура, как уже отмечалось, является системой порождения, хранения и трансляции социального опыта. Механизмом фиксации и трансляции этого опыта выступает коммуникация, и прежде всего язык — главное средство общения и взаимопонимания людей. Язык оказывается как бы путеводителем по миру культуры, миру ее нормативно-ценностных систем. Без знания соответствующего языка человек не может войти ни в одну культуру: национальную, профессиональную, возрастную. То, на каком языке говорит (и думает) человек, — точный признак принадлежности его той или иной культуре. Язык как средство общения, коммуникации способствует объединению носителей культуры, отделяет от нее людей, данным языком не владеющих. Здесь имеется в виду не только национальный язык. Научный язык, профессиональный жаргон, блатная «феня», молодежный сленг — все они достаточно четко выделяют их носителей в обособленные группы, позволяя в любой компании легко узнавать «своих».

Средства языковой коммуникации, развиваясь, играют решающую роль в развитии цивилизации. Достаточно в этой связи вспомнить тот цивилизационный скачок, который был связан с возникновением письменности. Человечество получило новые широчайшие возможности хранения и передачи своего опыта — не только с помощью традиции, фольклора, устного общения, но и с помощью письменных свидетельств, рецептов, документов и прочих текстов. Человечество получило писаную историю. Возник новый вид художественного творчества — литература. Изобретение же печати позволило тиражировать тексты, что привело к революции в социальной коммуникации. В настоящее время благодаря радио, телевидению, компьютеризации, бурному развитию информационных технологий мы переживаем новый виток в развитии цивилизации, ведущий к формированию общечеловеческой культуры.

И во всех своих ипостасях язык служит закреплению памяти с помощью соответствующих практик наррации. Лауреат Нобелевской премии А. Акерлоф выделяет несколько характеристик нарративов (Akerlof, Snower, 2016):

— нарративы дают нам возможность иметь концептуальное понимание внутренней и внешней среды, предоставляя простые ментальные модели причинно-следственных переходов;

— нарративы фокусируют внимание на конкретных типах событий и конкретных типах причин и следствий вокруг этих событий;

— акцентируя конкретные каузальные связи, нарративы помогают нам предсказывать будущие события;

— нарративы интерпретируют интенции людей, уменьшая наше напряжение в случае неопределенности;

— нарративы приписывают людям социальные роли, создают социальные идентичности, формирующие мотивы и цели;

— с помощью социальных идентичностей нарративы поддерживают властные отношения между людьми;

— нарративы обучают социальным нормам, что помогает нам понять, почему они важны и когда нужно наказывать других, которые им не подчиняются.

Не следует забывать и о завлекательном и даже развлекательном характере нарративов. В дописьменном обществе только фольклорные нарративы обеспечивали освоение культурного опыта и социализацию. В книге о будущем, изданной корпорацией «Интел», говорится: «Изменить будущее можно, изменив нарратив. Измените представления будущего, каким его видят люди. Поменяйте это, и вы измените будущее. Все остальное слишком сложно и находится вне личного контроля, однако просто поменяйте историю, которую мы рассказываем себе о будущем, и вы измените само это будущее» (Johnson, 2011, p. 126). Сегодня крупные корпорации, военные структуры привлекают фантастов и футурологов для разработки сценариев, до которых не додумались военные и спецслужбы.

Многими исследователями (и неоднократно) обращалось внимание на то, что набор механизмов наррации ограничен и поддается систематизации. Бо-

лее того, схемы наррации оказываются универсальными для смыслообразования практически в любых сферах социально-культурной деятельности. Так, выявленные В.Я. Проппом на материале афанасьевского корпуса русских сказок чуть больше 30 элементов сюжетосложения (названных им «функциями») (Пропп, 1998) оказались релевантными для моделирования искусственного интеллекта. Традиционные жанры эпоса были применены В. Цымбурским для описания специфики культурно-цивилизационных идентичностей (Цымбурский, 2011). А классические приемы риторики позволили Д. Макклоски выявить и описать механизмы развития экономической теории (Макклоски, 2015). Обобщение этого круга идей позволяет выделить некий экстракт — своеобразное пространство нарративного смыслообразования (рис. 1).

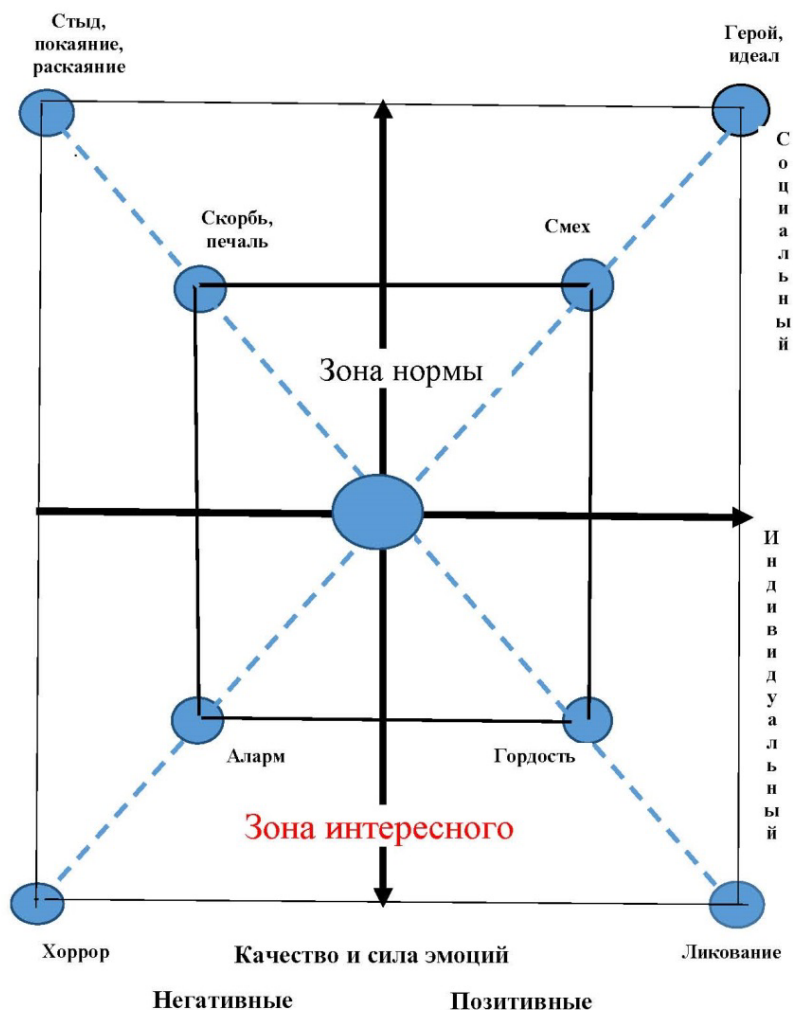


Рис. 1. Ценностно-нормативная модель нарративного смыслообразования

Важно подчеркнуть, что модель на рисунке 1 представлена в виде не диаграммы, а именно пространства, определяемого двумя осями, это пространство задающими, что позволяет квалифицировать сюжетосложение, проследить его динамику.

Горизонтальная ось представленной модели связана с ключевой ролью эмоционально-оценочных факторов смыслообразования: эмоции разной силы и качества. Согласно известной концепции П. В. Симонова (Симонов, 1998), качество и сила эмоций (Э) зависят от потребности решить некую проблему (П) и разности информационного (знаниевого) потенциала между имеющейся информацией (Ии) и информацией, необходимой для решения проблемы, снимающей неопределенность (Ин):

$$\text{Э} = \text{П} (\text{Ии}-\text{Ин}).$$

Чем сильнее потребность, тем сильнее эмоциональное переживание. И если имеющегося знания достаточно, то эмоция положительна, а если недостаточно, то эмоция негативна (от дискомфорта и тревожности до страха, ужаса и паники).

Вертикальная ось связана с соотношением индивидуального и социально-группового уровня оценки и переживания.

Диагонали, в свою очередь, позволяют проследить перформативные установки наррации. Диагональ «левый низ — правый верх» представляет «когнитивную» линию установки на противостояние неопределенности, борьбу с нею, крайним проявлением чего является насилие. Герой, защитник в этом противостоянии способен проявить сверхнормативное насилие. Другой — разрушительной — крайностью выступает хоррор, ужас бессилия перед разрушительной силой. Крайние точки этой диагонали демонстрируют отношение к такому сверхнормативному насилию: позитивно-конструктивному со стороны героя и негативно-разрушительному со стороны стихии или врага. Диагональ «левый верх — правый низ» проследивает моральные установки на выражение ответственности социализированной личности: от стыда и раскаяния до гордости за торжество желаемого должного и ликующей сопричастности.

Выделенные в модели узлы позволяют обозначить определенные формы наррации, их основную тематику, а также зону нормативности (внутренний квадрат) — свою для каждой конкретной культуры, сферы деятельности и связанного с ними социума. Одновременно фиксируется и «зона интересного» — нарративов, порождающих повышенный интерес (новости, слухи, эпатаж), поскольку их тематизация выходит за рамки нормативного, которое обычно интерес не вызывает.

Как координатные оси, так и диагонали пересекаются в точке отсчета любой культуры — системы запретов. Ограничения, табуирование задают первичное социальное нормирование, свойственное культуре как определенному способу жизни конкретного социума, отличающего его от других. Эмоционально негативные отклонения от нормы связаны с переживаниями и соот-

ветствующими нарративами на социальном уровне — от скорби и печали до стыда и покаяния, а на индивидуальном — от тревоги до ужаса. Позитивные эмоции связаны с торжеством разделяемых представлений о желаемом должном: на социальном уровне — от смеховой радости этого торжества до прославления идеального героя, а на индивидуальном — до гордости за сопричастность.

Главное же в данном контексте — то, что представленная модель увязывает в целостной картине традиционные культурно-исторические темы, определяющие осмысление социальной реальности, историческое наследие и культурную идентичность.

Более того, данная модель открывает возможности построения аналитических профилей нарративных практик различного уровня и масштаба: национальных, этнических, профессиональных культур и субкультур, их сопоставления. Действительно, традиционные тематические компоненты культурных идентичностей, исторической памяти хорошо известны: отцы-основатели, герои, жертвы, события и места, с ними связанные, важные для памяти, гордости и скорби. Относящиеся к ним нарративы занимают свои вполне определенные места в пространстве предложенной модели.

Так, уже предварительные исследования показывают, что российской культуре, осмыслению ее истории в большей степени свойственны торжествующие исторические наррации, чем наррации скорби, печали, раскаяния (Гульчинский, 2016а; Etkind, 2013), в отличие, например, от германской (Ассман, 2014), что делает необходимым обоснование анализа выявленных факторов акцентуации. В первом приближении, за такой акцентуацией стоит исторический опыт выживания в критических ситуациях, требующего экстраординарных усилий: героическое и сакральное сверхнормативно. В этом плане нравственный максимализм и страстотерпение в применении к власти приводят к ультрапарадоксальному единству взаимоисключающих характеристик. Профанные нормы не распространяются на власть. Поэтому, с одной стороны, она непрекаемо сакральна, а с другой — ее можно обманывать, не выполнять обязательства, красть. Не случайно на Руси самодержец — предмет искреннего поклонения, помазанник Божий, отец родной и почти одновременно — проклинаемый всеми злодей, а то и Антихрист.

С. С. Аверинцев писал:

Сама по себе власть, по крайней мере власть самодержавная, — это нечто, находящееся либо вне человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия (Аверинцев, 1988, с. 235).

Социальная (похоже, не только) реальность нарративна и зависит от ценностно-нормативных операторов, задающих контекст осмысления, сводящих личностные переживания в фокус социальных значений, закрепляя это повторами. По сути, речь идет об упорядочении хаоса, преодолении неопределен-

ности и связанных с ними фобий, аларма, сводя различные точки зрения — распределенное знание индивидуальных монад (Малышкин 2011, с. 185) — к общему порядку осмысленной картины мира. Именно смысловая наррация обеспечивает содержание (контент) действия культуры как «машин» смыслообразования и формирования определенных типов идентичности.

Содержание исторической памяти стандартно и хорошо известно:

- миф основания, происхождения социума;
- отцы-основатели;
- выдающиеся исторические деятели;
- деятели культуры, искусства, науки, выдающиеся изобретатели, инженеры;

неры;

- великие, славные события;
- великие герои-триумфаторы;
- великие жертвы;
- связанные со всем предыдущим места и даты.

Типологическим примером развертывания исторической памяти может служить нарратив «Великой-Исторической-Победы-Над-Смертельным-Врагом», в котором реализуется структурирование осмысления в модели «Герой-Враг-Жертва». Герой борется с Врагом, чтобы спасти Жертву. При этом Жертва может представлять в двух образах: как *victim*, то есть *жертва-от-чего(кого)-то*, и как *sacrifice* — *жертва-во-имя-чего(кого)-то*.

Практики воспроизводства и трансляции исторической памяти, по сути дела, представляют собой социальную коммуникацию, в которой: транслируются представления о происхождении данного социума (рода, племени, нации), важнейших событиях, славятся герои, внушается гордость за своих предков, задаются образцы нравственного поведения, отличия от соседей и чужеземцев, что позволяет позиционировать данный социум, его представителей в пространстве и времени.

В традиционном обществе эти функции обеспечивались ритуальными, религиозными практиками, фольклором. Немалую роль играли сказки, легенды, хроники, былины, эпос. С их помощью выстраивались и транслировались новым и новым поколениям устойчивая смысловая картина мира, органическая целостность социальной жизни, различных ее форм.

В обществе модерна на первый план стал выходить городской образ жизни, на историческую арену вышло третье сословие, началось формирование наций: неспроста в подавляющем большинстве языков слово «гражданин» восходит к слову «горожанин» (*Bürger, bourgeois, citoyen, citizen*). В этой ситуации традиционные практики сохранились, но к ним добавились и на первый план вышли образование, гуманитарные науки, искусство, СМИ, индустрии развлечений, а в XX веке — спорт. Результатом такого мощного и разветвленного формирования исторической памяти стали секулярность, «разволшебствление» мифа о происхождении, распад синкретизма на различные сферы деятельности со своим этосом.

В современном массовом информационном обществе ко всем указанным выше практикам добавились и «переупаковали» их технологические проекты

символической политики, экранные технологии, Интернет, социальные сети. Тем самым оказалось почти полностью утраченным трансцендентное качество исторической памяти, которая стала имманентной, достигнув с помощью медиа «достоверности объективности». Ценностный релятивизм привел к углублению распада синкретизма до личностных этосов, что не могло не привести и привело к конфликтам исторической памяти и ее интерпретаций.

Принципиальную роль играет согласование темпов и интенсивности динамики изменения исторической памяти. Их рассогласование порождает социумы с «разорванной» исторической и культурной памятью. До недавнего времени примерами таких обществ были Мексика, Алжир, Турция, Россия — общества, в которых элитами транслировались представления о целях и путях развития, резко отличающиеся от культурной памяти социума, а то и отрицающие само содержание этой памяти. Не случайно в таких обществах предлагаемые элитой реформы и программы развития сталкиваются с серьезными проблемами и сопротивлением, предполагая дополнительные сверхусилия по консолидации общества, что сопровождается социальными конфликтами и даже насилием.

В этой связи весьма показательна динамика современной российской символической политики исторической памяти, когда примерно с 2012 года существенно изменилась оперативная символическая политика «сверху». Политическая элита заговорила на языке культурной памяти (включая советский опыт), что оказалось довольно неожиданно для академической (научно-образовательной) среды, и одновременно поддержала идею гражданской идентичности, что стало не менее неожиданным для обыденного этнического понимания наций и сторонников этнофедерализма. Такая динамика тем более порождает необходимость интенсивных коммуникаций в обществе, осмысление возможных ассоциаций, соотнесения символических презентаций прошлого и других направлений работы с содержанием исторической памяти, ее систематизации.

Такие попытки могут быть связаны с различием жанров исторической памяти (Цымбурский, 2011), что позволяет наметить логику такого осмысления и такой систематизации.

Прежде всего, это триумф — торжество социума: слава героев-победителей, несостоятельность врагов, вызовов. Но не менее важны и скорбь, траур — травмы социума. Как показывает опыт некоторых наций, страдания соединяют в большей степени, чем радости (Тульчинский, 2015). Именно с ними связаны память о героических (активных) жертвах «во имя» (*sacrifice*) и о трагических (пассивных) жертвах, мучениках «от» (*victim*). Показательно, что одним из уроков прошлого столетия стали практики стыда, покаяния. Ряд глав современных государств принесли публичные покаяния за трагедии Холокоста (шоа).

К практикам стыда и покаяния примыкают практики забвения, которые очень важны для формирования национального самосознания, вообще культурной идентичности. Как писал Ф. Ницше, без забвения нет ни жизни, ни счастья, ни будущего, ни спокойной совести (Ницше, 1990, с. 441—442). А Э. Ре-

нан в своем знаменитом сорбоннском докладе 1882 года «Что такое нация?» подчеркивал, что нация — это общность людей, у которых много общего и которые вместе многое забыли (Ренан, 1902, с. 91—92). Действительно, как в истории каждой семьи есть свои «скелеты в шкафу», так и в истории народов есть обстоятельства, о которых не хотелось бы вспоминать. Но забвение не может сводиться к простому замалчиванию неприятных моментов истории. Остаются исторические факты, документальные архивы, свидетельства очевидцев, хранителями которых являются или сами очевидцы, или их потомки. Наконец, эти факты и обстоятельства могут храниться в исторической памяти других народов, входить как исторические травмы в их память и идентичность.

Именно следствием замалчиваний, педалированием собственного героизма и становятся конфликты и войны исторической памяти. Не будучи включенными в историческую память, не осмысленные ею, эти темы образуют незалеченные травмы общественного сознания, его «невротичность», обусловленную невозможностью дистанцироваться от прошлого, зафиксировать его, уверенно жить дальше. Такое прошлое постоянно присутствует, вызывая навязчивые повторы.

Ярким примером такой невротичности является современное российское общественное сознание с его патологией незалеченных исторических травм, неопределенностью отношения к прошлому — как давнему, так и новейшему. Это проявляется не только на уровне искусства и СМИ, в радикальных пересмотрах учебников и учебных программ, но и в переименованиях городов и улиц, разрушении памятников, охранных зон, даже на уровне вынужденно замалчиваемых тем семейной памяти. В не столь давнем советском прошлом дело доходило до уничтожения и фальсификации документов — например, дат и причин смерти репрессированных. XX век — один из наиболее трагических, если не самый трагический, в отечественной истории. Фактически за период жизни одного поколения российское общество перенесло несколько Великих Травм, отношение к которым до сих пор раскалывает социум.

Рядом исследователей отмечается «этический поворот», произошедший после Второй мировой войны и связанный с трагедией Холокоста (Асман, 2014, с. 123—124, 304). Произошла глобализация памяти народов и человечества. Формируется общечеловеческая культура скорби и ответственности.

Основной тренд конструктивной эволюции национальной памяти связан не только и не столько с триумфальной или оскорбленной честью. Он включает и совместную память исторических травм: скорбь и признание общей ответственности, а также меморизацию трагедии.

Переживания исторической травмы (Welzer, 2005) включают в себя следующие этапы:

- выявление Жертвы;
- молчание (шок): дистанцирование, замороженность трагедией;
- осмысление;
- преодоление;
- меморизация.

Практики конструктивного забвения достаточно хорошо известны. Можно только предложить их некоторую систематизацию. Во-первых, это изживание прошлого на уровне научного осмысления: исторические и социологические исследования, их последующее архивирование, а также включение их результата в образовательные программы высокого уровня (в начальных классах и в средней школе знакомить детей с деталями трагедий не обязательно — достаточно общего представления). И, во-вторых, символические презентации этой памяти, связанные с глубокой рефлексией (скорбь, печаль). Без такой рефлексии исторические травмы предстают как нечто, достойное сожаления, но не более того. А неизжитые травмы постоянно возвращаются, порождая конфликты.

Но ключевым моментом таких хронотопов выступают именно нарративы, конкретизируемые этими пространственными и временными привязками к реальности.

Логическая семантика наррации: «зашнуровывающие» метафоры

Как нарративность обеспечивает развитие знания и самосознания, приращение новых представлений, деннетовских «набросков» к уже имеющемуся знанию, а также их связность?

Глубоко в истории философии и логики коренится понимание развития познания как взаимодействия двух основных форм фиксации и выражения знания — непосредственного указания предмета и его описания. Аристотель подчеркивал принципиальное различие двух характеристик вещей: нерасчлененной индивидуальной неповторимости вещи и свойств, общих ряду объектов. В этой связи он говорил о «первых» («первичных») и «вторых» («вторичных») сущностях (Аристотель, 1976). Основной чертой вторичных сущностей является выделение характеристик, общих некоторому множеству объектов. Поэтому за вторичными сущностями в истории философии закрепилось также название их «общими». Вопрос об общей сущности есть вопрос о принадлежности понятия вещи определенному роду. В этом ее отличие от сущности первичной, настолько тесно связанной со своим объектом, что никакой другой объект не может ею обладать. Не случайно первичные сущности называют также «индивидуальными».

Для Аристотеля указать сущность явления — это определить его через род и видовое отличие, причем первичные сущности выступают в качестве некоего «предельного вида». Общей аристотелевской установке в понимании сущности более соответствовало понятие вторичной сущности, определяемой набором классифицирующих свойств. В связи с этим именно понятию общей сущности было уделено более пристальное внимание последующих поколений философов, что породило знаменитый спор об универсалиях, фактически — о существовании общих сущностей. Так, если для Платона в его теории идей основой являются именно общие сущности, а для Фомы Бесспорным существованием обладает универсальная сущность, предельный род (предикат) — Бог, то для Дунса Скота и других номиналистов сущей сущностью выступает

предельный вид (субъект) — единичная вещь, то есть наибольшей реальностью обладают именно индивидуальные сущности, индивидуальная природа вещей — *haecceitas* (этовость, этость), в терминологии Скота.

В современной логической семантике этот спор вылился в дискуссию о способах идентификации. Были выявлены две радикально отличные друг от друга позиции. Согласно одной точке зрения (Д. Льюис, Я. Хинтикка, Э. Сааринен, Я. Тихи и др.), указание объекта осуществляется посредством сравнения наборов свойств, характеризующих его в альтернативных системах описания («возможных мирах»). Термин при этом связывается с некоторой функцией, выбирающей указания термином объекта в различных его описаниях. Поэтому такой подход условно можно назвать функционально-описательным. Нетрудно заметить, что он является развитием и конкретизацией на логико-семантическом материале родовидовой трактовки сущности, указываемой посредством сравнения предикатов. Причем эта сущность будет варьироваться в зависимости от используемых для описания предикатов, то есть от концептуальной системы анализа. Это придает понятию сущности неопределенный характер и статус, что выражается в необходимости всякий раз новой идентификации объекта «сквозь миры» при переходе от одной системы описания к другой.

Согласно другой концепции, анализ начинается не с систем описания, а с конкретных индивидов, и вопрос поэтому заключается не во всякий раз новой идентификации, а скорее в нахождении некоторого «твердого десигнатора» (С. Крипке), «имени субстанции» (К. Донелан), «индексного имени» (Х. Патнем), обозначающего нечто, существующее во всех альтернативных описаниях и обладающее устойчивым набором свойств.

Противостояние этих подходов можно найти еще в «Теэтете», где Платон доказывает, что объект истинного знания не может зависеть от этого знания (концептуальной системы), а наоборот — является его источником и причиной, вызывающей, согласно платоновской метафоре, отпечаток на восковой дощечке души (Платон, 1970). Аналогично и Крипке, например, полагает, что критерии указания объекта задаются не по некоторым свойствам, а за рамками системы описания (Крипке, 1972, р. 272—273). Действительно, хотя для Аристотеля самое существенное свойство связано с его философскими работами, а для Наполеона — с его военными походами, отсутствие этих свойств не мешало бы нам говорить о них как об индивидах. Обеспечивается это употреблением их имен собственных. Имена собственные и рассматриваются С. Крипке в качестве бесспорных твердых десигнаторов. Имя собственное не требует знания существенных свойств и часто дается по свойствам случайным, поскольку указание обеспечивается и определяется при этом не свойствами вообще, а непрерывной цепью традиции именованья, как бы проведением «каузальной цепочки» от настоящего употребления имени вплоть до первого его употребления, «первого крещения» объекта. В общем случае наше указание зависит не только от того, что мы сами думаем, но и от других людей, от истории введения имени в оборот, традиции его употребления.

Тем самым вопрос об указании выносится за рамки познавательных процедур в широкий контекст социальной коммуникации. Поэтому подобный подход можно также назвать *каузально-историческим*, а еще лучше — *нормативно-указательным*, поскольку он связан, с одной стороны, с введением некоторой нормативной традиции указания, а с другой — с указанием нормативного образца, соответствие которому оценивается как истинность утверждения. Нормативно-указательная идентификация во многом совпадает с трактовкой Д. Скотом роли и значения индивидуальных сущностей. Не случайно в логической семантике твердая десигнация получила название *haecceitism*, прямо заимствованное из терминологии Скота.

Различия видов знания, возникающие в результате осмысления на основе описательной и нормативно-указательной идентификации объекта познания, улавливаются, например, в двух вариантах ответа на вопрос «Кто написал этот текст?»: «Профессор такой-то кафедры такого-то университета» и «Вот этот (вон тот) господин». В связи с подобными различиями Б. Рассел отличал «знание по описанию» от «знания по знакомству». Последнее он считал фундаментом познания, единственно гарантирующим адекватность идентификации, поскольку оно предшествует любым характеристикам и описаниям. «Мы говорим, что мы знакомы с чем-либо, если это нам непосредственно известно, — без посредства умозаключений и без какого то ни было знания суждений» (Рассел, 1914, с. 35). Показательно, что этой фундаментальной для него идее теории познания Рассел не изменил на протяжении всей своей длительной и временами радикальной философской эволюции.

Знание по знакомству Рассел связывает с некоторым «полным комплексом переживаний», образующим единое целое из зрительных, слуховых, осязательных и других восприятий и впечатлений. Такое знание апеллирует ко всему этому комплексу в целом, без различения его составляющих. Именно знание по знакомству фигурирует при использовании имен собственных, а также указательных местоимений, необходимость в которых, согласно Расселу, «связана с нашим способом приобретения знания и исчезла бы, если бы знание было полным» (Рассел, 1957, с. 343). Иначе говоря, необходимость в знании по знакомству возникает в тех случаях, когда нам неизвестны составляющие комплекса переживаний, когда наши знания неотдифференцированы в систему описаний и определений. В этом плане Рассел принципиально противостоит Лейбницу, утверждавшему, что полное индивидуальное понятие (соответствующее индивидуальной сущности) всегда является конъюнкцией всех общих свойств объекта.

Именно с установкой на знание по знакомству в качестве исходной точки роста знания фактически связана концепция твердой десигнации: употребление имен собственных не требует знания всей совокупности описаний объекта и обеспечивает зачастую более точную идентификацию, точнее указывает на объект, чем целая система описаний и определений через род и видовое отличие. Однако ни Рассел, ни современные логические семантики не идут дальше различения и противопоставления двух путей идентификации. Между тем, несомненно, особый интерес представляет рассмотрение реального про-

цесса идентификации, когда обе крайности оказываются не принципиально различными, противостоящими друг другу способами указания сущности, а сторонами, аспектами возникновения и развития знания.

Роль двух способов фиксации знания можно проследить и в александрийском различении между «жесткой связью» (*harmonia austeria*) и «гладкой связью» (*harmonia glaphyra*) в поэтике. Жесткое стихосложение стремится изолировать отдельные слова от их семантического контекста, придать им статус имен. В гладком стихе слова соотносятся друг с другом в сложных конструкциях. Д. Агамбен в этой связи говорит о двух противоположно направленных способах поэтического письма. Один направлен к имени и тяготеет к гимну. Второй — к связыванию и удерживанию слов в дискурсе и тяготеет к элегии (Агамбен, 2019, с.73—75).

Таковыми процессами и выступают нарративы, рассказы, увязывающие, сравнивающие, уподобляющие имеющиеся формы знания. Развитие знания и осмысления — это не только путь от выделения свойств вещи к знанию вещи как комплекса этих свойств, но и встречное движение — от идентификации некоторой нерасчлененной целостности к постепенной дифференциации ее свойств. Так, человек первоначально имел дело с индивидуальной сущностью — водой — и лишь по мере развития научного знания постепенно формулировал знания о ее свойствах, химическом составе, то есть о ее общей сущности. Аналогично ребенок впервые использует слова «стол», «собака» и другие фактически как имена собственные этих предметов и лишь по мере развития и усложнения своего опыта приходит к осознанию общих сущностей, называемых этими словами.

Начинаясь со знания неполного, развитие знания и осмысления продолжается во все более дифференцированном указании общих сущностей посредством все более точных описаний и определений первоначально нерасчленимо целостной характеристики. Однако аналитическая истинность таких описаний и определений обеспечивается и подкрепляется всегда указаниями тождества вновь вводимой общей сущности (описательной идентификации) с сущностью индивидуальной (идентификацией нормативно-указательной), введенной ранее. Например, тепловые явления первоначально объяснялись через ощущение тепла. Затем выяснилось, что причина их заключается в движении молекул. Это знание следовало определить как необходимо истинное в самом строгом смысле слова, поскольку не мыслима такая система описания, в которой тепловые явления не проявлялись бы через движение молекул. По этой причине термин «молекулярное движение» составляет в паре с первоначальным твердым десигнатором «тепло» необходимо истинное утверждение тождества.

Описательная и нормативно-ценностная идентификация оказываются проявлением действия общего механизма осмысления действительности, носящего принципиально диалогический характер взаимодействия его дискретно-дискурсивной и образно-целостной подсистем (Тульчинский, 1986). Существо дела оказывается не в противопоставлении общих и индивидуальных сущностей и соответствующих способов их указания, а во взаимодействии и взаи-

мосвязи этих способов и соответствующих средств. Первая из подсистем осмысления обеспечивает накопление и развертывание описаний и других характеристик явлений, вторая — устойчивость и преемственность динамики осмысления посредством отождествления вновь вводимых описаний с имеющимися твердыми десигнаторами, вводя тем самым новые указательные нормативы.

Эта динамика осмысления воспроизводится в развитии научного знания и в соотношении чувственного и рационального, эмпирического и теоретического. Так, раскрытие значения и смысла эмпирических фактов и наблюдений, их объяснение дают гипотезы и теории, то есть дополнительное знание, за счет синтеза которого с фактами и достигается осмысление данных опыта, возникает новое знание. Однако именно эмпирические данные позволяют контролировать развитие знания посредством установления соответствия гипотез и теорий фактам. Единство же теоретического и эмпирического посредуется логической связностью и непротиворечивостью единой системы знания.

Чрезвычайно показательно соотношение индивидуального и социального опыта в динамике осмысления. Поскольку общие сущности как описания и определения выявляются по мере вовлечения объектов в сферу социальной практической деятельности, их освоения, то знание этих сущностей предстает знанием социальным, а сами они — социальными значениями. В свою очередь, развитие социального знания и опыта предполагает наличие знания индивидуальной личности и реализуется в этом знании. Человек не обладает «полным» знанием о каждом объекте. Носителем исторически определенной полноты знания общей сущности являются субъекты, профессионально занимающиеся определенным видом деятельности в силу общественного разделения труда, например ученые-специалисты. Человеку же обычно достаточно знания «частичных» значений, а недостаток знания общих сущностей вполне компенсируется твердой десигнацией индивидуальных сущностей личного опыта или отсылкой к нормативному авторитету специалиста.

Связь нормативной идентификации с авторитетом представляет особый интерес, поскольку выводит анализ динамики роста знания в контекст социальной коммуникации. В этом плане могут быть по-новому рассмотрены проблема «герменевтического круга» и роль классических произведений в развитии художественной культуры, которые в историческом времени живут более полной и интенсивной жизнью, чем в культуре, их породившей. Очевидно, что достигается это за счет богатства связей и ассоциаций данных произведений как с прошлыми, так и с современным социально-культурным опытом. Такие произведения ведут себя фактически как твердые десигнаторы, выполняя роль связующих нитей между поколениями и культурами, обеспечивая преемственность в их развитии. Общество не могло бы существовать, если бы в каждом акте деятельности оно не воссоздавало бы свою ответственную ему определенную традицию. Следовательно, динамика осмысления реализуется лишь как выражение традиционного и нетрадиционного, сдвигов в осмыслении и сохранения преемственности осмысления в соответствующих нормативных системах.

Традиционность нового, нетрадиционного в осмыслении обеспечивается взаимосвязью рассмотренных способов идентификации и указания сущности. Между общими и индивидуальными сущностями, между описательной и нормативной идентификацией нет и не может быть пропасти, поскольку это не две различные формы осмысления действительности, а взаимодополняющие друг друга стороны единого процесса осмысления, постоянное взаимодействие («диалог») которых обеспечивает поступательное развитие человеческого знания, рост объема стабильных истин. Их взаимоотношение проявляется как установление аналитически истинного тождества неизвестного с уже известным, как отождествление нетождественного, то есть фактически как метафора (Гусев, 1984; Metaphor, 1982). Такая аналитически истинная метафора как бы «зашнуровывает» сферу неизвестного с помощью уже известного, все более расширяя тем самым сферу осмысленного истинного знания.

Осмысляющая метафора реализуется как бы между двумя полюсами смысловой структуры: указанием предметного значения и переживанием как компонентом личного смысла. Осмысление не сводимо только к адекватному указанию предметного социального значения. Абсолютизация такого указания, сведение к нему характерно для структурализма и аналитической философии. С другой стороны, осмысление не сводимо и к глубинным переживаниям субъекта. Подобная абсолютизация уводит в дебри самодостаточности индивидуального сознания в духе футуристической «зауми» или сюрреалистических композиций. Осмысление — всегда диалогическое столкновение смысловых структур. Оно не сводимо к точному знанию некоторых значений так же, как и к отсутствию этого знания. И в том и в другом случае осмысление просто не может возникнуть. Оно суть ориентация и «наведение» мысли в процессе диалогического столкновения смысловых структур.

Что же обозначают уподобляющие и аналитически истинные метафоры, «зашнуровывающие» поле осмысляемого неизвестного? Что гарантирует предметность и содержательность осмысленного знания? Меняется ли при отождествлении нетождественного предметное содержание знания, и если меняется, то в чем это выражается?

Ответы на эти вопросы, как представляется, связаны с конструктивным характером человеческого познания, оперирующего своим предметом как некоторым конструктом, познание которого заключается в осознании его «сделанности». Именно такие конструкты — модели — выступают представлением о «скрытом схематизме» (Ф. Бэкон) явления, о его существенных свойствах и отношениях. Именно в конструктах и моделях выражается абстрагирующая роль сознания в плане выделения свойств, существенных в определенных отношениях.

Адекватность познания действительности достигается не столько за счет описаний, «прикалывающих» знание к миру реальности, сколько за счет построения моделей (реальных и концептуальных) — они-то и подлежат описанию. Например, различия формализма и конструктивизма в основаниях математики заключаются именно в различиях установки либо на построение математических структур (конструктивизм), либо на их непротиворечивое описание (формализм).

Для человеческого знания вообще характерна установка на выявление объективных закономерностей возможного преобразования реального предметного мира. Самолеты и ракеты летают не вопреки естественным законам, а именно благодаря им и конструктивной деятельности сознания. При этом научное познание ориентирует данную деятельность не только на объекты, реально преобразуемые на основе уже сложившихся и освоенных практик, но и такие предметные структуры, освоение которых может быть осуществлено лишь в будущем.

В основе научных картин мира лежат представления об абстрактных объектах — конструктах и их характеристиках, принципах оперирования ими и т. д. Именно с помощью этих представлений строятся научные теории, подвергаемые затем экспериментальной проверке. Данное обстоятельство характерно не только для научного познания, но и для других сфер социально-культурного опыта: в искусстве это художественные образы, в морали — представления об образцах поведения, в политике — представления об идеальном обществе. Все они — не что иное, как определенные модели, выступающие одновременно как определенные результаты познавательной деятельности и как образцы, ориентиры выделения существенных для целей общественной практики свойств и отношений.

К таким моделям — одновременно конструктам и образцам, реализующим представления о возможностях человеческой деятельности, — апеллируют «тождества нетождественного», «уподобления неподобляемого». Эти модели выступают предметными значениями уподобляющих метафор, делая их аналитически истинными и обеспечивая необходимую общность опыта людей в различных обстоятельствах. Такая конструктивность познания и осмысления гарантирует необходимую «технологическую трансформацию действительного мира» в соответствующие целям социальной практики структуры, которые могут быть неоднократно повторены в случае необходимости. Соответствие моделей практическому опыту гарантируется с помощью непосредственных нормативных указаний, обеспечивающих одновременно преемственность и традицию в развитии знания и социального опыта в целом.

Такое отступление в логическую семантику и теорию познания и смыслообразования¹ потребовалось для объяснения роли наррации в формировании памяти, закрепления в ней устойчивого знания, а значит — сознания и самосознания.

Если психика («сознание») выстраивается с помощью языка, оперирующего метафорами (аналогиями, отождествлениями нетождественного), нарративами, то искусственный интеллект оперирует дискретными цифровыми кодами. При этом речь идет о блоках нейронных сетей, фиксирующих определенный опыт, и ключевую роль играет диахрония, определенные траектории опыта, формирующие нейронные сети, которые у человека с возрастом закрепляются еще и миелиновой оболочкой. Фактически это подтверждает роль импринтинга, детского опыта. В терминах эпистемологии и логической

¹ Подробнее см.: (Тульчинский, 2000).

семантики это было описано выше — как «зашнуровывающая метафора»: «зашнуровывание» неизвестного с помощью известного. Человек начинает познавать мир с индивидуальных сущностей (первые сущности Аристотеля), которые фиксируются с помощью имен собственных и указательных местоимений. А с опытом, обучением, образованием, воспитанием на них «наворачиваются» предикаты (общие, вторые сущности). И наррации родителей, учителей, близких, известных публичных людей, экспертов, блогеров формируют смысловую картину мира, способность в ней ориентироваться.

6.4. Идентичность и идентификация

Социализация направлена на освоение личностью социального опыта, определенных практик, норм их выполнения, закрепление за ней роли вменяемого актора этих практик, и в этой связи — определенной позиции в обществе, ее самости в 3-м лице. При этом во все времена личность могла быть недовольна своим местом в мире, стремилась к его изменению, смене своей социальной позиции. Основой такого стремления выступает пластичное представление личности о самой себе — самосознание самости в 1-м лице.

В традиционном обществе средства для решения этой задачи были довольно ограничены: это могла быть узурпация чужой позиции, ее маркировка именем с целью изменить к себе отношение окружающих; затем изменение социального статуса, а затем — роли. В наши дни подобное стремление предполагает изменение себя, построение *себя-другого*.

В этой связи следует различать идентичность и идентификацию личности. Идентификация — задача социума, возникающая в силу необходимости не просто различения членов общества, но и выделения, спецификации и фиксации личности как вменяемого субъекта. Вменяемого — в обоих русских смыслах этого слова: обладающего сознанием, некоей поддающейся рационализации мотивацией и (в связи с этим) наделяемого ответственностью. Идентичность же — проявление осознанного или неосознаваемого самой личностью ее самоопределения — за кого держит себя сама личность. Каждая культура (этническая, профессиональная, семейная, дворовая...), являясь механизмом порождения, хранения и трансляции определенного социального опыта, наделяет формирующуюся в рамках этой культуры личность определенной жизненной компетентностью. В этом плане культурная идентичность личности выступает набором принимаемых и практикуемых личностью программ социальной деятельности.

В данном разделе внимание уделяется динамике соотношения идентификации и идентичности личности, тенденции их радикального сближения в современном обществе. И решающему фактору этой тенденции — информационно-коммуникативной среде урбанизированного образа жизни.

Для позиционирования личности в обществе она должна быть идентифицирована, как-то маркирована. На этом построены мораль, право, как и вся

система социализации и вменения ответственности. Вопросы собственности и ее наследования, найм и оплата труда, авторское право, награды и взыскания, адресовка коммуникации и многое другое — все это предполагает возможность идентифицировать вменяемого актора, его самость.

В идентификации можно выделить два аспекта. Во-первых, это «сборка» ответственного субъекта, необходимая для социальной жизни, познавательной деятельности. В буддизме и некоторых других восточных практиках это то, что мешает и подлежит удалению. В европейской христианской культуре это принципиальный результат рефлексии. Во-вторых, это изменчивая множественность личности, выражение социального разнообразия отождествляемого. Не случайно в конфуцианских культурах, в Японии в изобразительном искусстве нет индивидуальных черт и жанра индивидуального портрета.

Границы идентифицируемого связаны с рассмотренными ранее основными уровнями и границами личности: а) гоминизацией (биологической телесностью), б) социализацией и в) индивидуализацией. Каждая из этих границ идентифицируется хорошо известными способами. Это внешние признаки, имя собственное и специальные артефакты (знаки, символы, документы, одежда).

К внешним признакам относятся общие характеристики телесности (рост, вес, форма черепа, лица, рук, цвет кожи, волос, глаз, сюда же можно отнести и группу крови), особые приметы (радужная оболочка глаз, папиллярные узоры на пальцах и ладонях, следы ран, увечья, родинки, татуировки, высота и тембр голоса...). По этим признакам можно судить о возрасте человека, его расовой, гендерной, этнической принадлежности, болезнях, травмах.

Внешние признаки наиболее трудно поддаются фальсификации, подделке, замене, поэтому они широко используются в биометрии, позволяющей верифицировать, подтвердить идентичность личности, например в случаях решения важных имущественных вопросов, предоставления особого статуса (например, работы в спецслужбах), при расследовании преступлений. В настоящее время эти биометрические данные все больше переводятся в цифровой формат, обеспечивая привязку Big Data профиля личности к конкретной персоне.

Проблема идентификации личности важна не только маркетологам и правоохранителям, но и для безопасности самой личности, ее собственности¹. Время анонимности в Сети уже давно прошло. Пользуясь тем или иным ее контентом, мы платим за это своими данными, просмотрами рекламы, подписками на рассылки или другими способами. Технологии Big Data и методы искусственного интеллекта позволяют из огромного количества разрозненной информации — поисковых запросов, интернет-покупок, аккаунтов в социальных сетях и прочего — с большим приближением сформировать наш поведенческий профиль, или «цифровую личность», что делает нас уязвимыми не

¹ Подробнее см.: URL: <https://www.e-xecutive.ru/management/itforbusiness/1990476-kak-obezopasit-sebya-v-internete-sovety-tsifrovym-paranoikam> (дата обращения: 03.11.2021).

только в плане контроля. Из-за утечки простой скан-копии паспорта, ИНН, СНИЛС, которые предоставляются во многие организации по их запросам, может проводиться масса действий — вплоть до регистрации компаний, проведения финансовых операций и т. д. Возможны утечки данных из баз госучреждений, финансовых организаций, онлайн-магазинов и прочих ресурсов, где может храниться информация о пользователях, но на это пользователь повлиять, как правило, никак не может.

Так, в феврале 2019 года «Лаборатория Касперского» обнаружила теневой интернет-магазин *Genesis*, в котором продаются более 60 тысяч украденных цифровых личностей стоимостью от 5 до 200 долларов, в том числе логины и пароли к интернет-магазинам и платежным сервисам. Обладая этими данными, злоумышленники могут без взлома проникать в аккаунты реальных пользователей и проводить транзакции, которые не вызовут подозрений у банка. Цифровой след, оставляемый пользователем в Интернете, огромен, и учесть все факторы сложно даже профессионалу по цифровой безопасности, что уж говорить о рядовых пользователях. Кроме того, проблема может возникнуть на стороне сервиса, и с последствиями этого пользователь ничего не может поделать.

Чтобы не попасть в недобросовестные базы данных, стоит несколько раз подумать, прежде чем участвовать в очередном опросе или конкурсе за репост, а для исключения риска несанкционированного доступа к вашей информации нужно настраивать двухфакторную аутентификацию, защищать паролями все свои устройства и сим-карты, устанавливать разные пароли для каждого своего аккаунта, а в качестве пароля применять длинное предложение или набор случайных слов, которые сложно подобрать постороннему, но легко запомнить самому пользователю. Важно использовать антивирус, не устанавливать сомнительные приложения из неизвестных источников, не пользоваться Интернетом под администраторской учетной записью. Не лишне там, где это возможно, пользоваться криптографией, биометрией, которые тоже взламываемы, но с куда большими усилиями.

Обеспечение безопасности в Интернете предполагает серьезную компетентность в работе современных информационно-коммуникативных технологий. Однако гарантировать стопроцентную надежность любых мер безопасности не может никто. Все, что создано интеллектом, может быть рано или поздно воспроизведено другим интеллектом.

Фактор имени

Идентификация начинается с имени. Как уже отмечалось, имена собственные, как и местоимения (указательные и притяжательные), играют ключевую роль в формировании самосознания, усвоении нарративов, с помощью которых личность осваивает представление о себе как субъекте и акторе,

наделенном способностью выступать в качестве причины, порождающей следствия, и ответственным за эту активизируемую каузальность как реализацию именно его стремлений и намерений. Имена собственные, указательные и притяжательные местоимения выполняют роль «твердых десигнаторов» (как обозначений индивидуальных сущностей, по Аристотелю; как выражений «знания по знакомству», по Б. Расселу), привязывающих описания и нарративы к основаниям опыта и позволяющих тем самым строить системные развертывания представлений и знаний.

Но не менее важны имена собственные и в социальной идентификации личности — как источника и носителя этого опыта. Член любого социума обозначается и маркируется. Дворовые и школьные клички даются по некоторым внешним признакам телесности, поведения, речи, особенностей семьи (Длинный, Рыжий, Маэстро).

Показательна история фамилий (surname, last name), дополняющих имя обозначением принадлежности личности социуму: роду, сословию, роду занятий... Подавляющее большинство фамилий — результат правовых актов, договоров, традиции маркировки индивида, а с развитием правовой культуры — оформления документов, переписей. Петров, Сидоров, Иванов — обозначают принадлежность роду («чей сын»). Кузнецов, Бондарев, Мельников — увязывают с профессией предков. Бродский, Тульчинский, Шкловский — с местностью их происхождения.

Сложилась социально-культурные практики именованья и переименования личности, каждая из которых связана с социально значимыми периодами жизни человека, сменами его статуса: рождение и регистрация, инициация, крещение, пострижение, замужество. Подлинное имя в некоторых племенах может скрываться от посторонних, оставаясь известным только близким. Иногда, например в тайных обществах, индивиду специально дается имя, известное только членам сообщества. Смена имени может быть вызвана сменой социальной позиции — например, переход в другую конфессию, гражданство, смерть (так, в японской традиции имя может меняться посмертно).

Иногда смена имени может быть обусловлена родом занятий (например, работа в спецслужбах) или соображениями безопасности. Из похожих соображений используются партийные клички.

В творческой деятельности использование псевдонима может быть вызвано сменой ракурса, позиции для осмысления, выражения этой позиции, дистанцируемой от личности самого автора, включая выбор более благозвучного или символически яркого имени: Черный, Горький, Белый, А. Маринина. Этим широко пользуются артисты, шоумены, позиционирующие свое творчество под маской брендов: Лада Дэнс, Глюкоза, Земфира и т. п.

Ф. Ницше излагал свои идеи от имени Заратустры. М. Н. Эпштейн неоднократно использовал «персоналистское философствование» под именами неких людей, которым придумывались биографии, нелегкие судьбы. Класси-

ческим примером такого приема в литературе являются «Повести Белкина» А. С. Пушкина. Псевдонимы используются не только в литературе или артистических карьерах. Так, Марсель Дюшан долгое время выставлялся под различными псевдонимами, включая весьма экзотические.

Причиной смены имени может быть как недовольство собой, так и рессентимент по отношению к другому, присвоение или принятие чужого имени с целью изменения места в обществе, отношения общества: мошенничество или политическое самозванство.

Исторические стадии идентификации и возможности новой персонологии

В силу ряда исторических факторов в ходе цивилизационного развития можно выделить несколько стадий (способов) идентификации личности для позиционирования ее в социуме как вменяемого субъекта, а также форм и гарантов идентификации личности¹.

1. *«Этническая» стадия*, на которой границы личности как вменяемого субъекта задаются принадлежностью роду, племени, клану. Гарантами идентификации становятся представители данного и других этносов («наш» — «чужой»). Подтверждением идентичности являются внешний облик, одежда, язык, поведение.

2. *«Статусная» стадия*, на которой личность выступает уже как выделенный из рода индивид, идентифицируемый по его месту в социальной иерархии, определяемому по его заслугам перед неким сувереном. В этом случае подтверждением идентификации помимо облика, телесных признаков становятся некие документальные свидетельства.

3. *«Ролевая» стадия*, на которой психотелесная целостность индивида идентифицируется, прежде всего, по выполняемым социальным ролям, независимо от некоего статуса и рода-племени. Гарантом этого является личная и профессиональная востребованность, подкрепляемая некими сертификатами, но главное — компетентностью и профессионализмом личности.

4. *«Проектная» стадия*, на которой границы вменяемого субъекта очерчиваются жизненными стратегиями, планами, а идентификация задается вменяемой ответственностью, что подтверждается известностью и узнаваемостью личности при активном участии средств коммуникации, общественного мнения.

5. Предполагаемая *«постчеловеческая» стадия*, когда на первый план выходит «человек без свойств», неявленная и самостоятельно определяемая точка сборки («немонотонная функция») свободы и ответственности. Проблемы подтверждения такой идентичности весьма неоднозначны и только еще начинают ощущаться в связи с развитием Интернета, виртуальной реальности.

Характеристики перечисленных этапов сведены в таблицу 1.

¹ Подробнее см.: (Тульчинский, 2008; Тульчинский, 2009; Тульчинский, 2011).

Характеристики стадий идентификации вменяемого субъекта

Стадия	Границы личности как вменяемого субъекта	Форма идентификации личности	Гарант квалификации	Форма самозванства	Главная проблема подтверждения идентичности
Этническая	Род, племя	По принадлежности этносу (роду, клану, племени, деноминации)	Представители данного и других этносов	Представительство от рода, клана, племени и т.д.	Внешний облик, одежда, язык, поведение
Статусная	Выделенный из рода индивид	По заслугам перед государством, сувереном	Суверен	Традиционная (претензии на высокий статус)	+ Документ, свидетельства, + телесные признаки
Ролевая	Психосоматическая целостность индивида	По выполняемым социальным ролям	Личностная и профессиональная востребованность	Успешность выполнения ролей	+ Непрерывность памяти, + компетентность, профессионализм
Проектная	Жизненные стратегии, планы	Конвенционально вменяемая ответственность	Средства массовой коммуникации, общественное мнение	Манифестация имиджа, проект персонального бренда	Известность и узнаваемость
Постчеловеческая перспектива	«Человек без свойств»	Самостоятельно определяемая ответственность (?)	Немонотонная функция свободы/ответственности (?)	В стадии формирования	В стадии формирования

Каждый из представленных способов (стадий) опирался и опирается на определенные критерии и тех или иных социальных гарантов. Будучи принимаемыми личностью, способы выступали основой формирования ее представлений о себе (идентичности), целей и возможностей развития. Каждая стадия порождает свою форму социализации личности. Так, отказ от родового статуса расчищает поле для карьерного продвижения чиновников; освобождение от вселия бюрократии дает возможности для свободной игры экономических, политических и других творческих сил; расширение самоидентификации новыми коммуникативными средствами — дополнительные возможности самореализации личности. Каждая из этих стадий не исключает, а предполагает и дополняет другие. Их появление и развитие связано с общецивилизационным процессом, порождающим новые и новые требования к жизненной компетентности личности, что обуславливает ее многомерность. И наоборот: разрушение, эрозия цивилизационного контекста чревата атрофией измерений, их редукцией к этничности (*свой-чужой, наш-не наш*).

Основную часть истории позиция человека в социуме, формы его поведения, его самость зависели от внешних факторов, от социума: человек был тем, кем его «назначили». Даже девианты — от проституток и разбойников до юродивых — вписывались в общую социальную систему, занимая в ней определенные места. На этой устойчивости социальной структуры выросла наука социология. Но в наше время тотальной медиализации практически каждый индивид имеет возможность войти в мировое коммуникативное пространство и позиционировать себя в нем сам (Лисенкова, 2021). В наибольшей степени этот тренд проявляется в блогерстве. При этом сами блогеры, идентифицирующие себя в качестве таковых, отмечают как основные цели своей деятельности стремление формулировать и структурировать свои собственные мысли, переживания, эмоции (65 %) и творчески самореализоваться (61 %) ¹. Для каждого второго блогера представляется важным привлечь внимание к неким значимым проблемам и явлениям и развлечься (по 55 %). Чуть более половины (51 %) хотят просто лично откликнуться на те или иные события или явления. Примерно столько же хотят общаться с друзьями, приобрести новых друзей, собеседников. Большинство (57 %) не стремятся к популярности, известности, значимости своей персоны. Такие намерения только у трети опрошенных блогеров (32 %). При этом большинство (69 %) практически не отслеживают реакцию на свои сообщения в блоге. Не видят себя альтернативой традиционным СМИ 65 % блогеров; 72 % не стремятся привлечь их внимание; 78 % не видят политического значения своей деятельности; только 35 % оценивают блогерство как возможный источник дохода. Получается, что для большинства активное позиционирование в Сети — не более чем заявление о своем существовании и выражение мнения по вопросам, интересующим самого автора блога, — этакий аутизм, парадоксально перехо-

¹ По данным программы «Глас Рунета» 2009 год. См.: URL: http://mednogorskonline.ru/articles_667_ru-Motivaci8-bloggerov.html (дата обращения: 10.11.2021).

дящий в эксгибиционизм. По меткому замечанию Е. В. Дукова, это напоминает отечественное застолье, когда «все говорят всем и разом, но никто не слушает, потому что говорят все и говорят исключительно громко» (Дуков, 2011). Получается, что мировая паутина не только и не столько объединяет, но и в изрядной степени оставляет в созданном нами самими информационном коконе.

В принципе, каждой стадии идентификации соответствуют формы идентичности как возможного самозванства: этнической стадии — представительство от рода, клана, племени; статусной — претензии на высокий статус; ролевой — успешность исполнения определенных социальных ролей; проектной — манифестация имиджа, проекта персонифицированного бренда... Возможности постчеловеческого самозванства еще только намечаются в связи с весьма причудливыми формами позиционирования личности и ее идентификации, которые обеспечивают современные технологии.

В целом можно говорить о динамике позиционирования личности от ее маркировки именем к стремлению изменить отношение к себе окружающих (смена статуса, роли), к изменению себя, собственной самоидентификации, построение *себя-другого*.

6.5. Стратегии самопозиционирования: личность как автопроект

Две стратегии самопозиционирования

В принципе, как и всегда, эталон для подражания, оценки и корректировки поведения задается извне. Однако — и чем дальше, тем в большей степени — человек сам выбирает, а то и задает, формулирует свой эталон и путь следования ему. Как отмечалось ранее, это может быть как стратегия достижения жизненных целей, так и выстраивание смысложизненной стратегии. Но во всех этих случаях личность позиционирует себя по отношению к другим людям — и к ближнему кругу, и к социуму в целом.

И у такого позиционирования имеются две основные возможности¹: во-первых, это может быть продвижение (а то и навязывание) своей самости в данной общности, а во-вторых — самоотречение от самости, ее растворение в сопричастности миру, общности. Обе стратегии, таким образом, коренятся самосознании и свободе воли как выстраивании «образа действий» плана жизни. В этой связи, условно говоря, их можно назвать «путями к счастью», делая акцент на различных «сторонах ленты Мёбиуса» Dasein: либо на торжестве выделенной самости (в 1-м или 3-м лице), либо на ее деперсонализации в сопричастности чему-то, превосходящему ее (табл. 2).

¹ Ю. М. Резником выделены три жизненные стратегии: благополучия, успеха и самореализации (Резник, 2017). Не отвергая эту типологию, можно заметить, что предлагаемое нами различение двух базовых стратегий позволяет при их дальнейшей детализации получить более широкое и систематизированное множество стратегий.

Таблица 2

Две стратегии позиционирования как «пути к счастью»

Счастье	В 1-м лице	В 3-м лице
Сохранение и торжество самости уникального, неповторимого Я	Творчество как целеполагание, достижение цели, личностный успех	Социальное признание, известность и узнавание, ответственность
Самоотречение, растворение Я в сопричастности миру и общности	Медитация, спонтанность, любовь, ритмичность	Самость как средство реализации, призвание

Небезынтересно одно соображение, высказанное Д. Агамбеном относительно аристотелевской трактовки комического и трагического. В первом случае люди действуют, «подражая характеру». Во втором — «исходя из характера», то есть «посредством характера осуществляют свое действие и поэтому становятся за него ответственными» (Агамбен, 2019, с. 80). Соображение, представляется, заслуживает серьезного продумывания. Действительно, комическое типологично. Трагическое — индивидуально и даже персонологично. Не случайно в названиях комедий фигурируют имена нарицательные, тогда как в названиях трагедий — имена собственные. Осмеянию подлежит типическое, тогда как индивидуальность — сюжет достаточно трагичный (Тулчинский, 2012б). Хотя бы даже в силу стилистики деперсонализирующая стратегия в 3-м лице обладает определенной привлекательностью — в своей «безответственной веселости».

В общецивилизационном плане обе стратегии можно условно связать с западной и восточной культурными традициями, тяготеющими (как уже отмечалось) к субъектности и бессубъектности соответственно. В первом случае (в Новейшее время — общества зрелых либеральных демократий с развитой капиталистической экономикой) культура акцентирована на выделенности активного индивидуального субъекта, его самости как источнике развития социальных практик, социума в целом. Во втором случае (в Новейшее время — опыт стран, не прошедших модернизацию, стран с опытом «реального коммунизма») культура акцентирована на общности, к которой субъект принадлежит. Парадоксально, но с течением времени явочным порядком их противопоставление снимается. В «субъектных» культурах периодически возникает «путешествие в сторону Востока» (интерес к йоге, буддизму, New Age и т. п.). При этом «бессубъектные» социумы показали способность добиваться серьезных успехов в экономике в формате рыночной капиталистической экономики — вне- и бесчеловечном типе хозяйствования, ориентированном на самовозрастание капитала и капитализацию всего что можно. Цифровизация вроде бы закрепляет этот тренд в алгоритмах и рейтингах. Но речь идет об элиминации самости в 1-м лице. При этом рыночная экономика ори-

ентирована на маркетизацию именно самости в 1-м лице (экономика развлечений и удовольствий). И экономика, и цифровизация нуждаются в самости от 1-го лица как источнике изменений и развития. Как уже говорилось, сутью самосознания является его выход за пределы данного, за рамки программы в ее контекст. И это — главное достоинство личности.

Обе стратегии ее позиционирования исходят из общего основания — недовольства положением дел, своего места в обществе, стремления изменить как свое место в обществе, так, возможно, и само общество.

Обе стратегии совпадают не только в своих целях. Обе они могут вести к успешному результату — в плане не только социальных преобразований, но и позитивных переживаний (табл. 3).

Таблица 3

Две стратегии самопозиционирования личности

Параметр	Первая стратегия	Вторая стратегия
Интенционал: цели, намерения, стремления	Отрицание настоящего («не хочу»); образ желаемого будущего, мечта («хочу»)	Отрицание настоящего («не хочу»); образ желаемого будущего, мечта («хочу»)
Потенциал: возможности	Ощущение своих возможностей, силы, вера в них («могу»)	Ощущение бессилия («не могу»); страх перед усилием
Решение	Рациональный план действий	Нет самостоятельных решений, за счет других; зависть, resentment, месть
Воля	Концентрация воли, вера в себя	Утрата воли и веры в себя
Действия	Продвижение личных интересов, воля, ответственность («предприятие»)	Массовое движение (религиозное, национально-этническое, политическое); опорочить успешных, отобрать; агрессия, насилие
Результат	Изменение: выход за пределы старого Я и мира	Изменение: выход за пределы Я, отказ от самости
Переживание (счастье)	Сопричастность с сохранением и ответственным утверждением самости Я	Растворение самости в сопричастности общности, освобождающей от ответственности
Риск	Одиночество, крах	Одиночество, крах

С точки зрения мотивационного механизма расхождение начинается на стадии возможностей. Первая стратегия связана с мобилизацией имеющихся ресурсов — от собственных способностей до привлечения сторонников и средств. Вторая — с представлением об отсутствии возможностей, в определенной степени — от собственного бессилия.

Первая стратегия суть продвижение себя как некоего проекта. И ее значение — особенно в контексте возможностей современных технологий — возрастает. Примером могут служить бизнес-стартапы, политические инициативы, творческие проекты. Но те же технологии в условиях массового информационного общества открывают дополнительные возможности и для реализации второй стратегии. И тут немало примеров массовых движений: национально-этнических, религиозных, досуговых. При этом обе стратегии способны привести к значимым изменениям, реализации недовольства настоящим положением дел, преодолению жизненного и нравственного дискомфорта.

Показательно и то, что обе стратегии дают возможность переживания счастья: либо как торжество самости, пик успешной реализации *Я*, его выделенности, либо как самоотпускание, полное растворение в некоей общей сопричастности. И обе — в определенной степени — самозванство: либо навязывание себя, либо отказ от себя и тем самым присвоение иного статуса, роли, а то и имени.

Личность как автопроект: самоидентизированство

Так или иначе, но в настоящее время в силу ряда общецивилизационных факторов активно формируется новая персонология, в которой личность во все большей степени предстает как проект или даже как серия проектов, автором (или материалом) которых выступает сама личность¹.

Исключительные возможности «самопроектной» идентичности дают современные информационные технологии, средства связи и коммуникации. В Интернете человек может выступать под самыми различными «никнами», строить и позиционировать различные проекты самого себя — вне зависимости от возраста, пола, гражданства, этнической принадлежности и т. п. Более того, в этой виртуальной реальности человек может добиться вполне конкретного социального признания, состояться как личность в большей степени, чем в «реале». Показательна в этом плане ситуация с блогерами, существенно потеснившими профессиональных журналистов, а иногда и традиционные СМИ как таковые². На блогеров распространяется законодательство по СМИ. В *Foreign Policy* есть даже список 25 самых известных блогеров мира.

Разумеется, при этом не происходит полного отказа от статусных и ролевых идентификаций. Но они уже не тот гвоздь, на который вешается шляпа личности. Они становятся некими признаками, используемыми в технологии формирования и продвижения бренда — так же, как биологическая, сексу-

¹ Речь идет именно о качественно новой фазе, качественно отличной, например, от споров конца XIX — начала XX столетий о «самоэмансипации» в среде российской интеллигенции — как революционно-демократической, так и представителей этнических меньшинств, стремившихся к выходу на европейские культурные горизонты. См. описание этих процессов в (Дубнов, 1998).

² Подробнее см.: URL: <https://www.levada.ru/2017/07/17/televizor-budushhego-kak-videoblogery-menyayut-medialandshaft/> (дата обращения: 15.04.2018).

альная привлекательность сохраняют важную роль и в самом продвинутом обществе. Статус и роль становятся не целью, конечным результатом идентификации, а средством реализации проекта.

Речь не идет и о полном торжестве ролевой идентичности. Это идентичность именно проектная. Основной персонаж современной культуры — личность как постоянно корректируемый проект. Не только творческая, политическая деятельность, деловая активность, спорт выступают в наши дни полем реализации таких проектов. По замечанию Д. Виллиамса, современный человек все больше превращается из индивида в «персону» — буквально «маску» и даже серию «масок», позволяющих ей присутствовать в неустойчивых, динамичных и даже спонтанных сообществах, приобретая возможности столь же динамичной, «текучей» сопричастности и идентификации (Williams, 2011).

Что подвигает людей на творческое изменение своей жизни, а в чем-то и самих себя? Выше говорилось о достижительной мотивации, стремлении к успеху, включая успех-преодоление и призвание.

На одном из отечественных ток-шоу активно обсуждалась мотивация Филиппа Пети — канатоходца, который прошел по канату между тогда еще стоявшими в Нью-Йорке башнями Всемирного торгового центра. Участники ток-шоу во главе с ведущим В. Хотиненко выдвигали различные версии того, что двигало Ф. Пети: от «ради славы», до «кто-то за ним стоял, сам он не мог». Выдвигалась и версия «не верю — все подделка, такое невозможно» — очень понятная в российском контексте тотального недоверия. Но никому из участников обсуждения в голову не пришло, что канатоходец сделал это не ради чего-то, а просто потому, что не мог этого не сделать, что он как экстремал не мог не выполнить свою жизненную миссию — проход между башнями по канату без страховки, — что это было его испытание себя. Хотя такой вывод просто напрашивался из самой истории этого канатоходца и конкретно этого прохода. Он выполнял его совершенно один, родные и близкие отошли и не вмешивались, хотя и переживали. Гении всегда одиноки, так как их ведет не внешняя необходимость, а призвание.

Другой пример — литературный, хотя в его основе реальная судьба конкретного человека. Герой романа Л. Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик» — этнический еврей, во время оккупации выдавший себя за немца, работавший в гестапо и помогавший партизанам. Избежал гибели, выдав себя за поляка и спасшись в женском католическом монастыре. В послевоенной Польше, приняв католичество, получил католическое образование, учился вместе с Каролем Войтылой, ставшим впоследствии Римским Папой Иоанном Павлом II. Будучи священником и получив благословление от Папы, уехал служить в Израиль, где жила его мать — убежденная коммунистка. И во всех жизненных перипетиях этим человеком двигало стремление понять, во что верил сам Иисус Христос.

Кто является автором этих проектов? Первый, напрашивающийся ответ — сама личность: именно она выступает автопроектом самой себя, позиционируя собственную особость и уникальность. Однако более глубокое погружение в проблему выявляет два основных смысла автопроектности.

В наши дни обитатели мегаполисов в той или иной степени находятся в динамичном перекрестии различных идентификаций: национальных и профессиональных, профессиональных и семейных, возрастных и имущественных... Переклочки ролевых функций в этом силовом поле происходят постоянно, почти мгновенно и на всем протяжении дня. И вряд ли можно говорить об очевидном доминировании какой-то одной из них, как это было исторически не так уж и давно, еще в советское время¹. Такой опыт автопроектности в известной степени — самозванство, но в каком-то ином смысле.

И такая автопроектность становится обыденным опытом, повседневностью. В этом плане к человеку, к каждому из нас сейчас вполне можно применить характеристику пушкинского Самозванца, который «умеет жить так, как нужно жить... в мире, в котором гибкая, развивающаяся личность отзывается на развивающуюся же и всегда эволюционирующую современность, умеет извлекать пользу из нее... Он все смотрит вперед, на мир изменяющихся ценностей и изменяющихся основ, в котором каждый день меняются сами оценочные категории» (Emerson, 1986, p. 208). Из этой отчужденной от всякой социальности позиции можно править обществом, но лишь в образе того, кто уже над ним господствовал или был предопределен к этому. «Самозванец, как актер, очищает роль от ее легитимированности, которой ее снабжает группа» (Смирнов, 2001, с. 48). М.М. Бахтин называл такую позицию позицией внаходимости — главным условием возможности смыслообразования и осмысления.

Это очень чутко уловил Д. А. Пригов на примере всенародной популярности Штирлица из сериала «Семнадцать мгновений весны» — этакого «одновременно идеального фашистского и идеально советского человека, совершающего трансгрессивные переходы из одного в другой с покоряющей и неуследимой легкостью» (Пригов 2001, с. 21), — давшей основу множеству, если не целому жанру анекдотов. Штирлиц — воплощенный идеал двух социальных утопий в последней фазе их существования².

Нельзя не отдать должное стилю Дмитрия Александровича Пригова и не привести развернутую цитату о Штирлице, когда он пишет о «соединении в этом изящном офицере рефлексивности и романтичности Андрея Болконского и ослепительной красоты, так чаемых и вечно отсутствующих в простом быту чистоты линий и блеска дизайна и моды, обнаруживаемых в России разве что в высшем дворянском обществе да в порожденных им балетных труппах Маринки и Большого. В принципе, это как бы берлинский, а в общем-то, петербургско-великосветский обворожительный балет остроумных

¹ Показательно, что тоталитарным режимам свойственно именно жесткое доминирование «больших» идентичностей.

² К.С. Пигров и А.К. Секацкий, говоря о тайне как механизме обособления в познании, политике и позиционировании личности, отмечают стратегию «номада и шпиона» — сохранения самосознания в разных социальных ролях («подглядывай и скрывайся», «выдавай себя за...») (Пигров, Секацкий, 2010).

и прельстительно-циничных, но обходительных, изящных и сильных людей в прекрасной черной форме, напоминающей оперенье Злого гения из Лебединого озера (а для самых уж утонченных, просвещенных — помесь врубелевского Демона и Печорина в офицерской форме)...», который «прощальной щемящей нотой прозвучал в атмосфере надвигающегося краха всего возвышенного, неземного и устремленного в вечность» (Пригов, 2011, с. 20).

Штирлиц не просто агент во вражеском тылу. Все обаяние образа держится именно на его целостном двойничестве. Всякая определенность разрушительна для этого образа. Он — герой транзитный, и сама горечь приближающегося трагического финала придает ему особое обаяние. Более того, надвигающаяся определенность трагична именно для самого этого персонажа. Он немыслим ни в победившем рейхе, ни при его окончательном крахе. Показательно в этом плане сравнение Штирлица с героем фильма «Подвиг разведчика», относительно которого ни на миг не возникает ни малейшего сомнения в его идентификационной принадлежности. Это традиционный, «истинный самозванец, укрепленный в одной точке мощной идеологической идентификации, притворно перемещающий себя в другую и временно помещающий себя там для решения разного рода конкретных прагматических целей. Он сам это всегда отлично сознает и не порождает вокруг себя никакого рода двусмысленностей. Всем ясно и понятно, о какой победе говорит суровый Кадочников, поднимая тост: За нашу победу!» (Пригов, 2011, с. 22). В устах Штирлица такой тост звучал бы весьма двусмысленно. Этот герой просто невозможен в рамках жестких и однозначных идентификаций. Штирлиц важен и интересен именно тем, что он — «предвестник нового времени — времени мобильности и манипулятивности» (Пригов, 2011, с. 21).

Д. А. Пригов имеет в виду нечто «общее, глобальное, стоящее за спиной и просовывающее свой мощный стальной палец сквозь худенькие и призрачные фантомы наших фантомных поведенческих контуров» (Пригов, 2011, с. 23). Штирлиц не просто «свой среди чужих, чужой среди своих». Он — некий постоянно иной, своеобразный странник, иннок в этой обыденной жизни. Речь идет уже не просто о ролевом понимании личности, а о практике и технологии ролевой мобильности, переключения ролей и манипулирования собственной идентичностью. Типологически он един с пушкинским Самозванцем, который «по нраву всем», поскольку абсолютно адекватен ситуации, в которой он находится «здесь сейчас», говорит только то, что от него хотят услышать. Модель — эффективно и успешно использованная в отечественной политехнологии на стыке столетий. И именно с опорой на образ Штирлица (Президент, 2000), на выстраивание некоего одновременно собирательного и легко диверсифицируемого имиджа, который «по нраву всем», с опорой на личностный профессиональный опыт вербовщика «на холоде», который говорит только то, что от него хочет слышать собеседник. Не случайно вопрос «кто он?», основной применительно к галерее главных образов русской литературы (Онегину, Чацкому, Печорину, Чичикову и др.), оказывается типологически единым со знаменитым вопросом «Who is mr. Putin?».

Д. А. Пригов совершенно прав: в наши дни обитатели мегаполисов в той или иной степени — «штирлицы». Они находятся в условиях необходимости постоянной смены идентификаций и ролевых функций, ни одну из которых нельзя назвать доминирующей. Более того, перемещаясь из одного мегаполиса в другие, даже за рубежом, наши современники испытывают меньше дискомфорта, чем перемещаясь из города в сельскую местность у себя на родине.

Важно понять, что социализация и принадлежность группе в этой ситуации мало что значат. Если индивид не может социализироваться в группе и при этом нуждается в роли (то есть не удовлетворен своим статусом), он делается самозванцем — не принадлежит ни обществу в целом, ни к отдельному его подразделению.

Это уже новое содержание самозванства и его новая роль в обществе и понимании позиционирования личности. Д. А. Пригов, в свойственной ему эпатажной манере, предложил, пожалуй, наиболее емкое понимание самозванства в современном контексте — как «само-себя-иденти-званство, или... наконец, само-себя — включая много чего — с преимущественным акцентом на чем-то — при мобильности переноса акцента — с сохранением единства личности — среди многого всего — иденти-званство» (Пригов, 2011, с. 24).

Фактически речь идет о том, что современный образ жизни у нас на глазах заложил основы новой антропологии. Он нивелировал привычные сезонные и суточные временные циклы, распылил не только большую (родовую), но и традиционную семью, реабилитировал нетрадиционные половые отношения, отделил любовь от деторождения, а само деторождение уже почти отделил от репродуктивных способностей человека (от искусственного оплодотворения и выращивания эмбрионов в пробирках до грядущего клонирования). А главное — интенсифицировал динамику перемещений в пределах земной поверхности и ближнего космоса настолько, что способность к мгновенной ориентации и переключению кодов восприятия и поведения стала основным фактором не столько некой удачливости и успешности, сколько условием жизненной компетентности, если не добродетелью.

Наконец, все это надо умножить на революцию в информационных технологиях, когда адресат в Интернете лишается всяких возрастных, половых, этнических признаков, жестко за ним закрепленных. За одним интернетовским ником могут скрываться несколько лиц, а за несколькими — один и тот же. И тогда окончательно становится ясным, что способность к мобильному переключению на адекватный культурный код, освоение различных многообразных способов жизни и жизненной компетентности — общее требование времени. Речь идет не об усреднении и нивелировке. Наоборот — о богатстве культурного и межкультурного опыта и умелом им распоряжении.

Личность предстает как «становящаяся сущность», а главный человек — «человек без свойств», еще не реализованный, не идентифицированный, не явленный. Даже Д. А. Пригов с его креативностью опускает руки перед «непосильностью уму» самозванства будущего, «где одна проблема идентификации многоголовых, унифицированных клонов, лишенных основных старо-

антропологических экзистенций — травмы рождения, травмы взросления и травмы смерти — может привести в восторг, ужас или отчаяние носителей нынешней антропологии» (Пригов, 2011, с. 27).

Как бы то ни было, но уже в наши дни проблемы, традиционно понимаемые как ценностно-онтологические, предстают проблемами манипулятивно-процессуальными, проблемами реализации определенных социально-коммуникативных технологий. Именно этим объясняется беспрецедентный взлет престижа профессии актера — лицедея, еще в начале прошлого столетия профессии сомнительной. Еще во времена А. П. Чехова, а тем более А. Островского к актерам, актрисам относились как к людям второго сорта. Прежде всего — потому что они были бесстатусными. А какой пиетет перед ними ныне! Они — главные поставщики новостей, они — звезды, которые и на льду танцуют, и боксируют, и экстрим преодолевают, и партийные списки на выборах возглавляют... Их одежда, их личная жизнь, диеты, болезни, их времяпровождение, их планы, их дети — все это главные события, главные новости в потоке информации.

Основной персонаж современности — личность как автопроект, постоянно корректируемый самим автором-исполнителем. Не только творческая, политическая деятельность, деловая активность, спорт выступают в наши дни полем реализации таких проектов. Это становится обыденным опытом¹.

И такой опыт — не что иное, как самозванство. А отрицание этого самозванства в наши дни «есть либо культурная невменяемость, либо двойное самозванство» (Пригов, 2011, с. 30). Потому что «кто кому указ — скачи на лошади, занимайся подсечным земледелием, пиши картины с натуры, дома и в мастерской... следуй высоким образцам высоких утопий, расписывай матрешки и яйца, сотворяй иконы, сочиняй баллады и романы в стихах, играй на жалейке и танцуй гопака, води народные хоры, притворяйся и самоназывайся — кто тебе указ? Кто запретит? Кто посмеет указать что-либо? Мы сами же первыми восстанем на такого. Да уже и восстали» (Пригов, 2011, с. 32).

Современная личность — не просто продукт мегаполисов, а проект в условиях глобализации и информатизации. И не просто проект, а проект, предполагающий успешность его реализации как бренда. В этом плане самозванство предстает болевой точкой современной культуры и персонологии. В условиях массовой культуры проблема личности заключается в том, чтобы реализоваться как некоему бренду — в буквальном смысле. На первый план

¹ Ярким примером может служить Г. Чхартишвили — человек-бренд, под именем Борис Акунин (развернутое «Бакунин»), фактически переписавший в жанре массовой литературы все основные сюжеты русской классической литературы и приступивший к написанию книг-жанров. «Шпионский роман», «Книга для детей» и т. д. — именно так называются его последние книги. Остается написать «Роман в стихах» и «Поэму в прозе», чтобы жанровое разнообразие русской классики было освоено Акуниным полностью, а тем самым, наверное, и — тема русской литературы закрыта.

выходит выбор проекта, автором которого является сам человек. Причем речь идет о довольно конкретной технологии разработки и реализации такого проекта, включающей выбор жизненной стратегии, формирование, позиционирование и продвижение определенного имиджа и репутации (Тульчинский, 2020б). Это буквально применение маркетинговой технологии: формирование собственной востребованности, спроса на себя — не только на рынке труда, но и в социальных отношениях, личной жизни, быту. Более того, срок жизни такого личностного проекта совпадает со сроком жизни товаров и соответствующих брендов — не более 5—7 лет. Причем подобный «культуральный возраст» никак не связывается с возрастом биологическим. Личностные бренды могут быть раскручены и в детстве, и в глубоко пожилом возрасте. Можно долго, как Аленушка у пруда, сидеть и ждать свою судьбу: работу, личное счастье. Но если ты чего-то хочешь, ты обязан об этом заявлять. Если хочешь, чтобы о тебе знали, надо о себе сообщать, выводить себя в информационное, социальное, экономическое, политическое, культурное пространство. Возможности для такого самопродвижения в наше время исключительные. Информационные технологии, глобализация создают потрясающие перспективы установления личных и профессиональных контактов.

Разумеется, при этом не происходит полного отказа от статусных и ролевых идентификаций. Но они становятся некими признаками, используемыми в технологии формирования и продвижения бренда — так же, как и биологическая, сексуальная привлекательность играет свою важную роль и в самом эволюционно продвинутом обществе. Статус и роль становятся не целью, конечным результатом идентификации, а средством реализации проекта.

Только уникальное глобально. А что может быть уникальнее и неповторимее человеческой личности?

Такое понимание автопроективности вполне укладывается в логику истории прорастания личности от представительства социума, ее породившего, — к позиционированию индивидуальной личности, неповторимости, и далее — к ответственной самореализации. Это путь от невменяемой безответственности *das Man* — через индивидуальную свободу воли к сознательному выстраиванию себя как точки сборки свободы и ответственности в бесконечном, но гармоничном мире.

Можно провести аналогию с развитием трагедии. Трагическое связано с уникальной неповторимостью личности, в отличие от комического — проявлений типологического и отклонений от него. Героями античной трагедии были боги и властители. Чуть расширен этот круг в классицистской формуле, согласно которой в него были включены аристократы, рыцари. Только в XIX столетии была открыта трагичность «маленького человека». Можно сказать, что нарастание и расширение трагичности шло параллельно с нарастанием и расширением роли и значения персоналогичности в культуре.

И еще одна аналогия — с таинством получения крестного имени в христианстве. В ортодоксальной церкви крещение совершается вскоре после рождения. Это решение родственников и близких, ответственных за формирова-

ние будущей личности. В протестантстве, нравственный импульс которого определил рывок современной цивилизации, окончательным признается крещение по достижении совершеннолетия, то есть сознательный нравственный и духовный выбор личности, сознательное принятие на себя ответственности.

Автопроективность современной личности иногда рождает у успешных, склонных к глубокой саморефлексии людей «комплекс самозванца» (Кланс, 2001), когда человек, вполне состоявшийся по внешним проявлениям своей жизни, считает, что он этого не достоин, что он не тот, за кого его принимают окружающие. Фактически речь не о гипертрофированном перфекционизме, а о своеобразном оборачивании комплекса неполноценности, боязни неподтвержденности успеха. Такой человек боится осмеяния, стремится во всем быть первым, загоняя себя в дикий стресс: с одной стороны, гонки за постоянным успехом и боязни мелких неудач, а с другой — чувства вины перед другими. По мнению экспертов, «комплекс самозванца» является результатом недостатка внимания, понимания и поддержки в детстве, завышенной требовательности родителей. В результате человек оказывается дезориентированным относительно адекватной самооценки и позиционирования в социуме, проявлений своей свободы и ответственности.

История динамики личности — история свободы, ее становления, онтофании. Если не так давно она еще могла пониматься почти мистически, как «бесосновная основа бытия» (Н. А. Бердяев), как «ничто», «дыра в бытии» (Ж.-П. Сартр), если ответственность еще недавно могла пониматься как не-обязательное следствие свободы, то к началу нашего столетия открылось обратное. Свобода — эпифеномен культуры. Она, как и самосознание, вторична по отношению к ответственности, вменение которой вырывает человека из причинно-следственных связей и замыкает их на него. В этом заключается весь смысл семейного и прочего воспитания. Разум — мера и путь осознания своего *не-алиби-в-бытии* (М. М. Бахтин), своей укорененности в мире. Сознание и самосознание как «чувствилища свободы» не формируются без образования этой «ленты Мёбиуса» бытия, концы которой скреплены в центре души человека. Но тогда можно и необходимо говорить о втором смысле автопроективности.

***Личность как востребованный проект:
социальная эхолопия и идентичность как идентификация***

Речь идет о том, что личность может рассматриваться как автопроект в смысле автоматичности этого проекта, когда личность, ее идентификация и идентичность становятся результатом, продуктом неких внешних «инвестиций», откликом на них, их отзвуком. Слухи о ведущей роли самой личности сильно преувеличены. Автопроект личность может вести «на автомате», когда сам человек — лишь пассивный материал, формируемый окружением: родителями, близкими, коллегами, СМИ. И не всегда это воздействие пассивно. Нередко сознательно строится определенный проект под реализацию

чьей-то востребованности. Несть числа примеров тому из шоу-бизнеса, политики, семейного воспитания... Вроде проекта формирования и продвижения одно время популярного певца, реализованного «на спор», когда два известных продюсера, сидя за столиком в ресторане, поспорили: один из них утверждал, что может сделать звезду эстрады из кого угодно, да хоть из официанта, их обслуживавшего. Подозвали официанта, предложили ему участвовать в разрешении спора. Тот согласился, и в результате эстрада получила новую звезду. Это не из ряда вон выходящий кейс.

Даже такие, вроде бы, полностью авторские проекты, как Верка Сердючка (О. Данилко), Элис Купер (Винсент Фурнье), не могли быть реализованы артистами в одиночку. В современном искусстве — практически во всех его видах и жанрах — авторство проектов, артефактов не сводится к личности «творца». Решающую роль играет информационно-коммуникативное продвижение, привлечение внимания, размещение этой информации в «правильных» медиа, активирующих аудиторию. Важно участие в этом известных людей, экспертов, издателей, журналистов, блогеров, владельцев площадок презентации, стилистов, визажистов и прочих дизайнеров. Все они работают ради главного — чтобы формируемый проект нашел слушателя, зрителя, читателя. Или активировал их и создал устойчивый кластер. Та же самая технология работает и в политике, даже в науке. Да и в личной жизни тоже.

Тогда получается, что единственным работающим критерием успешности такого личностного проекта является степень достигнутой известности и узнаваемости личности-бренда, как товара, продаваемого на рынках массового потребления, включая политический рынок. Впору говорить о персонологии товара, о маркетинге как жизненной стратегии и вообще — технологии современной жизни. Личность как товар, общество как рынок, жизнь как маркетинг?

Обе трактовки автопроектности сходятся в главном. Будь то проект глубоко инициативно-личностным или реализацией и воплощением чьей-то внешней воли, он может стать успешным, состоятельным или нет. С технологической точки зрения между этими двумя видами автопроектности личности существенной разницы нет. Так, автопроект самой личности может оказаться успешным только в случае его признания, востребованности другими. А наполнение личности ожиданиями других, эхолокационный автопроект прямо формирует идентичность. И в том, и в другом случае автопроект оказывается ответом на желания, надежды, чаяния других. Как говорил мудрый В. Б. Шкловский, в истории остаемся не мы, а легенды о нас.

И в обоих случаях личность предстает как бренд. Бренд в современном понимании — это обещание реализации желаемых переживаний, некая волшебная история о магическом артефакте, обладание которым открывает дверь в царство мечты (Тульчинский, 2013). В автопроекте личности как бренда используются конкретные технологии его разработки и реализации, в том числе выбора жизненной стратегии, формирования, позиционирования и

продвижения нужного имиджа и репутации (Леонтьев, 2007а; Леонтьев, 2007б; Шеманов, 2007; Шичанина, 2008). Как уже отмечалось, такое буквальное применение маркетинговой технологии направлено на формирование собственной востребованности во всех сферах профессиональной и личной жизни, и срок жизни такого личностного проекта совпадает со сроком жизни брендовых товаров (5—7 лет). Это подтверждают наблюдения не только специалистов по маркетингу, брендингу и PR, но и психологов. Не только в литературе, других видах искусства, но и в политике, спорте, науке, обыденной жизни — во всех сферах деятельности личность все в большей степени предстает как проект и автопроект, позиционируемый и продвигаемый по всем правилам маркетинга и брендинга. Осознанно это делается или стихийно — уже не важно. Мы имеем дело со сложившейся технологией реализации профессиональной и жизненной стратегий. Э. Уорхол, И. Глазунов, З. Церетели, Б. Акунин... Этот ряд можно продолжать и продолжать. И эти персонажи встанут в один ряд со звездами эстрады, спорта, популярными телеведущими. Ничто не мешает добавить в этот перечень политиков. И мы получим набор так называемых публичных людей, образующих обойму «светской тусовки», телевизионных ток-шоу и просто шоу, а то и просто «лиц» товарных брендов — персонажей рекламы. И не так уж важно, кто является автором такого проекта — сама личность или какие-то имиджмейкеры, политтехнологи.

Не только творческая, политическая деятельность, деловая активность, спорт выступают в наши дни полем реализации таких проектов. Это становится обыденным опытом, повседневностью. Проблема личности заключается в том, чтобы реализоваться как некоему бренду — в буквальном смысле. При этом статус и роль из цели, конечного результата идентификации превращаются в средство реализации проекта. Этническая, статусная, ролевая идентичности могут выступать как средства реализации проекта — как в случае с такими политическими проектами, как Р. Рейган, В. В. Путин, Б. Обама. Но могут и выступать характеристиками, на преодоление которых автопроект может быть направлен, как это было в случае с Майклом Джексонном — яркий автопроект, выстроенный на преодолении расовых, гендерных, возрастных, а в чем-то уже и просто человеческих характеристик идентификации. Особого внимания заслуживают проекты брендов женщин в политике (Ю. Тимошенко в Украине, С. Пэйлин в США, В. Новодворской, С. Умалатовой, В. Матвиенко в постсоветской России), шоу-бизнесе (Мадонна, А. Пугачева и др.).

Очевидно главное: и в искусстве, и в политике мы имеем дело с нарастанием личностных автопроектов.

Роль личности, персонологического фактора возрастает — включая политику. Современные партии превратились в аппарат мобилизации электората вокруг лидеров — ярких лидеров, в качестве каковых все чаще выступают известные артисты, шоумены (Р. Рейган, Й. Гнарр, А. Шварценеггер, М. С. Евдокимов, В. А. Зеленский) или политики, практикующие имидж и стилистику шоумена (Д. Трамп).

И это одна из характернейших черт современности: группировки фанатов вокруг «звезд» эстрады, кино, спорта. Более того, складывается переход от «звезд» — персон успешных в какой-то сфере деятельности — к селебрити (англ. *celebrity* — *знаменитость*), к категории людей (чаще всего это женщины), знаменитые тем, что они просто знамениты — что бы они ни делали (К. Кардашьян, К. Собчак, А. Волочкова и др.). При этом личное непосредственное общение может сокращаться, друзья отдаляться.

На этом фоне показателен феномен блогеров — персон не обязательно ярких, «таких же как все», не специалистов-профессионалов, но высказывающих и распространяющих в социальных сетях некое критическое мнение. Доверие вызывают не СМИ как социальный институт, а некая медийная персона, «медийный пузырь», по которому строится таргетирование коммерческого и политического маркетинга.

О том, что массовое общество рано или поздно, но перейдет к широкой самотрансляции обыденности, писал еще М. Лифшиц. Парадоксально, но главным фактором успешности позиционирования и продвижения таких проектов, то есть достижения известности, узнаваемости и влияния — часто с последующей капитализацией такого «паблицитного капитала», — оказывается сама практика позиционирования и продвижения.

Фактор искусства

Все виды искусства и связанные с ними культурные индустрии расширяют опыт (прежде всего и преимущественно) через воображаемую несуществующую реальность, как называл ее М. А. Лифшиц — объективную «кажущуюся сторону бытия», «реально кажущегося мира» (Лифшиц, 2010, с. 108—109), которую все больше квалифицируют как «виртуальную». Фактически это объективированная смысловая картина мира, о верификации которой речь не заходит.

Кроме того, искусства используют и вызывают эмоционально окрашенные переживания. А в контексте «глубокой семиотики» (Tulchinsky, 2008; Тульчинский, 2010; Проективный, 2011) это осмысление включает в себя не только социальное значение (в его предметном и ценностном выражении), но и личностный смысл, в том числе оценочное отношение и переживание. Искусство вообще является очень точным зеркалом динамики соотношения идентификации и идентичности. В сфере искусства речь идет именно о самоутверждении уникального видения автора, исполнителя, артиста. Не случайно актерская профессия еще в начале XX столетия рассматривавшаяся чуть не позорной (стать артисткой — означало едва ли не падение), к концу того же столетия стала чрезвычайно популярной, привлекающей. Артист — «пустое место», постоянно примеряющее различные личины, наполняемое образами других людей, — в наше время по своей известности и привлекательности превосходит политиков, стремящихся к общению с известными артистами.

В искусстве же еще XIX столетия была зафиксирована и одна из главных проблем российского общества — затянувшийся болезненный переход от этнической и статусной идентификации личности к идентификации ролевой и порождаемые этим переходом формы самозванства. Именно это определяет тему «лишнего человека» в русской литературе. Эта проблема — главный нерв всего творчества А. С. Пушкина — не только его драматургии и прозы, но и лирики. А. С. Пушкин всем творчеством и судьбой выламывался из статуса в ролевую идентичность¹. Любопытен в этом плане «Мелкий бес» Ф. Сологуба. Речь идет уже не о постмодернистском «ускользании» автора, а о его идентификации, персонологической «сборке». Современное искусство, моделирующее и пролонгирующее современные тренды, дает яркие примеры единства и взаимопереходов автопроективности.

Попадая попадает в зону внимания медиа, сталкиваясь в них с образом самого себя, художник превращает себя в проект, исправляя, меняя, переделывая его. Искусство в наше время все больше превращается в самодизайн, главной проблемой которого является не то, как я могу спроектировать окружающий мир, а то, как я могу спроектировать самого себя, или, вернее, как я могу справиться с тем, как этот мир проектирует меня. Как отмечает А. П. Люсый, сегодня это становится общей, всепроникающей проблемой, с которой сталкиваются все, а не только политики, кинозвезды и другие знаменитости. «Таким путем взаимодействия сознания с новыми технологиями происходит формирование новой субъективности, которая нам представляется как селф-субъективность» (Люсый, 2019; Art, 2014; Karwowski, Kaufman, 2017).

Виртуальное пространство Интернета стало площадкой, на которой идет постоянное цифровое конструирование и переконструирование своего лица и своего пространства для дальнейшей презентации на YouTube — и наоборот. Но и в реальном, остающемся аналоговым мире off line от нас по-прежнему все же ждут ответственного отношения к тому, в каком образе мы себя являем взгляду других. «Самодизайн — это практика, наиболее радикальным образом объединяющая художника и его аудиторию, потому что не все производят художественные произведения, но все являются художественными произведениями и одновременно считаются их авторами» (Гройс, 2011).

В современной русской литературе такое автопроектирование прочно вошло не только в ее содержание, но в институциональные практики, включая авторство. Если отвлечься от детективов, фэнтези, розового романа, где авторы часто — бренды, за которыми стоят целые коллективы, то ярким примером автопроекта является творчество Б. Акунина. А в еще большей степени — Р. Э. Арбитмана, одновременно реализующего несколько самопроектов: автора детективов Л. Гурского, пародийного искусствоведа С. Каца, критика и публициста Р. Арбитмана. Характерно название одной из его книг — «А вы не проект?» Свообразным апофеозом стал выход книги Л. Гурского, посвященной жизнеописанию второго президента РФ, под редакцией С. Каца в ди-зайне, напоминающем серию ЖЗЛ.

¹ О «пушкинском уроке» см.: (Тульчинский, 2008; Давыдов, 2001; Ильенко, 2005).

Если же обратиться к содержанию современной русской литературы, то стоит выделить два примера. Прежде всего, это творчество В. Пелевина, в котором от «Принца Госплана» и «Омон Ра» до последних текстов сквозной темой проходит именно многомерность и проектность современной личности, вплоть до ее «самоидентифицированности». Наиболее полно эта тема представлена и выражена в «Священной книге оборотня» и особенно — в романе «t», где она стала и сюжетной канвой, и смысловым содержанием: как трудно и важно найти в себе своего «читателя» и себя — в «читателе». Особого внимания заслуживает роман «Даниэль Штайн, переводчик» Л. Улицкой, в котором тема поднята на очень высокую трагическую планку: коллизии сознательно строящегося автопроекта главного героя и его рецепции современным обществом, не способным принять его масштаб и объединяющую целостность.

В этой связи интересна еще одна тенденция. На книжных салонах последнего времени много говорится о буме биографической литературы. Но уже разворачивается повышенный интерес к литературе автобиографической, в которой сама личность становится автором раскрытия и собирания личностного опыта. Не через «искренность» (как пересказ СМИ), а через «доверительность» личностных переживаний. Речь идет уже не о постмодернистском «ускользании» автора, а о его идентификации, персонологической «сборке»¹. Можно говорить о действии двойной тенденции: жанрово-стилистической интеграции при одновременной дифференциации в рамках персонологического доверительно-интимного опыта. Речь идет о проявлении более общей тенденции формирования интегрального глобального культурно-информационного пространства в сочетании с его дифференциацией. И слухи об усреднении и унификации — сильно преувеличены. В условиях массового общества такая сегментация и дифференциация могут только нарастать и углубляться. Потому как — только уникальное глобально.

А что может быть уникальней и неповторимей человеческой личности, ее чаяний и фантазий, надежд и упований? Единственного полноценного и безоговорочного фэнтези и при этом бренда — «магического артефакта», открывающего дверь в царство собственной судьбы и одновременно — развития общества.

На этой мажорной ноте можно было бы закончить. Но... Современное искусство, включая и литературу, не столько транслирует и выражает социальную норму, эстетические образцы, сколько сознательно и целенаправленно

¹ В плане подобной динамики показательна и ситуация, сложившаяся с моими «Историями по жизни. Опыт персонологической систематизации». Книга, содержащая фиксацию сугубо личностного опыта, некое личностное предание, выпущенная в научной серии малым тиражом, вызвала острейший отклик и повышенный спрос, вынудивший издателя прибегать к допечаткам. «Истории...», как и весь проект «опыта персонологической систематизации», первой частью которого является книга, — попытка поиска аутентичности, идентичности. Речь идет о личностном эксперименте индивидуации со всеми рисками и последствиями ее реализации, включая требования к жизненной компетентности в преодолении последствий.

ставит их под вопрос, бросает им вызов, испытывает на «излом» и «скручивание». Акционизм О. Кулика, фильмы Ким Ки Дука, некрореализм, литература В. Сорокина — примеры, первые пришедшие на ум. Это было и в прошлом, когда художники, поэты тоже провоцировали на призывы позвать то ли врача, то ли полицию. Но в наши дни на выставках, театральных сценах, в литературе происходят вещи, открыто, явно и сознательно такие, которые недопустимы на других «площадках» обыденной жизни.

Искусство фактически стало легальной площадкой нравственного эксперимента. Оно социализирует не за счет аккумуляции, инкорпорирования личности в тело культуры, а наоборот — выводит личность на границу культуры, к ее фронтиру, ее то ли переднему (верхнему), то ли заднему (нижнему) рубежу. Современное искусство все более и более постчеловечно, по крайней мере — все менее антропоморфно. Даже в изобразительном искусстве, кино, других проявлениях экранной культуры уже мало представленности целостного тела. Или оно предстает как некая целостность искусственного, не биологического происхождения. Или — как часть структуры: интерьера, инсталляции, узора, фрактализации. Или — переформатированным в виде цифрового слепка. Но во всех этих форматах тело или отделено от сознания, или является его порождением. Это, очевидно, позволяет заново перетряхивать плоский и дисперсный мир массового сознания. Искусство оказывается «фронтиром социализации», ее испытанием и тестированием в той же степени, что и испытанием возможностей тела, а главное — души.

Человек убежденный и массовые движения

Альтернатива стратегии самопозиционирования посредством продвижения личности как проекта является, как отмечалось в начале данного раздела, на сознании отсутствия возможностей изменить настоящее, бессилия и ressentiment. Нередко такие установки сопровождаются страхом перед собственными усилиями, но чаще — обвинениями в адрес других (врагов), на которых переводится ответственность за происходящее.

Возникающие при этом эмоции обиды, зависти, гнева разрушительны для ума и здоровья. Не случайно избавление от гнева — один из путей к счастью, очищению сознания. Возможными основаниями для этого являются, условно говоря, «объективизм» и «субъективизм». В первом случае все происходящее рассматривается как некий объективный, не зависящий от меня процесс. В этом царстве объективных причинно-следственных связей — что я могу? — происходит отказ от своей самости, подчинение себя потоку происходящего. Во втором случае реализуется избавление от «цепляния» за identity, за проявления самости, растворение ее в потоке переживаний. Нетрудно заметить, что крайний объективизм и крайний субъективизм сходятся в отказе от ответственности, в переключении ее на обстоятельства в духе мема «это не мы такие — это жизнь такая».

В качестве «врага», на которого переносятся житейские, социальные и личностные проблемы, может выступать не обязательно сосед, соперник. Это могут быть и такие экзистенциальные силы, как смерть. На ее преодоление направлены социальные ритуалы — похороны, некоторые существующие во всех культурах ежегодные праздники карнавального типа и т. д. Победить смерть можно только ее смертью. Похороны и есть ритуализированное уничтожение смерти различными способами — от закапывания или сжигания трупов до их раскраски и мумифицирования.

Собственно, любой праздник дает выход за пределы профанного существования, создает ситуацию выхода самости за свои социальные пределы в безответственное бытие в некоем «общем смысле» (чаще — сакральном), консолидирующем данную социальную общность. Шуты, карнавал — это встроенный в культуру взгляд на нее извне, из аута позиции венаходимости. Всякое осмеяние — контекстуально, выход за рамки системы, взгляд извне. В этом и заключается важность смеховой культуры, позволяющей остранять профанное. Карнавалы — институционализированные прорывы, окна из профанного в сакральное. Не менее важны юродивые. Они могли осмеивать традиционно значимое, делать то, за что другим рубили головы. Потому что им была доступна позиция венаходимости по отношению к этой жизни. А поскольку *absolute Out is God*, их и воспринимали как «божьих людей» (сумасшедшие = божедомцы)¹.

Прорывы из профанных тягот жизни дает досуг, свободное время. Труд утомителен не только энергетически — тем, что отнимает силы. Он отчуждает нашу самость, превращая ее в продукт — на эту тему много написано К. Марксом и неомарксистами прошлого столетия. Труд угнетает, заставляя нас преодолевать себя, — в отличие от отдыха, когда мы довлеем себе, даже если это требует серьезных энергозатрат (спорт, туризм). «Рекреация восстанавливает приоритет самости, ее первозданность... Активный отдых не столько напрочь отрицает труд, сколько нейтрализует его внеположность самости» (Смирнов, 2019). При все внешней похожежности, праздник не столько возвращает к самости, сколько (если воспользоваться метафорой Г. Г. Шпета) «распускает» ее как кусок масла на жаркой сковородке. В празднике на первый план выходит эмоциональность высокой степени — смех и слезы. И чем выше уровень эмоциональной экзальтации, тем в большей степени самость исходит из себя, распускается в безответственности этой экзальтации, которая может перерасти в панику, свойственную массовым образованиям. Не время и не место говорить здесь о безопасности как базовой ценности социогенеза (Тульчинский, 2011а), позволяющей преодолеть страхи и фобии перед не-

¹ Нынешние же сетевые тролли и их фейки — не институционализированы. Даже в СССР были специальные жанры эстрады, сатирические журналы — все знали, что это специальные практики осмеяния, не имеющие отношения к новостям. А теперь резьбу сорвало. Каждый сам себе шут и юродивый. От пранкера до пресс-секретаря МИДа, а то и президента (конечно же, США).

определенностью, страхами, фобиями, алармом, а то и хоррором. На этом очень многое построено в политической культуре и не только. Но проявляется это и в праздничных хронотопах... В том числе — в форме их упорядочения парадными, шествиями, демонстрациями, в том числе — костюмированными. Современные медиа позволяют эти практики визуализировать, тиражировать, повторять вновь и вновь, включая в другие аналогичные события.

Таким образом, речь идет о давнем, сопровождающем всю человеческую историю механизме создания «массы». Этот концепт проделал в социальных науках удивительную трансформацию¹. Первоначальное понимание масс как чисто количественной характеристики социальной общности (противоположной таким качественным характеристикам структурирования социума, как классы, этносы, гильдии и т. д.), играющей важную роль в освободительной революции (вроде штурма Бастилии в Париже), довольно быстро сменилось их трактовкой как эмоционально экзальтированной, лишенной интеллектуальной суверенности стихии (Г. Тард), как среды, в которой люди перестают управлять собой, имитируют друг друга и легко попадают под влияние авантюристов (Н. Михайловский², Э. Канетти). Это понимание было дополнено идеей возвращения личности в состоянии массового экстаза к естественному состоянию, когда антропологически натуральное берет верх над социально-культурным (Х. Ортега-и-Гассет, Т. Гайгер), когда социальное люди, отказываясь от личной ответственности, отдают ее тем, кого видят на трибуне, на экране или даже на эшафоте.

Масса, сбрасывая индивидуальную личностную ответственность, одновременно сопрягает себя с выходом за пределы этого мира (с вечностью) и берет на себя самовластное право вершить оценочное отношение к существующей реальности (грабежи, погромы, линчевания и т. п.). Причем эта эмоциональная оценочность может меняться практически мгновенно.

В такое состояние общность и образующие ее личности приходят, когда социальная программа поведения или дает временную (праздничную) отмену своего автоматизма, или сама дает сбой (Делез, Гваттари, 2010). Важно, что такие прорывы обыденной профанности и социальной деструкции носят краткий по времени характер — в случае революций, бунтов, празднеств, представлений, ритуалов³.

¹ Краткий, но очень содержательный обзор эволюции концепта «масса» см.: (Смирнов, 2019), а также (Massenfassungen, 2010).

² «...Для образования того, что мы называем толпой, нужно... одно из двух: или впечатление, столь сильное, чтобы оно одновременно задавило все другие впечатления, или постоянная... скудость впечатлений» (Михайловский, 1998, с. 65).

³ Правда, современные медиа, прежде всего телевидение и Интернет, создали новый тип массы — индивидов, сидящих дома на диване или за гаджетом. Причем если ТВ оставляет человека массы наедине с собой и своими близкими, то Интернет дает возможность выплескивания фобий и агрессии в виртуальное пространство. Но накачка этого «лазера» on line легко может дать направленный выплеск off line.

Такое самопозиционирование парадоксальным образом создает питательную среду, даже средство перемен в обществе, связанных с формированием массовых движений. Собственно, именно массовые движения — религиозные, национально-этнические, политические — основной механизм таких перемен: христианство, позже протестантизм, революции, национально-освободительные движения... Всем им характерно следующее:

- объединенные усилия большого количества людей (масс);
- средством консолидации являются общие идеи;
- вера в эти идеи;
- энтузиазм, надежды по осуществлению идей;
- образование *communitas* — радостного сообщества равных, полных энтузиазма, связанного с перспективой справедливого обновления¹;
- верность, фанатизм по отношению к общим идеям;
- готовность жертвовать собой;
- нетерпимость к врагам, противникам и отступникам, сомневающимся.

По Э. Хофферу (Хоффер, 2017), социальную базу массовых движений составляют люди недовольные, неудовлетворенные *status quo*. Согласно гауссову распределению таких недовольных в любом обществе 10—12%. Это не только неудачники, изгои, парии, но и все те, кто не ценят настоящее и фактически образуют «сырье и топливо» для новой революции, религии, нации.

В социологическом плане эту базу образуют:

- бедняки — но не абсолютные (нищие), а именно «новые бедные», «обиженные», обделенные несправедливым, по их мнению, ходом развития событий (первые пролетарии, разорившиеся аристократы, пострадавшие от приватизации);
- неудачники — не признанные, отверженные и тем тоже обиженные (просто выживающим не до массовых движений);
- изгнанники — внешние и внутренние иммигранты;
- представители меньшинств;
- одиночки — не имеющие семей, детей;
- подростки, а также безработные молодые люди, особенно после службы армии, привыкшие к ясности, сплоченности и дисциплине, а также студенты — молодежь, перспективы которой в плане профессионального и делового роста неясны, но критическое отношение к сложившейся реальности подкреплено полученными знаниями, преимущественно — теоретического плана;
- преступники;
- честолюбцы — неудовлетворенные эгоисты.

Этот перечень Э. Хоффер дополняет также неоднозначными категориями, которые, тем не менее, не лишены интереса. Среди них:

- психически неуравновешенные люди;

¹ Очевидцы практически всех революционных событий отмечают особую атмосферу радостного братства, царящую в первые недели этих событий (Нанси, 2009).

- скучающие, включая богатых дам;
- умственные и физические импотенты.

Этот перечень, разумеется, не является строгой классификацией или даже типологией. Но Э. Хофферу с опорой на исторический опыт политических и религиозных движений удалось создать довольно представительный перечень¹.

Консолидация социальной базы массовых движений предполагает:

- веру в «священное дело», заменяющую утраченную веру в себя;
- чем меньше гордости за себя, тем больше гордости за страну, расу, религию;
- упрощенную трактовку доктрины (религиозного, политического учения)²;
- доминирование равенства по отношению к свободе;
- отрицание и разрушение всего, что относится к настоящему (семьи, индивидуальности, собственности) и мешает всеобщему равенству (уравнению).

Конкретное содержание идей, которые могут их объединить, — вопрос непринципиальный, вторичный по отношению к базовому недовольству настоящим. Их конкретика достаточно ситуативна, зависит от сложившейся конъюнктуры. Это могут быть идеи как политические, так и религиозные.

Недаром так легко в поствеймарской Германии бывшие коммунисты переходили в национал-социалисты. А бывшие члены «новой исторической общности — советский народ» в массовом порядке стали «православными».

Главное — не содержание доктрины и попытка убеждения в ее правоте, не только и не столько пропаганда, сколько благодатная «почва» и четкая реализация теперь уже достаточно ясной технологии, основанной на культивировании единства в совместных действиях, самоотречения и самопожертвования.

Если эту технологию конкретизировать, то она включает в себя:

- особость, выделенность, культивируемое недовольство;
- одновременно с этим — отвращение к своему Я, отречение от него и забвение его;
- самоотверженное объединение с себе подобными, слияние в *communitas*;
- наделение вторым (новым) Я, инициация;
- внушение презрения к настоящему по сравнению с чудом в будущем и, возможно, великим прошлым;³
- «завеса», зашоривание непроверяемой доктриной⁴;

¹ Наверное, с опорой на Big Data можно построить близкие профили социально недовольных. Думается, что такие профили уже построены.

² См. в «Чевенгуре» А. Платонова: реализовать идею социализма просто — нужно уничтожить эксплуататоров. Таковыми определили тех, кто побогаче, и расстреляли.

³ Ср.: либерал ценит настоящее — как итог прошлого и залог будущего; радикал — и левый, и правый — ненавидит настоящее.

⁴ Ср.: «Учение Маркса всеильно, потому что оно верно!», «Credo, quia absurdum est».

- ограничение внешнего общения вплоть до изоляции¹;
- систематическое нарушение психического равновесия, повышенная эмоциональность, разжигание страстей, принуждение к повиновению, подавление;
- ненависть к врагу (конкретному!), к изменникам — никакого великодушия;
- культивирование подозрительности, состояния тревоги, аларм и хорроризация;
- подавление совести, чувства собственной вины, возложение ответственности за все происходящее на врагов, предмет рессентимента;
- театрализация: зрелища, шествия, костюмы, униформа, гимны, череда специальных событий, включая провокацию беспорядков;
- вождь — как символ и воплощение единства.

И все равно — в секте, в движении триггером оказывается яркий лидер, воплощающий чаяния убеждаемых и убежденных, подающий им пример поступков и поведения. Так, и в российской «ролевой революции», причудливо втянувшей страну в модерн через крестьянскую революцию, возглавленную большевиками, продолженную коллективизацией и индустриализацией, а также в «классических» буржуазных революциях в Европе оказывалась важной роль харизматичной личности лидеров: О. Кромвель, М. Робеспьер, Ж.-П. Марат, Л. Троцкий, В. И. Ленин, потом И. В. Сталин с его «наведенной харизмой», Б. Н. Ельцин.

Личность вождя должна отвечать вполне конкретным требованиям:

- смелость, готовность к риску;
- демонстративное пренебрежение настоящим;
- решительность и воля (человек слова и действия);
- убежденность в правоте;
- вера в личное призвание, миссию;
- страстная демонстративная ненависть к врагам;
- любовь к символам;
- противоречивость грозности и жалости;
- умение привлекать и удерживать сподвижников.

Появление и формирование вождя — не спонтанный процесс. Для этого тоже необходимо несколько условий. Во-первых, кризисная ситуация в обществе. А это не только слабость социума, но и, во-вторых, брожение идей, поиск решений. Идеи и смыслы готовят интеллектуалы (интеллигенты), своей критикой вскрывающие слабость власти, ее несостоятельность. В этом плане они выступают предтечами, о которых потом вскоре забывают. Интеллектуалы — индивидуалисты, но массам нужны не истина и свобода, а вера и символ. Фанатичный вождь обычно появляется из среды нетворческих «лю-

¹ Муравей вне муравейника гибнет. Ср. поведение Н. Бухарина, других членов советской партийной элиты во время сталинских процессов.

дей слова», непризнанных писателей, журналистов, агрессивных по отношению к творчеству, искусству, науке и к людям, ими занимающимся (Марат, Робеспьер, Троцкий, Ленин, Муссолини, Гитлер, Геббельс).

Стоит напомнить: со своей позиции вождь может воплотить первую стратегию самореализации, в которой другие люди, массы выступают инструментом, материалом и ресурсом. А для самого этого «материала» такой вождь — желанное избавление от ответственности.

В результате у участника массового движения формируется новая личность, воодушевленная, наполненная Великим Смыслом.

Такой человек ощущает себя одним из избранных. У него нет свободы выбора. Нет независимых суждений. Они ему не нужны. Зато у него есть стойкость к нападкам, критике. Но вся эта осмысленность бытия основана на полной зависимости от принадлежности к общности, выпадение или изгнание из которой обессиливает. Фактически речь идет о закреплении и культивировании индивидуальной недостаточности, несамостоятельности, а то и неполноценности.

И энергетика этой неполноценности может быть аккумулирована и направлена на конструктивное преобразование социума. Потом, правда, приходят карьеристы, выстраивается система, с неизбежностью несовершенная, и появляются новые недовольные.

Фанатизм, «религиофикация», особенно если ими управлять и вовремя останавливаться¹, — одни из важнейших изобретений и технологий развития и обновления (иногда — «воскрешения») социума.

Гражданское общество, правовая культура развитой либеральной демократии дают эффективный иммунитет от массовых движений, эволюционируя в своем развитии, избегая революционных потрясений. Однако реальная модернизация предполагает консолидацию коллективных усилий, как это было в Японии, Корее, Китае. Без такой консолидации даже на уровне корпорации невозможны ни реорганизация, ни эффективные нововведения.

Похоже, что главная ошибка попыток насаждения демократии в неподготовленных обществах, порождающих ответную реакцию, стимулирование радикального терроризма, состоит именно в непонимании этого механизма. Демократия предполагает свободу как ответственность автономных граждан. А ее насаждение разобщает традиционный социум, разрушает его, плодя ресентимент и «материал» для массовых движений фундаменталистского плана.

«Лестница моджахеда» и вовлечение в брэнд

Показательно, что анализ формирования «шахидского сознания» показывает фактически тот же механизм (Мохаддам, 2011). Описанная Ф. Мохаддамом «лестница шахида» (вербовки и подготовки террористов-смертников)

¹ Как это делали, например, М. Ганди, Д. Неру, У. Черчилль, Ш. де Голль.

начинается с депривации — недовольства миром, своей жизненной ситуацией, возможно — личной трагедией, личным бессилием. Естественное стремление изменить ситуацию опытными манипуляторами канализируется в обозначении того, «кто виноват», которого необходимо устранить. Дальше дело сводится к формированию замкнутых групп, ограничению их общения с внешним миром. С помощью сужения, фокусировки коммуникации с помощью чтения определенных текстов, просмотра видеосюжетов у членов группы формируется сопричастность «великому смыслу» самоотречения и «подвига», сводящегося к выполнению указанных действий. Сужение коммуникации, фокусировка нарративов смыслообразования приводит к сужению и фокусировке сознания, выстраиванию не то что «лестницы» — сужающегося «коридора» поведения, превращающегося с тоннель, в конце которого — использование личности как живой бомбы.

Иногда ошибочно корни терроризма видят в ислализме. Э. Хоффер убедительно показал, что дело не в содержании идеи, в механизме овладения идеей массами. Так, разговор Б. Савинкова с гимназисткой-террористкой, ссылающейся на Новый Завет, поведение российских революционеров (народников, анархистов, коммунистов), практика нацистов в Германии показывают, что в идеологической доктрине если что и важно, то это ее утопичность. Христианство, анархизм, коммунизм — утверждение нового, чего никогда и нигде не было, но не значит, что быть не может. И ради светлой идеи начинаются убийства — сначала индивидуальный, а затем и массовый террор. Почему сейчас такой доктриной выступает ислализм? Скорее всего, потому, что это исторически последняя утопическая мечта о справедливом мире. А как может приходиться к доминированию в социуме агрессивное нетерпимое меньшинство, было рассмотрено нами ранее с помощью убедительных аргументов, предложенных Н. Талемом.

То, что речь идет именно технологии, показывает то, что ею активно пользуются современные бизнес и политика в технологии маркетинга. Традиционный (стандартный) маркетинг строится по хорошо известной схеме коммерческого и политического рынков — «спрос-предложение»:

- определение потребителя (адресата);
- понимание его проблем;
- идея товара, услуги;
- функционально-стоимостной анализ;
- производство;
- продвижение (реклама, PR, специальные события);
- реализация (сбыт, потребление, голосование).

Однако в условиях современных сверхплотных рынков задача состоит не в выявлении «рыночной ниши» спроса и ответе на этот спрос, а в создании спроса и формировании устойчивой клиентской базы. А. Випперфют (Випперфют, 2007), проанализировав практику успешного продвижения современных брендов, формирования устойчивой зависимости от них, обобщил этот опыт как технологию «вовлечения в бренд» (рис. 2).

Технология сопричастности

(создания племени-бренда ~ религиозной секты)

Этап I. Причастность тайне

- Граница свой-чужие
- Противостояние «великому врагу» (Давид и Голиаф)
- Без гласности
- Интенсификация внутренних контактов при ограничении внешних (утечки, слухи, специальные события)

Этап II. Промывка мозгов (инициация)

- Таргетинг людей с проблемами
- Испытание
- Наживка, искренность
- Бомбардирование любовью, заботой
- Делать больше, чем обещано

Этап III. Создание параллельного социума

- Изоляция от прошлого
- Специальные ритуалы, отношения, переживания
- Иерархия, ранги
- Конкуренция, чистки, давление
- Кодовая коммуникация (лексика, жаргон)
- Постоянная занятость (клубы, акции, «непроязвительность»)
- Кодексы, запреты

Этап IV. Под знамена!

- Наших бьют!
- Харизматичные лидеры
- Упрощенная картина мира
- Миссия

Рис. 2. Вовлечение в бренд

Нетрудно заметить, что технология «вовлечение в бренд» удивительно напоминает технологию формирования тоталитарных сект и массовых движений, описанную выше.

Вопрос: меняемо ли поведение «человека убежденного»? Может ли реализация второго сценария, отказ от свободы и ответственности квалифицироваться как поступок?

Структура мотивации очевидна (рассмотрена выше). Но если это поступок, то личность несет ответственность за ход и результаты массовых движений и прочих форм такого поведения. Исторический опыт показывает неоднозначность этой проблемы. Х. Арндт много написано о неоднозначности понимания ответственности граждан фашистской Германии за преступления гитлеровского режима. Многие из них сознавали себя добропорядочными гражданами, поступавшими «как все», согласно действовавшим нормам, выполняли приказы, боролись с врагами рейха и даже вспоминали о том времени с ностальгией.

Похоже, что сами общественные дискуссии по этой тематике, как и сделанные практические выводы, стали возможны только вследствие поражения Германии во Второй мировой войне, длительной оккупации ее территории союзниками и серии процессов, на которых судили как политических лидеров режима, так и чиновников, глав корпораций, участвовавших в преступлениях против человечности. Проблема исторической памяти в российском

обществе, расколотом до сих пор отношением к сталинским репрессиям, связана именно с отсутствием такой практики. Мало осудить режим на словах — ответственность должна быть доведена до конкретных лиц.

Таким образом, две основные стратегии самопозиционирования в общем виде достаточно неоднозначны, содержат конструктивные и деструктивные компоненты и, в зависимости от их направленности вовне или на себя, могут быть представлены следующим образом (табл. 4):

Таблица 4

Неоднозначность двух стратегий самопозиционирования

Стратегия позиционирования	Изменение ситуации, мира	Изменение себя
Утвердить samость Я = гипертрофия ответственности	Конструктивность: — воля, — творчество. Деструктивность: — насилие, — утопизм, — терроризм	Конструктивность: — самосовершенствование, — сопричастность, медитация, — выход за свои пределы, чтобы собраться заново, — смена тела, имени Деструктивность: — самозванство
Отказ от Я = атрофия ответственности	Приспосабливание, консьюмеризм	Конструктивность: — смирение Деструктивность: — человек убежденный, шахид

При этом, что парадоксально, стратегии дополняют друг друга. Предпринимательство, лидерство, вождизм предполагают ведомых, отказывающихся от личной ответственности (и свободы), возлагая ее на тех, кто берется за реализацию соответствующих проектов.

Взаимодополнительность стратегий позиционирования

Обе стратегии самопозиционирования — «проектная» и «человека убежденного» — дополняют и даже предполагают друг друга. С одной стороны, личностное «предприятие» предполагают консолидацию усилий других людей, вошедших в зону ответственности «предпринимателя»-лидера, в чем-то — доверие к нему и даже веру в успех предложенного им дела, проекта. С другой — массовые движения предполагают лидеров, выражающих общие идеи вождей, на которых возлагается вся общая ответственность.

Человечество вступает в новую антропологическую и персонологическую стадию развития. В свое время М. Лютер и И. Кант сделали личность автономно управляемой. Согласно известной формуле К. Маркса, они освободили личность от рабства внешнего, чтобы «закрепить его в душе». Кстати, именно это не понимают исламистские и православные фундаменталисты в идее прав человека. Они настаивают на обязанностях, не понимая или не желая

понять, что долг уже может быть сформирован. Задача общества — признать право на долг, на свободу его выбора со всеми вытекающими последствиями. Это разные стадии зрелости личности и общества.

Наверное, с этим связан и возможный критерий нравственной оценки автотоектов. С. М. Дубнов писал:

Есть двоякого рода идейный фанатизм, первый желателен и даже обязателен для человека убежденного, второй абсолютно вреден. Первый заключается в том, что человек, имеющий определенные убеждения, стремится согласовать с ними свои поступки... Он должен быть фанатиком своей идеи, оставаясь в то же время толерантным к противоположным мнениям... Но есть другой тип фанатиков: люди, которые, считая свой образ мыслей единственно верным, преследуют людей противоположного образа мыслей, стараются путем насилия и притеснения внушить веру в то, что они сами считают истиной. Такой фанатизм, даже будучи искренен, вреден... (Дубнов, 1998).

Фактически речь идет о различении самозванства и призвания, о котором я писал раньше (Гульчинский, 2018). Критерий не по цели, а по средствам. Если кто-то стремится сделать других счастливыми помимо и вопреки их воле, даже во имя и от имени этих других, — это самозванство, ничтожащее свободу, а значит, и бытие. И другое дело, если я ставлю такие эксперименты на себе самом, следуя некоему взятому на себя долгу, следуя призванию — не за счет других, хотя и, возможно, — во имя других. Долг не извне вовнутрь, а изнутри вовне, как и достоинство не изнутри вовне, а наоборот. Не мое дело судить о своем достоинстве. Так же, как и никто не вправе говорить мне о моем долге. Но чем более нравственно и интеллектуально развита личность, тем шире ее поле ответственности и понимания того, насколько она обязана всем.

Некоторых отечественных мыслителей пугает идея автономной морали, практика формирования и продвижения личностного имиджа. Предлагаемая С. В. Комаровым идея «мерцающего субъекта», восстанавливаемого усилием воли постоянного баланса на границе «ленты Мёбиуса», «складки бытия», проблему решает только на словах. Избегание полной объективации в маске роли, захваченности внешним миром вещей имиджа личности за счет сохраняемого усилием воли самосознания «внутреннего мира» — не более чем метафора. Внутренний мир — тот же внешний. Самосознание подобно ленте Мёбиуса, у которой нет внешнего и внутреннего. Человеческое сознание социально по своей природе, а индивидуализация — не что иное, как индивидуально неповторимая целостность социализации.

Проблема — в точке сборки этого уникального единства внешнего = внутреннего. И в понимании ответственности за эту уникальность. Существоем ли мы сами по себе и для себя? Где и когда? И интересны ли мы как таковые кому бы то ни было? Каковы критерии такого интереса? И есть ли они? Пока можно сказать только одно: весь опыт истории показывает, что судить по целям — верный путь в социальный ад. Цели всегда благородны, никто не хочет зла. Если судить, то только по средствам.

Глава 7

СОВРЕМЕННЫЕ КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ ИДЕНТИЧНОСТИ

7.1. На пересечении реального и виртуального миров: молодежь в поисках сетевой идентичности¹

Интернет как новое коммуникативное пространство

В период динамических преобразований глобального коммуникативного пространства, экспансии техногенных форм жизнедеятельности человека, сильного их воздействия на умонастроения и ориентации все более широких слоев *интернавто*в проблематика изучения идентичности выдвигается на авансцену психологических, социологических, антропологических, философских и лингвистических исследований. Цифровые технологии, стремительно завоевавшие мир за последние десятилетия, не только значительно расширили исследовательское поле гуманитарных наук, приведя к «цифровому повороту» (Thompson, 2014; Можяева, 2015), но и изменили природу и характер коммуникативного пространства. Парадигму современной коммуникативной культуры определяют динамические трансформации, связанные с бурным развитием интернет-технологий, обуславливающих новый способ осмысления, хранения и передачи знаний, а также иной характер языковой креации.

Разработка и внедрение новых коммуникационных технологий, появление Интернета как нового масс-медийного пространства, развитие телекоммуникационной инфраструктуры способствовали экспансии экранно-визуальных форм культуры и иконизации семиосферы (Skudrzyk, 2005, s. 47). Новые технологии не только привели к «сжатию» временной и пространственной дистанции, но и создали область коммуникации, фактически не подлежащую контролю. Форумы, блоги, соцсети позволяют спонтанно обмениваться информацией без локально-темпоральных ограничений, что сужает социум до размеров «глобальной деревни» (McLuhan, 2001, p. 178—179) с племенным костром — всемирной Сетью. В условиях мгновенного обмена информацией и вытекающего закона экономии речевых ресурсов неизбежен иконический поворот (Mitchell, 1994; Mirzoeff, 1998; Зенкова, 2004). Современный получатель медиаконтента «постепенно превращается из *homo sapiens* в *homo videns* — человека, познающего мир исключительно с помощью образов, созданных специалистами по маркетингу, рекламе и информации»² (Morbiter, 2002, p. 47). Ускоренные темпы жизни современного человека, фрагментари-

¹ См. первоисточник (Ślădkiewicz, 2018).

² Здесь и далее перевод цитат наш. — Ж. С.

зация жизнедеятельности, мозаичность ощущений, исходящих от многочисленных стимулов, нарастающий коммуникационный и информационный шум, усталость и потребность в пассивном отдыхе преобразуют человека в *homo zappiens* (Krzysztofek, 2002, s. 99—100), то есть человека, оперирующего пультом от телевизора.

Компьютер сегодня становится «метамедиумом» (Szpunar, 2005) — универсальным инструментом, интегративным практически для всех устройств, создающих условия для работы, учебы, покупок, общения с друзьями. Само пользование им становится базовым навыком, а виртуальное пространство преобразуется в привлекательное место креации собственного «Я». При этом отметим, что электронная коммуникация протекает по иным законам, чем межличностная, не опосредованная Сетью: интернет-общение может состояться только при захвате и удержании внимания ее участников, причем конечной целью не является достижение понимания между субъектами такого типа коммуникации. Ключевым фактором привлечения внимания в сети становится «цифровой имидж субъекта, считываемый другими участниками коммуникации в аккаунте социальных сетей и других ресурсов электронной коммуникации, масштабы которой несравнимы с коммуникацией off-line» (Спичева, 2017). Образ «Я» в виртуальном пространстве специально конструируется самим субъектом, структура личностной и социальной идентичности которого трансформируется под влиянием коммуникативной среды. Более того, по наблюдению Эвы Кшижаняк (Krzyżaniak, 2003, s. 13), современный *homo creator* постоянно видоизменяет свой облик, будучи тем, кем он в данный момент хочет себя показать.

Поколение С

Молодежь является наиболее «технически отзывчивой» частью общества (Фленина, 2016, с. 9). По количеству электронных услуг, которыми пользуется современный молодой человек, его следовало бы отнести к новому виду: *homo digital* (человек цифровой) или *homo cyberus* (человек-киборг) (Плешаков, 2012). Интернет за короткое время эволюционировал до статуса нового социально-коммуникативного пространства, в котором реализуется большинство человеческих потребностей. Сегодня мало кого удивит аккаунтами в десятке социальных сетей, несколькими активными почтовыми ящиками, услугами мобильного электронного банка и т. п. Более того, молодой человек, не имеющий аккаунта в *Фейсбуке*, вызывает недоумение и подозрение, а закрытие им персональной странички в соцсети воспринимается как манифест. Для поколения, рожденного после 1985 года, называемого исследователями *генерацией С* (*always connected, always on*) (Szychta, 2016), *цифровыми аборигенами* (Prensky, 2001), *поколением сети* (Tapscott, 2008), чрезвычайное значение приобретает «телеприсутствие» (*teleobecność*), которое Ришард Клушиньски определяет как опыт, ощущение в отдаленной среде — иной, чем та, в которой пребывает наше тело (Kluszczyński, 2002, s. 130).

Нормальная жизнедеятельность *нетиков* (термин В. Хлебды, от польск. *sieciaki* ‘дети сети’ (Chlebda, 2017)) подвергается полной деструкции при элиминации цифровых устройств, поскольку их натуральной средой обитания является цифровая среда. Сравнивая ментальность поколений до-гугловской эры и современности, социолог Томаш Шлендак так комментирует произошедшие изменения:

Ум человека, выросшего в европейской деревне XVII века, будет радикально отличаться от ума человека, выросшего в Нью-Йорке в XX веке. Эти люди, сформированные другими технологиями, просто не смогли бы ладить друг с другом. Старшие жалуются, что у младших рассеянное внимание, а младшие совершенно этого не чувствуют. Это их нормальный способ функционирования в мире, где стимулы постоянно поступают отовсюду. Для них эти разрозненные контакты — единственная известная форма совместного пребывания (цит. по: (Podgórska, 2014)).

Согласно образному выражению профессора, для 30-летнего человека выйти из дома без смартфона — словно выйти без руки, для двадцатилетнего — словно выйти без головы, а для гимназиста — словно выйти без себя. Интернет — это место для жизни и источник ресурсов, необходимых для жизни, сейчас там существует общество (Podgórska, 2014). А следовательно, это также место поиска и конструирования собственной идентичности.

Специфика сетевой идентичности

Идентичность, формирующаяся в процессе социализации человека, становится одним из ключевых понятий дискурса о цифровой действительности. Это закономерно, поскольку в идентичности воплощается, с одной стороны, ощущение собственной уникальности, а с другой — ощущение себя как части общественного, в единстве с социокультурным окружением.

Сильнейшее влияние на процесс идентификации оказывают современные информационные технологии и новые структуры коммуникации. Сегодня в значительной степени непосредственные контакты с другими членами социума замещаются дистанционными формами коммуникации, опосредованными цифровыми устройствами, развивающимися в глобальном интернет-пространстве и протекающими в режиме *face-to-monitor*, снимающем территориальные ограничения. Новое коммуникативное пространство имплицитно определяет новое измерение идентичности человека, под которой, вслед за Э. Эриксоном, принято понимать ощущение «тождества самому себе и непрерывности своего существования во времени и пространстве» (Эриксон, 1996, с. 57—58). В общем виде *сетевую идентичность* можно определить как совокупность текстовых и визуальных компонентов сетевого облика человека, с помощью которых он выстраивает свое взаимодействие в Интернете. Т. А. Фленина выделяет следующие составляющие смысловой структуры сетевой идентичности: «когнитивно-поведенческий аспект, включающий в себя мотивационные

установки на самореализацию в сети "Интернет"; характеристики образа виртуального "Я", предпочтения виртуальной среды, характеристики самораскрытия и самопрезентации в сетевом взаимодействии; аффективный аспект, представленный эмоциональной включенностью в интернет-пространство, удовлетворенностью виртуальной самопрезентацией, оценкой значимости социально-ролевых характеристик сетевого взаимодействия». Отметим при этом, что сетевая идентичность не формируется в процессе взросления и социализации, а «конструируется с тем, чтобы быть эксплицитно презентированной другим людям» (Фленина, 2016, с. 7).

В условиях новой информационно-коммуникативной конфигурации общества меняется представление человека о себе и, следовательно, стратегии поиска идентичности: «Человеку приходится самоопределяться в социокультурном пространстве, которое сегодня лишено целостности и определенности, в том числе в иерархии ценностей» (Воронова, 2014). Исследователи подчеркивают повышенную адаптивность личности к социокультурному окружению (Gromkowska, 1999, s. 36), а также многомерность, флюидность и вариативность идентичности (-ей) современного человека: «...имидж-конструирование можно рассматривать в качестве способа построения истинной социальной самоидентификации личности с высокими адаптационными возможностями» (Чернова, 2014, с. 118). Иллюстративными в этом плане могут быть исследования Д. И. Спичевой, согласно которым «у цифровых аборигенов сформировалось следующее представление о популярных социальных сетях: "Facebook" — "деловой, аналитичный, либеральный, европейский", "ВКонтакте" — "молодежный, для меня, моя среда", "Одноклассники" — "душевный, простой, семейный", "YouTube" — "очень разный, может быть эпатажный"» (Спичева, 2017). В рамках этих представлений молодые люди выстраивают свой имидж, акцентируя те элементы идентичности, которые в их понимании соответствуют той или иной социальной сети. Таким образом, идентичность современного человека отличается динамичностью, нестабильностью и свободой для конструирования модели собственного «Я».

Подходы к анализу сетевой идентичности характеризуются определенной амбивалентностью: с одной стороны, сетевая идентичность представляет собой некий альтернативный реальности виртуальный «Я-образ», с другой же — ее можно рассматривать как составляющую целостного «Я-образа» субъекта, включающего в себя online- и offline-аспекты (Спичева, 2017).

Анализ результатов анкетирования

В мае 2017 года мы предложили студентам Гданьского университета отделения русской филологии, русистике и востоковедения, а также одному классу учеников X общеобразовательного лицея в Гдыне заполнить небольшую анкету на тему сетевой идентичности. Суммарно в опросе приняли участие 132 человека в возрасте от 16 до 27 лет, в том числе 118 студентов и

14 учеников, 113 девушек и 19 юношей. Анкета (на польском языке), помимо паспорттики, содержала 14 вопросов закрытого и открытого типов. Первый и девятый вопросы касались частотности пребывания молодых людей во всемирной паутине и количества аккаунтов в социальных сетях. Ответы респондентов не удивили, напротив — утвердили в убеждении, что цифровая действительность является частью их повседневной жизни: 115 опрошенных (87%) ежедневно проводят в сети по несколько часов, а 17 человек (13%) пользуются Интернетом раз в сутки менее одного часа. Более того, 129 респондентов (98%) подтвердили наличие аккаунтов на социальных сетях типа *Facebook*, *Instagram* и др. В качестве доминирующей интенции посещения Интернета (вопрос №2) опрошенные, имея возможность указать несколько поводов, назвали: просмотр видеofilмов и прослушивание музыки (99 человек, 75%), общение в чатах посредством популярных коммуникаторов (85 человек, 64%), случайный поиск в Интернете любой интересной информации (59 человек, 44,7%), покупки (42 человека, 32%) и размещение информации о себе в социальных сетях (17 человек, 13%). Наиболее частотной была конфигурация трех коммуникативно-развлекательных интенций: бродить — общаться — смотреть онлайн (*serfować-czatować-oglądać*). Менее популярными причинами оказались игры online (9 человек), научные ресурсы (2 человека) и виртуальные миры (1 человек).

Результаты проведенного анализа показали, что для молодых людей контексты реальной и сетевой идентичности тесно переплетены, поскольку виртуальное измерение наряду с реальным предоставляет им возможности для саморазвития и общения.

С одной стороны, Сеть открывает уникальную возможность создать себя с чистого листа, что приводит к непрекращающемуся поиску себя и перманентному обновлению идентичности в Сети. При реализации стратегии самопрезентации в сетевом пространстве человек не зависит от собственных физических и биографических характеристик, что позволяет ему заново самоопределиться и нередко приводит к конструированию фиктивной идентичности (Я-альтернативное). Антрополог Шерри Теркл (*Sherry Turkle*) подчеркивает, что Интернет создает возможность конструирования любого множества различающихся между собой идентичностей, которые, в свою очередь, оказывают обратное влияние на поведения человека вне Сети (*Krejtz, Zając, 2007, s. 193; Zimbardo, 2017*). Студенты в большинстве своем (119 человек, 90%) в ответе на третий вопрос анкеты признают, что в Сети можно быть несколькими личностями одновременно.

Для определения вымышленного сетевого «Я» исследователи обращаются к понятию «маска» (*Wiszniewski, Coyne, 2002; Иванов, 1999*). Использование привлекательной для сокоммуникантов «маски» можно связать как с потребностью современного человека в признании со стороны окружающих («лайках»), так и с достижением поставленных прагматических целей. Как правило, идентичность, сформированная на симулятивных образах, носит

поверхностный и кратковременный характер, поскольку в долгосрочном диапазоне она требует от человека специальной подготовки и может привести к психологической патологии: «Выбранный стиль поведения, образ мышления, в конечном итоге модель собственного "Я" становятся привычными, и человек превращается в раба "маски", в персону, лишенную собственного лица» (Воронова, 2014).

Анонимность и относительная безопасность интернет-коммуникации позволяют экспериментировать с самовыражением и творчески конструировать сетевую идентичность. На вопрос о создании при возможности иного образа себя в сети 28 человек ответили положительно. В характеристике потенциального alter ego доминировала ипостась «Я-улучшенного» (12 человек): *bardziej troskliwa, miła, współczująca niż w życiu; pewna siebie, z poczuciem humoru, popularna; radosna, szalona i otwarta; grzeczny miły profie; wystylizowane, wyćwiczone na siłowni ciało; niezależna, pewna siebie, ambitna, mądra — idealna*. Можно отметить также тенденцию к созданию «Я-противоположного», диаметрально иного, чем «Я» в реальной жизни (5 человек) и «Я-эластичного», реализация которого будет зависеть от коммуникативной ситуации и потребностей коммуницирующего субъекта (4 человека).

В конце анкеты были вопросы о геймерической сетевой идентичности и наличии у респондентов игровых аватаров, а также их характере. Суть альтернативной аватеризации человеческого эго наглядно продемонстрирована в художественном фильме Джеймса Кэмерона «Аватар» (2009), в котором страдающий параличом ног морской пехотинец Джейк Салли благодаря техническому устройству переносит сознание в здоровое тело человекообразного жителя Пандоры. Опрос выявил незначительное участие студентов-филологов в пространстве Second Life: лишь 18 человек (13,6%) подтвердили, что игры или чаты являются для них возможностью временной смены идентичности: *w grach udaję faceta; w tym świecie jestem kontrowersyjna; mogę być Włochem; w grach jestem bardziej odważna i bezkompromisowa niż w realu; jestem istotą o właściwościach ponadnaturalnych; w MMO gram jako paladyn lub nekromanta; używam zdjęć ulubionych aktorów czy postaci z filmu; w grze Dragon Ball Xenoverse używam postaci anime stworzonej według moich kryteriów; charakter awataru jest zmienny i zależy od rodzaju gry*.

Эти ответы коррелируют с расхожей поговоркой «В Интернете никто не знает, что ты собака» (англ. *On the Internet, nobody knows you're a dog*), автором которой является Питер Штейнер, опубликовавший в 1993 году на страницах *The New Yorker* рисунок с изображением двух собак, одна из которых сидит за компьютером и произносит эту реплику.

Выражение стало прецедентным, в английском языке приобрело статус поговорки, а постоянно перепечатаваемый рисунок принес художнику 50 тыс. долларов (Fleishman, 1998). Более того, это изображение породило вторичные тексты, например спектакль Алана Перкинса *Nobody Knows I'm a Dog* или

рисунок Каамрана Хафиза страницах *The New Yorker* (23.02.2015), на котором за компьютером сидит человек, а одна из пары собак, визуально соотносящихся с рисунком Штейнера, спрашивает у другой: «А помнишь, когда в Интернете никто не знал, кто ты?» (*The New Yorker*, 2015).

И хотя заложенная автором смысловая структура последней фразы иная, она может быть симптоматичной для проведенного нами исследования. Действительно, времена, когда молодые интернауты стремились к созданию альтернативных, противоположных идентичностей, уходят в недалекое прошлое. Наши анкетлируемые в абсолютном большинстве своем отождествляют собственный облик в Интернете с реальным «Я». Это объясняется изменениями в сознании и самосознании современного человека, произошедшими за десятилетия триумфального развития Интернета. Д. И. Спичева указывает, что «для подавляющего большинства современных молодых людей нет разницы между этими видами идентичности, поскольку их межличностное общение протекает в условиях отсутствия четких границ между миром виртуальным (сетевым) и реальным» (Спичева, 2017; ср.: Mazurek, 2005, s. 188). Исследователи такой популярной сети, как *Фейсбук*, подтверждают, что профиль ее пользователей в основном соответствует его / ее реальной идентичности, что проверяется путем сравнения профиля с оценками, полученными у владельцев профиля, их знакомых, кадровиков-рекрутов (Войскунский, Евдокименко, Федунина, 2013, с. 103).

Вопросы 6—8 касались правдивости публикуемой в Интернете информации. При возможности выбрать несколько опций, молодые люди в большинстве своем отметили, что всегда указывают лишь правдивые данные (87 человек, 66%), 27 человек склонны изменить в сети свой возраст, 11 — внешний вид, 7 — хобби, 6 — политические взгляды, 3 — образование и 2 — религию / конфессию; 12 респондентов отметили рубрику «другое», указав, что могут «затушевать» в целях обеспечения себе безопасности персональные данные, место жительства, национальность или пол. На 7-й вопрос: «Случается ли тебе публиковать в Интернете информацию, которую не обнародовал(а) бы в реальной жизни?» — большинство (124 человека, 94%) ответили отрицательно. Восемь человек дали положительный ответ, указав, что такого рода информация касается сексуальной ориентации, истинных отношений с друзьями, жизненных проблем и чувств, эмоций. Как причину того, что именно цифровая среда становится отдушиной, респонденты указали анонимность, отсутствие стресса и плохие отношения с родственниками.

Текучесть границ между реальным и виртуальным «Я», а также привязанность молодых людей к своим реальным социокультурным характеристикам подтверждает и анализ студенческих ников (данные взяты с форума студентов Гданьского университета (URL: http://forum.gazeta.pl/forum/f,32571,Forum_Studentow_UG_.html?s=4 (дата обращения: 26.10.2021)). При создании виртуального антропонима студенты указывают на:

— свое паспортное имя — самая распространенная группа ников (helenka88; magdalena1285; b_czerwinska; monia77214; paulina501; agnes608; annais-tefan; jakubpaim.pl; masza.meril; diane.czka; renat-ka24);

- половую принадлежность (studentka_bd; prawdziwy-mm; slamacowiec; ghostgirl19; siwyu2505);
- род деятельности (edukacja200; wolont-ariat; mentor_esn_ug; uniwer-sytet; magisterka.com; e.tutor; nauko-wiec),
- локализацию (milan992008; gdansk5000; emi3miasto);
- самохарактеристику (lubiebajaderki; nefretete88; komandor777; kwiatusek32; mistyfication; haaapiness).

Исследователи отмечают, что мультимедийная самопрезентация по типу нарратива (тексты вместе с аудиовизуальными продуктами) — это ведущая стратегия построения репутации и управления ею в сети, поскольку немаловажное значение имеют «лайки» (одобрения) и вербальные реакции интернавтов (подписчиков, «френдов», «фолловеров» и др.) (Войскунский, Евдокименко, Федунина, 2013, с. 101).

Молодые люди отметили, что преимущественно публикуют на своем профиле фотографии, ссылки к сайтам с музыкой или фильмами, комические комментарии, мемы и селфи в красивом ракурсе. Данный сегмент сетевой идентичности, который можно определить как «Я-улучшенный», реализует компенсаторный потенциал виртуального коммуникативного пространства. Цифровая материя создает возможность показать себя в выгодном свете, старательно «ретушируя» собственный облик — не только путем подбора фотографий, обработанных фотошопом, представляющих субъект в наилучшем ракурсе, но и экспонируя достижения и тщательно замалчивая провалы. Комплексная стратегия воздействия создания у собеседника благоприятного впечатления и позитивного отношения к воздействующему субъекту получила в научной литературе название *инграциации* (Национальная психологическая энциклопедия; Chlewiński, 1992; Rudy-Murza, 2011). Описывая свой желаемый образ в Сети (вопрос 11) или черты идентичности, которую хотели бы создать, студенты использовали эпитет «положительный», вкладывая в эту лексему широкий диапазон качеств: *mila, atrakcyjna, popularna, powazna, dojrzala, niezalezna, otwarta, wesola, tajemnicza, ciekawa, inteligentna, idealna* и т. д.

С другой стороны, повышенная «отчетность» интернавтов в Сети, вплоть до создания почасового фотодосье на себя, открывает иной ракурс амбивалентности сетевой идентичности, заключающийся в размывании границ личного и публичного в глобальном коммуникативном пространстве. Интернавтов, экспонирующих детали своей личной жизни, Ришард Тадеусевич называет сетевыми эксгибиционистами (Tadeusiewicz, 2002, s. 49). Природу этого явления наглядно показывает размещенный на *YouTube* социальный ролик «Кто мы в Интернете».

Следует отметить, однако, что в последнее время «тренды сетевой идентичности ("гламуризация" и "антигламуризация") уравнивают друг друга. Многие молодые люди уже не ориентированы на получение социального одобрения в Сети, а поэтому не стремятся приукрасить свой цифровой имидж, а наоборот, выстраивают свою коммуникацию, создавая правдивый или даже подчеркнuto "антиглянцевый" контент» (Спичева, 2017).

Отвечая на вопросы, 25 респондентов подчеркнули, что стремятся выглядеть максимально правдиво и соответствовать себе реальному, 18 человек абсолютно не интересуется мнение других интернастов, а один из студентов указал «антиобраз» — *chciałbym uchodzić za chłodnego faszystę*.

Д. И. Спичева, вслед за Р. Фогельсоном, приходит к выводу, что стратегии поведения молодежи в социальных сетях можно свести к четырем видам: реальная, идеальная (которую индивид стремится приблизить), негативная и предъясняемая (Спичева, 2017). Люди осознают ожидания собеседников по отношению к себе, а само понимание, как предъяснить себя окружению, может трансформироваться в процессе общения (Szpunar, 2005). Наши респонденты в ходе опроса также отмечали, что виртуальный облик выстраивают «в соответствии с потребностями». Иными словами, дискурс сетевой идентичности диалогичен, динамичен и эластичен, способен к быстрому видоизменению, вплоть до диаметрально противоположного.

Так, Д. И. Спичева отмечает:

Структура сетевой идентичности более детерминирована внешними условиями коммуникации и ожиданиями окружающих субъектов, составляющих коммуникативные поля симпатии (лайкинга), любви (вирта), дружбы (френдинга), вражды (троллинга), приверженности (фолловинга). Сетевая идентичность формируется в ситуации ролевой коммуникации, и в этих условиях ее структура становится практически идентичной структуре цифрового имиджа субъекта, поскольку приобретает некоторые характеристики виртуальных объектов (Спичева, 2017).

Подводя итоги, отметим, что сетевой идентичности свойственны такие черты, как многомерность, амбивалентность, симулятивность, динамика, технологичность и управляемость. Перманентно конструируемый образ «Я» интернет-пользователя не только позволяет взаимодействовать с виртуальным сообществом, но и в определенной степени влияет на стабильность образа «Я» в реальном общении.

7.2. Современные информационно-коммуникативные технологии позиционирования: возможности и издержки

Сеть дает возможность привлечь такой левверидж, такие ресурсы, которые раньше просто были невозможны. И это касается реализации не только бизнес-проектов, но и проектов, связанных с гражданской инициативой, позиционированием личности в обществе. Создаются широкие сети по интересам, и в результате резко повышается интенсивность коммуникации, которая приобретает структурированный характер. Социальное значение Сети проявляется и в том, что создаются рабочие места, в том числе — на удаленном до-ступе, когда люди, не выходя из дома, получают достаточно средств к существованию.

Группы, которые формируются в Сети, создаются совсем на другой основе и по другому принципу, чем привыкли понимать социологи. Возникает совершенно иное структурирование: мобильное, быстрое и очень интенсивное в коммуникации. В этом плане Интернет — обоюдоострый инструмент. Это достижение цивилизационное, дающее новые возможности для позиционирования личности, для реализации гражданских свобод и тому подобного, но при этом — и новые возможности контроля за гражданскими свободами и манипулирования не только обществом, но и конкретными личностями. Тем более что отслеживать сетевые массивы информации в Интернете достаточно легко, контроль со стороны заинтересованных сил, особенно государственных, облегчается на порядок. Коммуникативно-информационные технологии как способствуют развитию гражданского общества, так и выступают эффективным подспорьем реализации тоталитарных тенденций. Интернет был и остается инструментом, использование которого зависит от конкретных целей. Это технология. Но она сама по себе не сформирует ни гражданское общество, ни тоталитарный режим. Это инструмент в руках конкретных людей, реализующих конкретные намерения. Сам по себе Интернет нравственно и политически амбивалентен.

Создавая исключительные возможности развития общества и социума, он же создает для них и проблемы. Так, если под деградацией и деструкцией социума понимать утрату связей членов общества с окружающим миром, подверженность различного рода зависимостям (аддиктивность), упадок культуры, рост насилия, девиаций (Сатыбалова, 2002), то нельзя не признать, что современные информационно-коммуникативные технологии некоторым из этих тенденций весьма способствуют.

Например, зависимость от социальных сетей можно рассматривать как вид поведенческой аддикции. Еще в начале прошлого десятилетия эта зависимость рассматривалась как одна из форм интернет-зависимости наравне с пристрастием к компьютерным играм, интернет-шоппигу или просмотру порнографии (Янг, 2000). Однако в последние годы данный вид зависимости имеет тенденцию к обособлению вследствие расширения аудитории. Среднее время, которое тратит современный школьник на социальные сети, составляет 4,48 часа, среди студентов этот показатель выше — 6,35 часа (Николаев, 2016). Это при том, что отсутствие аддикции характеризуется предельно допустимым временем, затрачиваемым человеком на социальные сети, — 4 часа в неделю (Цевелева, 2014). О зависимости свидетельствуют и навязчивое желание пользователей проводить значительную часть времени в социальных сетях, и их невозможность контролировать свое время (принесение реального общения, хобби и трудовой деятельности в жертву пребыванию в социальных сетях), и трансформация психологического состояния в процессе пребывания в социальных сетях (например, эйфория от лайков — символов виртуального одобрения), и даже наличие абстинентного синдрома.

Особенно опасно это в отношении молодежи, в первую очередь — подростков: в силу недостатка жизненного опыта, а точнее, сведения его к сете-

вым коммуникациям, молодые люди не могут объективно оценивать возможные негативные последствия. Социальные сети становятся для подростков источником мнимых авторитетов: они меньше прислушиваются к советам родителей или старших родственников, считая лидеров мнений тех или иных сообществ более компетентными во всех сферах жизни. Более того, деформируется социальный и человеческий капитал новых поколений: активные пользователи подобных ресурсов ежедневно потребляют низкокачественную информацию, чаще всего ложную (фейковую) и преподносимую в небольших объемах и в упрощенной форме. На чтение более авторитетных источников у них не остается ни времени, ни желания. На подростков в социальных сетях особое воздействие оказывает авторитет ровесников, что облегчает манипуляции такими группами (Антонова, 2014).

Возможность самовыражения, вступления в виртуальные отношения, сопровождаемые примеркой тех или иных ролей, и удовлетворения потребностей в творчестве — все это заставляет индивида глубже погружаться в виртуальную реальность и отказываться от реальной жизни (Шапинская, 2013). И это в большей степени реализуется именно в социальных сетях. Их активные пользователи буквально живут там, эскапистски относясь к реальной жизни. «Казаться» в виртуальности для них заменяет «быть». Они совершают поступки ради популярности на сайтах, измеряемой количеством лайков под фотографиями, селфи, понимая их как показатели отношений и успеха. Успешность человека измеряется не столько его достижениями в образовании или работе, семейной жизни или помощи окружающим, сколько количеством «лайков» под фотографиями. Ради последних пользователи социальных сетей готовы переступить закон, мораль, поставить под угрозу здоровье и жизнь — собственные и окружающих (Proceedings, 2016).

Социальные сети способствуют реализации ряда социально значимых проектов, поддержки, благотворительности. Однако под влиянием социальных сетей искажаются представления о сути социальных отношений, нравственности. Сетевое общение не способствует укреплению межличностных связей и интенсификации общения (Ушкин, 2015). Искажается само понятие дружбы. Зависимые от социальных сетей люди не вступают в отношения с представителями противоположного пола, у них отсутствует потребность в любви, в создании семьи, они предпочитают вести переписки, причем нередко с людьми, встреча с которыми в реальной жизни маловероятна (Бакулина, 2016).

Молодежь крайне восприимчива к информационному влиянию (Сергеев, 2015). Это обусловлено, с одной стороны, спецификой психологического развития данной возрастной категории, а с другой — отношением молодых людей к самому феномену социальных сетей. Они воспринимают сайты как первоочередные ресурсы, где можно получить всю актуальную информацию, найти решения волнующих проблем. Поэтому манипулятивное влияние социальных сетей на молодежь — наиболее социально активный слой общества —

колоссален. Пользователи социальных сетей оказываются буквально беззащитными от проводимых на них атак и абсолютно не препятствуют собственному перепрограммированию, включая криминальное (Манойло).

В сетях человек не всегда осознает ответственность за собственные действия, которая могла бы сдерживать его в реальном мире. В его подсознании работает установка на разделение собственной личности и аватара, действующего в социальной сети. В свою очередь, это ведет к развитию психических отклонений, которые в той или иной мере становятся причинами совершения этим человеком серьезных девиаций.

В условиях вседозволенности, обусловленной относительной анонимностью, на данных ресурсах процветает различного рода преступность, в частности мошенничество, порнография, сексуальный шантаж. Пользователи социальных сетей обмениваются фотографиями интимного характера, получив которые, нередко вымогают деньги, угрожая их публикацией в открытом доступе. Подростки иногда по собственному желанию вовлекаются в детскую порнографию, стремясь заработать на продаже собственных фото соответствующего содержания.

Так, обилие суицидального контента в социальных сетях¹ — один из факторов того, что РФ вышла на первое место по числу подростковых самоубийств. Ради своей сетевой популярности подростки готовы наносить увечья себе, другим людям и животным. И до этого существовали убийцы и садисты, но социальные сети дают им возможность паблисити, формируют круг поддержки, распространяющий соответствующий контент, стимулируют подражания, имитации насилия, закрепляя представление о том, что демонстрация насилия, а то и убийства — путь к славе. И это не только «российская специфика». Во Вьетнаме зафиксированы самосожжения с записью на видео. В Латвии за групповыми изнасилованиями онлайн наблюдали сотни подписчиков закрытого сообщества. Демонстрация совершения противоправных и аморальных действий трактуется не как пример проявления худшей стороны человека, а как пример завоевания им общественного одобрения (Язык, 2017).

Короче говоря, речь идет о существенной проблеме недоверия в современном обществе и путей его преодоления.

В каком-то смысле подозрение и недоверие были предметом философской рефлексии с самого возникновения этой интеллектуальной практики. Так, «искусство подозревать» лежит в основе философского метода Сократа, заявлявшего о том, что простые и всем известные истины не являются таковыми. Практика экзегетики, герменевтического искусства получать ответы посредством вопрошания текстов, само становление опытного знания (совпавшего с «охотой на ведьм») связаны именно с подозрением существования

¹ Общественный скандал и вынужденные меры правоохранителей вызвала серия публикаций в «Новой газете» последних двух лет о суицидальном манипулировании в Сети. Но факт этот обнаружен был еще раньше — см.: (Демдоуми, Денисов, 2013).

неких скрытых причин и мотивов, необходимостью их выявления. В современной философии фактически на той же установке построены и практики деконструкции (Ж. Деррида), «археологии знания» (М. Фуко). А в практике «информационных войн» тотальная конспирология получила свое практическое технологическое воплощение (Власенко, Кирьянов, 2011; Почепцов, 2002). Поэтому можно признать, что подозрение сопровождало человечество на протяжении всей истории его развития, а в какой-то степени и просто при-суще социальным формам жизни.

Однако нынешняя ситуация является серьезным интеллектуальным вызовом. С конца XX века стало очевидным, что управлять можно не только путем сокрытия информации, обмана, фальсификации фактов. Можно просто лишить человека самой возможности свободного и самостоятельного суждения путем навязывания ему теорий, понятий, картин мира, их понятийной перекодировки (Бергер, Лукман, 1995). Осознание этих возможностей чревато уже не то что тотальной подозрительностью, а хорроризацией общества. Поэтому задачей философии стало выявление причин, источников, возможных следствий этой ситуации.

Подозрение — установка, обусловленная представлениями о возможном обмане, манипулировании. Существуют ли какие-то объективные факторы, способствующие развитию такого настроения? Представляется, что можно выделить как минимум две основные группы таких факторов: конкретное состояние конкретного общества — например, российского; и общий цивилизационный фон — прежде всего, неоднозначные следствия распространения современных коммуникативных технологий.

Подозрение, сомнение — вроде бы очень отрезвляющая установка, способствующая самоопределению, осознанию собственных интересов, организации рациональной деятельности (прежде всего — познавательной), что позволяет выявить объективные причины, снять покров таинственности и непонятности с происходящего. Собственно, именно методологическое сомнение со времен Р. Декарта лежит в основе методологии научного познания. Принцип «доверяй, но проверяй!» — в основе политического, финансового, административного менеджмента. Однако, когда подозрение становится массовым явлением, в том числе транслируемым средствами массовой коммуникации, складывается ситуация расползания социальных тканей, а дальнейший распад социального механизма может сдерживаться только еще большим усилением подозрительности.

Доверие — главное условие социальной жизни, без которого невозможны бизнес, политика, искусство, личная жизнь... (Веселов, 2011; Тульчинский, 2012а). Человек — принципиально социальное существо, он не может в одиночку даже просто существовать — не то что реализовывать некие планы. Поэтому дело не только и не столько в перспективе тотального гласного и негласного контроля, сколько в понимании причин этих тенденций, возможности противостояния им.

Состояние современного российского общества дает наглядный пример деформированного социума, в котором нарушен баланс между доверием «сплачивающим» и «наводящим мосты». Причина этого — в неразвитости формальных институтов, таких как право, собственность... Подмена же их культурно-этнической, а то и корпоративной идентичностью приводит ко все большему нарастанию разобщенности, подозрения и недоверия. Сохраняется только доверие сплачивающее — по отношению к «своим». Любые «другие» — чужие, непонятные, опасные, возможно — коварные.

В результате подозрительность в современном российском (и не только) обществе приняла гипертрофированный, доходящий до гротеска характер. Государство подозревает бизнес и общество: деятельность Следственного комитета превратилась в едва ли не главное средство реального общения с ними. Соответственно, и бизнес с глубоким подозрением и недоверием относится к государству и обществу; впрочем, и общество отвечает тем же государству и бизнесу. Дикий банковский процент, гипертрофированное в своей карательности законодательство в сочетании с извращенным правоприменением, перегороженные дворы, железные двери с тремя засовами — все это следствия именно разлитого по всем уровням социального механизма подозрения. За любым явлением социальной жизни — в политике, искусстве, науке, даже личной жизни — ищется прежде всего скрытая мотивация, некий умысел, а то и заговор.

Диагноз этой ситуации довольно очевиден — это отсутствие доверия, наводящего мосты, которое может быть обеспечено только развитием формальных институтов, к реализации чего и призвано государство. Сложившиеся в России — в силу ряда исторических обстоятельств — корпоративное государство, избирательная система правоприменения, к сожалению, не решают этой задачи.

Дело не только и не столько в сложившемся политическом режиме, или даже изощренном двуличии советского общественного строя, сколько в исторических особенностях развития российско-советского общества в XX столетии. Так, еще ждет обстоятельного исследования тема «публичной интимности», «многодушия» и «актерства», столь характерная культуре Серебряного века, роль «революционного карнавала» масок, реализованного людьми, известными под партийными кличками.

Стимулирующим подозрение фактором является притворство, неискренность. Именно они подозреваются прежде всего. И приходится только удивляться тому, что проблема притворства до сих пор не была предметом серьезного внимания специалистов по теории и философии культуры и личности. Во все времена притворство сопутствовало социальным практикам и практикам бытия — от личной жизни до политической деятельности, сфер искусства, работы спецслужб. Оно затрагивает как рационально выстроенные практики позиционирования и манипулирования, так иногда и бессознательные формы самозащиты, стремление предстать иным, которое неизбежно для человеческого существования как социального существа.

Особые возможности притворства и манипулирования открывают современные информационно-коммуникативные технологии, прежде всего — Интернет, имеющий в этом плане явные и весьма неоднозначные возможности. С одной стороны, это возрастание взаимной информированности, самореализации. С другой — нарастающие самодостаточность и недоверие.

Современное информационное общество представляет собой проектно-сетевой социум, в котором политика, экономика, искусство, личная жизнь во все большей степени предстают проектами, активизирующими определенные участки социальной сети (Болтански, Кьяпелло, 2011). Личность в этой ситуации предстает как некий проект, а то и комплекс проектов, что позволяет уже говорить не только об этнической, статусной, ролевой идентичности, но и проектной идентичности. Социальные сети (вроде *Facebook* и *ВКонтакте*), блоги и микроблоги (*LiveJournal* и *Twitter*) дают человеку возможность самому стать средством информации, альтернативным традиционным медиа. Открывающиеся окна самореализации не всегда носят конструктивный характер. Под одним и тем же «ником», «аватаркой» могут скрываться разные люди, а один и тот же человек или организация могут реализовывать несколько персонифицированных проектов. А если вспомнить про такую уже полупрофессиональную деятельность, как «троллинг», то становится понятным, что подобные практики отнюдь не всегда способствуют большей открытости общества, росту социального и личного доверия.

Особое внимание заслуживают формы притворства, реализуемого в интернет-культуре в целом и в таком ее сегменте, как блогосфера, в частности. Именно блогосфера — совокупность блогов, или интернет-дневников, по преимуществу персональных, — в наше время лучше всего отражает специфику выстраивания и манифестации образа «Я» в виртуальном пространстве, показывает особенности самоидентификации современного человека, его позиционирования в обществе. Действительно, вечно присутствующий в самосознании момент недовольства собой определяет стремление к некоторому целостному «Я», и это стремление в Интернете получает исключительные возможности реализации конструирования альтернативных образов себя.

Феномен притворства, демонстрируемый блогосферой, позволяет говорить об искаженном и неоднозначном характере интернет-коммуникаций. Изменения эти, в частности, относятся и к самим позициям источника и реципиента коммуникативного акта и заключаются в увеличении роли автокоммуникации, обращенности источника, адресанта на самого себя, что позволяет говорить об особом нарциссизме и эксгибиционизме современной личности. При этом порожденные в Сети масочные персонажи («виртуалы») начинают жить там — и не только своей жизнью, мало связанной с какими бы то ни было возможными реальными референтами (Вокуев, 2013).

Разумеется, феномен сетевого притворства связан с проблемой идентичности, с одной стороны, а с другой — с возможностью и даже необходимостью освоения личностью в процессе социализации и индивидуализации определенных социальных ролей. Но является ли такое притворство позици-

онированием личностью своего неистинного, ложного «Я»? Во-первых, что (а главное — кем?) определяется как «Я» истинное? Во-вторых, если притворство — это такое лукавство, мошенничество, сознательное стремление предстать не собой, иным, выдать себя за другого, то — каковы мотивы, его порождающие? В-третьих, любая ли социальная роль, в силу неполноты представленности в ней личности, выступает притворством? Наконец, в-четвертых, если социализированная личность — это комплекс освоенного человеком ролевого репертуара, а также ценностных установок, связанных с предпочтением или избеганием определенных ролей, то не получается ли, что истинным «Я» является «человек без свойств», еще не идентифицированный даже самим индивидом. Но тогда о каком притворстве вообще может идти речь? Получается некая двусмысленность: либо притворство — технология социального манипулирования другими, либо оно — неизбывный универсальный атрибут человеческого бытия... И от ответов на эти вопросы напрямую зависит вопрос о природе, а главное — о содержании («контенте») современного подозрения.

Да и блог не всегда является альтернативным проектом личности: можно привести множество примеров обратной ситуации, когда блог выступает продолжением реальной жизненной и профессиональной позиции его автора.

Важно понимать и то, что практика тотального акцентированного недоверия и троллинга отнюдь не связана исключительно с самопозиционированием индивида путем отрицания чего-то чуждого и никак не способствуют позитивному проявлению его личности. Эта технология притворства строится не только на негативной, но и на позитивной репрезентации «Я» в контексте определенной группы, но обязательно — на осмеянии способов речи, мышления и поведения, не разделяемых общностью, к которой себя относит актер троллинга.

Широкий ассортимент языковых и изобразительных практик интеллектуального ерничества, эпатажа, скандальной пародийной провокации, включая фотожабы и троллинг, общая стилистика агрессивности виртуальной среды — суть проявления акцентированно негативной агрессии, все более свойственной блогосфере. Эти тенденции становятся все более разрушительными, способствуя формированию атмосферы тотального недоверия и даже хорроризации общества. Иначе говоря, мы имеем дело с довольно опасными тенденциями, имеющими далеко идущие социально-культурные, политические и антропологические последствия¹.

На негативное влияние масс-медиа на общество обратили внимание еще в середине прошлого века представители Франкфуртской школы. Так, М. Хоркхаймер и Т. Адорно писали о регрессивном воздействии СМИ на массовое общество (Хоркхаймер, Адорно, 1997). Г. Маркузе говорил об «одномерном» человеке, формируемом под воздействием медиа (Маркузе, 1994). Но массо-

¹ Добротный обзор неоднозначных последствий размывания социальными сетями идентичностей и доверия см.: (Емелин, 2017).

вость современного информационного общества иная. В социуме создается опасная ситуация дивергенции общества с положительной обратной связью между деструктивными процессами и дифференциацией (неравенством) — культурно-информационной и социальной.

Общество все более отчетливо расслаивается на пользователей электронных ресурсов, разработчиков и владельцев. Это расслоение закрепляется системой образования. Пользователей все больше погружают в потребление готовых продуктов онлайн-образования. Иммунитетом против манипуляций как в традиционных, так и в новых медиа является критическое мышление, в частности подвергание сомнению фактов, транслируемых через средства массовой коммуникации. Поэтому в ряде элитных школ и университетов образовательный процесс строится на минимизации интереса учащихся к социальным сетям: от акцентов на личное общение учителей и учащихся до формирования информационной культуры, различения продуктивной и манипулятивной информации.

Поэтому по мере развития и расширения информационно-коммуникативных технологий, круга виртуального общения личности, ее включения в более широкие горизонты социальной жизни недоверие и подозрительность к «иным» формирует запрос на создание рамочных правил, способных выработать доверие — как «сплывающее» социальные группы по интересам, так и «наводящее мосты» между ними. И это уже запрос на создание институциональной среды, прежде всего — правовой системы, обеспечивающей социальный контроль и справедливый суд вне зависимости от этнической и прочей принадлежности личности. В случае реализации этого запроса можно уже будет говорить о гражданской идентичности.

Важно понимание, что Интернет и прочие электронные ресурсы — это просто инструмент, с помощью которого их владельцы зарабатывают деньги, облегчающий поиск людей, наблюдение за ними и ведение рекламных кампаний, а не смысложизненная ценность, ради которой можно жертвовать всем, когда «лайки» дороже жизни и здоровья, когда семья и друзья — помеха к активной виртуальной жизни, где честь и порядочность — пережитки.

А. Калламард отмечал:

Крупнейшие гуманитарные катастрофы, принесшие рукотворные страдания человечеству на протяжении веков, — инквизиция, работорговля, Холокост, советский ГУЛАГ, геноцид в Камбодже или Руанде — не только включали, но и фактически требовали абсолютного контроля над выражением мнения, мыслями, порой даже совестью... Ненависть нуждается в цензуре и поддерживается ею, а цензура, в свою очередь, необходима для взращивания подстрекательства к совершению зверских преступлений. Урок однозначен: в наших усилиях по предотвращению массовых злодеяний свободный поток информации и свобода выражения мнения, безусловно, являются нашими главными союзниками, а не противниками (Callamard, 2014)¹.

¹ Также см.: (Пропаганда, 2015).

Идентичность как «человек без свойств»

Влияние рассмотренных тенденций на современный уровень жизни надо умножить на революцию в информационных технологиях. Возможность «покупать», принимать и избавляться от идентичности, «быть в движении» стала в современном потребительском обществе признаками свободы (Бауман, 2008, с. 96). Личность предстает как странник, путник, навигатор, сталкер. А главный человек — «человек без свойств», еще не реализованный, не идентифицированный, не явленный. Это хорошо знает любой автор: к нему подходят, спрашивают о чем-то — как автора каких-то текстов, а он сам уже другой, живущий замыслами и идеями еще не явленными, в этом плане он — не идентифицированный, находящийся в позиции внаходимости, в главном условии смыслообразования.

И еще... Относительно смерти автора и пустоты личности, якобы собственных современному обществу. Не время и не место заниматься здесь критикой постмодернистских идей, в русле которых сформировались подобные представления. Тем более, что на эту тему сказано многое — и мною тоже. Можно лишь диагностировать, что в этих представлениях выражается культурный шок гуманитарной интеллигенции перед современной цивилизацией, ее несостоятельность в конструктивном осмыслении этой цивилизации. Автор никогда не умирал. В любом тексте он все-таки идентифицируется, с помощью герменевтики всегда можно анализировать порождаемые смыслы, имена... Так же и в жизни личность — как вмняемый субъект — наличествует всегда. Другой разговор, что выявление этой точки сборки свободы и ответственности в наши дни требует иногда серьезных интеллектуальных усилий.

Можно согласиться с З. Бауманом: современное общество подобно некоей жидкой среде (Бауман, 2008). Да и сам человек в ней подобен жидкости, принимающей различные формы и заполняющей пустоты и щели. Или, если воспользоваться другой метафорой, давшей название знаменитому роману М. Уэльбека («Элементарные частицы»), современная личность, ее *Я* — подобны элементарным частицам, живущим мгновениями, образующим короткоживущие комбинации. Сиюминутность, текучесть и изменчивость *Я* — этакая максимизация возможностей при минимизации ответственности за последствия. И это уже *другая, новая мораль*, в основаниях которой нет ответственности, нет свободы. Этические проблемы сводятся к ресурсам и технологии. Но сохраняется воля — желание, свобода хотения. Но не как ответственность, а как потребление (политики, товара, услуги). Как идентичность «слабых».

Если современному человеку нельзя существовать, не продуцируя все новые и новые социальные роли, то это оборачивается утратой самого субъекта. Более того, «чем понятнее, прозрачнее, даже примитивнее становится роле-

вое сознание, тем все более проблематичным становится целостность субъекта и единство его сознания» (Комаров, 2007, с. 14). Собственно, именно это обстоятельство и явилось основанием постмодернистских дискурсов о «смерти автора», «смерти субъекта» и т.п. Но дело не только в художественной стилистике. Дело в том, что собственно проектно-брендовая идентичность в массовом обществе реализуется преимущественно в сфере потребления уже произведенных культурных форм, мифов, имиджей. Тем самым ответственность за себя, за самопроектирование себя как бренда разворачивается преимущественно в сфере потребления и масскульта.

Проектно-брендовая идентификация/идентичность личности в условиях информационного общества, массовой культуры и рыночной экономики, действительно, порождает неоднозначную ситуацию. Будучи буквальной реализацией великого проекта гуманизма Просвещения (с его лозунгами «человек есть мера всех вещей», «все на благо человека, все во имя человека»), массовая культура объективно работает на «ценностное понижение». В традиционном обществе ценности выстроены иерархически, вертикально. Массовая культура «съедает» эту вертикаль, приводя все ценности к общему знаменателю маркетизации. Ценности превращаются в рубрикаторы рынка массового потребления. Как в магазине «Буквоед»: здесь про добро, тут про Бога, там — про дьявола; хочешь про любовь, у тебя спросят — про какую... Удовлетворению подлежит любая потребность, если она артикулирована, выражена. Бороться с массовой культурой бессмысленно — она сама по себе ни хороша, ни плоха; позитива в ней, наверное, даже больше. Но чему надо противостоять — и обязательно — так это «игре на понижение», давая личности ориентиры, вешки в этом «плоском» мире.

В XX столетии — и чем дальше, тем в большей степени — можно отметить отход от «больших идентичностей» личности, то есть отождествления ее с определенным государством, нацией, этносом, конфессиональной принадлежностью. Люди во все большей степени идентифицируются именно по брендам (что они едят, носят, что читают, смотрят, слушают, на чем ездят, где отдыхают). Поэтому если ранее мы имели дело преимущественно с «высоким самозванством» исторических личностей, то в наше время самозванство становится феноменом обыденной жизни.

Более того, как уже отмечалось, наметился даже отход от психосоматической идентичности личности на основе таких критериев, как непрерывность памяти, документальное подтверждение и телесность, за пределы антропологии. Личность все в большей степени предстает точкой сборки свободы и ответственности.

Цивилизационные вызовы свободе и ответственности: новая животность

Эта пластичность человека весьма неоднозначна по последствиям современных цивилизационных вызовов. Некоторые из них были обозначены во введении. Напомним их в новом контексте.

Информационно-коммуникативная включенность vs контроль

Мобильная связь и Интернет обеспечили постоянную, буквально перманентную включенность человека в коммуникацию. Звонки, СМС-сообщения, электронная почта, социальные сети держат его повсеместно, дено и ношно в ситуации *keep touch* (держатъ связь, быть на связи). Причём эта включенность оборачивается еше и доступностью тебя как абонента. Разумеется, можно блокировать некоторые контакты, отключаться на какое-то время, но это не избавляет от последующего разгребания информационно-коммуникативных «завалов».

Речь идет не просто о межличностной коммуникации, а о тотальной медиализации абсолютно всех сфер жизни, включая бизнес, потребление, образование, политику... Многообразные платформы и приложения ускоряют и облегчают не только покупки, но и предоставление экспертных и госуслуг. Эстонский опыт создания электронного правительства весьма убедителен: введение всех данных о личности (от паспортных и банковских до медицинских) на единый носитель типа банковской карточки существенно облегчает жизнь.

Цифровые технологии, искусственный интеллект, интернет вещей создали и создают новые, невиданные ранее возможности сбора и обработки информации, общения, решения задач, проектирования, преподавания, контроля, развлечений и много чего еше. У нас на глазах меняются финансовая система, системы правового регулирования, социального контроля. Чего стоит одна только история с криптовалютами, породившими аналог «золотой лихорадки» всемирного масштаба!

Другими словами, эти технологии существенно раскрепощают человека. Но и они же дают возможности невиданного ранее контроля личности и ее поведения. В этом пространстве глобальной и тотальной медиализации человек оставляет немало следов, данных о себе. С помощью сбора, хранения и обработки этих массивов данных (Big Data) государства создают все более изощренные системы наблюдения за собственными гражданами, используя все возможности современных технологий. Китай даже экспортирует такие свои системы, например в Венесуэлу и Эквадор. В целом уже 54 страны пользуются китайскими технологиями слежения (Feldstein; Сарханянц). При этом от 1 до 2 млн человек в Китае попали в еше более закрытый тип проживания. Это уйгуры и тибетцы, которые оказались в системе перевоспитания, где отслеживается каждый шаг человека. А с 2020 года для всех китайцев вводится так называемая система социального кредита на основе социального рейтинга, в рамках которой добавляются баллы за правильное поведение и снимаются за неправильное. Государство будет отслеживать все поступки (а точнее — поведение граждан): по собранным личным Большим Данным будет строить личные профили и определять личный рейтинг, в соответствии с которым разрешать или нет доступ личности к различным услугам и благам. Так, П. Мозур с соавторами отмечают:

Сегодня полиция по всему Китаю собирает материал из десятков миллионов камер и миллиардов записей поездок, интернет-использования, бизнес-деятельности, чтобы отслеживать граждан. В национальном списке отслеживания возможных преступников и потенциальных политических агитаторов от 20 до 30 млн человек... Китайские стартапы, частично основанные на американских инвестициях, работают над созданием методов автоматизации деятельности полиции. Они создают алгоритмы, которые ищут подозрительные модели в соцмедиа, программное обеспечение компьютерного видения, чтобы отслеживать представителей национальных меньшинств и жалобщиков в городах (Mozur et al.).

Смартфон, нейросети вполне можно использовать для тотальной слежки за населением. Прообраз будущего нейрототалитаризма можно наблюдать в том же Китае, где еще в 2015 году уже было установлено 176 млн камер видеонаблюдения (для сравнения: в США — всего 62 млн), а к 2020 году планировалось увеличить их количество до почти 450 млн (Зотин, 2018). Значительная часть камер приходится на чувствительные регионы — например, столицу, где почти любой уголок просматривается камерами. В Синьцзян-Уйгурском автономном районе (СУАР), где традиционно сильны сепаратистские настроения, сейчас на каждые 10 тыс. жителей приходится столько же камер наблюдения, сколько в других частях страны смотрит за несколькими миллионами человек. В полицейских базах данных хранятся фотографии всех зарегистрированных жителей СУАР. Эта база связана с нейросетью, на основе которой и работает система распознавания лиц. Уличные камеры, камеры в торговых центрах в автоматическом режиме могут отслеживать перемещение по городу любого человека. По данным агентства *Bloomberg*, нейросеть предупреждает полицию, если «подозрительные личности» отклоняются от своего привычного маршрута более чем на 300 метров. Разумеется, подозрительными для власти могут быть не только обычные преступники, но и те, кто с ней в чем-то не согласен. Нейрослежка выводит возможности контроля на новый, ранее недостижимый уровень: убирается наиболее ресурсоемкий элемент надзора — армия надсмотрщиков, просмотр и прослушка огромной массы сырых данных.

Ситуация, когда частная жизнь может исчезнуть в принципе, не столь уж фантастична. Современная жизнь все больше напоминает «Шоу Трумана», из которого у человека все меньше возможности выхода.

Жизненный комфорт vs маркетинг подталкивания

Дело не ограничивается контролем со стороны государства, спецслужб. Постиндустриальное общество массового потребления является буквальной реализацией великого проекта гуманизма Просвещения с его лозунгами «Все во имя человека!», «Все на благо человека!», «Человек есть мера всех вещей!». И мы знаем этого человека — это каждый из нас. Это общество на основе рыночной экономики, технологии маркетинга, да еще и в формате тотальной цифровизации в состоянии удовлетворить любые потребности. Кластеризация рынков — коммерческих и политических — достигла индивида.

Машину тюнингуют под тебя, компьютер, его архитектуру, программное обеспечение — тоже под тебя. В этом обществе имеет право на существование только то, что кому-то нужно. И если потребность кем-то и как-то артикулирована, она получит предложение по ее реализации. Отслеживая твои следы в социальных сетях, с упреждением предложат веер возможностей. Это закономерный этап развития человечества. Более того, великое достижение этого развития — человечество никогда еще не жило в таких комфортабельных условиях, никогда еще не было столь высокой продолжительности жизни, такого уровня медицины, возможностей изобилия.

Самореализация личности все больше и больше осуществляется не столько в сфере производства, сколько в сфере потребления. Социологи говорят о демонстративном потреблении, когда человек и его семья для демонстрации своего статуса, «продвинутости» должны поддерживать и демонстрировать, предъявлять публично (включая социальные сети) определенный уровень потребления.

Этот образ жизни, эти практики в состоянии не только удовлетворить, но и стимулировать любые потребности. Р. Галер получил Нобелевскую премию по экономике за проработку маркетинговой технологии «подталкивания» (nudge) потребителя к потреблению (Галер, Санстейн, Nudge, 2017). Современный бизнес, политика, индустрии развлечений не столько выявляют некую рыночную нишу с потребителями, которым предлагаются некие продукты, а уже просто создают своих потребителей и закрепляют связи с ними (Випперфют, 2008). И Большие Данные, социальные сети дают для этого исключительные возможности. Геолокация, имущество, связи, слова и даже мотивы поведения стали прозрачны для маркетинга и манипулируемы на протяжении всего жизненного цикла.

Разумеется, как уже говорилось выше, эта технология и практика основаны на фундаментальной ошибке атрибуции (когда на основании моих действий судят о моих намерениях), но по мере накопления баз банных выстраиваемые на их основе профили каждой личности становятся все более вероятными. Причем многих людей такая ситуация очень и очень устраивает. Информация о доступности благ поступает оперативно, а то и с упреждением — и ты можешь получить это благо буквально за два клика. Нужно только правильно кликать правильные опции. Образ жизни упрощается до бихевиористской схемы «стимул-реакция». От человека не требуется анализ и размышление. Нужна только реакция на соответствующий стимул.

Органопроекция интеллекта vs геймерское беспаямство

Успехи протезирования, трансплантаций, постоянное использование новейших технологий, без которых мы чувствуем себя дискомфортно, ведут к киборгизации человека, превращению его в высокоорганизованную автономную техническую систему. Но логично допустить и обратное — превращение технической системы в постчеловека¹.

¹ Подробнее см.: (Тульчинский, 2002; Фукуяма, 2004).

И успехи робототехники впечатляют. Несомненного внимания заслуживает такая технология, как искусственный интеллект (Artificial Intellect, AI): на первых порах — только вычислительные машины и программы, но в сочетании с их самообучением эта технология достигла впечатляющих результатов. Созданные программы позволили обыгрывать чемпионов мира не только в шахматы, но и в покер с его элементом блефа, и даже в го. А теперь позволяет реализовывать такие масштабные проекты, как «умный дом», «умное предприятие», «умный город». На очереди — «умная страна». Тест Тьюринга машина с искусственным интеллектом прошла давно. Машины занимаются анализом, пишут обзоры, статьи и репортажи, музыку. И качество этой продукции все выше и выше. По крайней мере, уже мало отличимо от среднего «человеческого» уровня. Фактически речь идет об очередном уровне «органопроекции» в духе Э. Каппа (Карр, 1877; Капп, Кунов, Нуаре, Эспинас, 1925) и П. А. Флоренского (Флоренский, 1969), согласно которой все орудия труда и артефакты культуры суть проекция, продолжение человеческих органов, их развитие и усовершенствование: нож, вилка, кисть — продолжение руки; лупа, телескоп, микроскоп — глаза и т. п. В этом плане AI можно рассматривать как органопроекцию мозга, превосходящую его уже по многим характеристикам. Как говорил один из специалистов по проектированию «умного города» Е. Островский, современный человек оказывается все более «распределенным», зависшим «между белком и песком»: от белковой основы он уже отошел, а на кремниевую основу («песок») еще не перешел.

Проблемы современности не в объеме информации — она фильтруется и блокируется, а в скорости переработки. И эти скорости недоступны мозгу. В таких скоростях нет ничего живого. «Песок» опережает «белок». За последние 20—30 лет произошло резкое снижение онкологических и кардиологических заболеваний — при скачкообразном росте невралгических и психиатрических. Мозг не приспособлен к таким скоростям. А эти информационные потоки связаны с многозадачностью, ответственностью и не переводятся в автоматизм, бессознательный режим, предполагают постоянную концентрацию внимания.

И дело уже не столько в «проекции» такого органа, как мозг, сколько в функционировании самого этого органа. Как показывают исследования в области нейрофизиологии мозга, при работе на компьютере, то есть с интерфейсом на экране монитора или гаджета, даже с использованием клавиатуры активируются только зрительные центры мозга, но не префронтальные зоны его лобных долей, ответственных за формирование речи, дискурсивности, способности к наррации. В результате нарушается связность речи, нарушается память. С учетом скорости коммуникации и вынужденной обработки информации наррация и не требуется, как и связанная с нею способность суждения и рассуждения.

Это становится причиной роста инфантилизма, сужения горизонта ответственности.

Два случая из собственной преподавательской практики. Первый — беседа с молодым человеком, испытывавшим проблемы с написанием дипломной работы. Приятный молодой человек, продвинутый в современных технологиях, по личной инициативе учит японский язык, есть план работы, собранные материалы... И на десятой минуте разговора вопрос: «Вы хотите сказать, что я еще что-то должен написать от себя?» То есть человек знает, где взять необходимый материал, источники для работы (что уже замечательно!), но не понимающий, что этот материал еще надо самостоятельно переработать. Он привык только получать уже готовое — надо только знать нужные опции.

Второй случай — совсем недавний, когда я впервые столкнулся с целой группой студентов — очень славных, интересных ребят, которые при выполнении практического задания впадали в ступор, полагая, что спонсоры и государственные инстанции при поддержке каких-то проектов должны перечислять средства на их личные счета. Что их личных писем в поисках поддержки достаточно для спонсоров в плане гарантии социальной значимости проекта и ответственности организаторов. Необходимость «длинных мыслей» о социально ответственных связях для некоторых из них стала откровением.

В цифровизированной реальности от человека требуются не «длинные мысли», которые могли себе позволить писатель и читатель романов XIX или второй половины прошлого столетия либо участники переписки того же времени. Упрощение и ускорение предъявления осмысляющей наррации достигло такой степени, что презентации смыслов не требуется оставлять следы такой презентации — как в технологии *snarchat*, когда информация исчезает вскоре после ее предъявления. Означающие (знаки, тексты) не нуждаются в означаемых, они не нарративны, а перформативны. От зрителя, слушателя, читателя требуются не рассуждения и обоснования понимания, а реакции — оценки и действия («лайкать, банить и покупать»).

Будоражившее философскую общественность конца XX века клиповое (мозаичное) сознание на глазах превращается в геймерское, в реакцию на ситуацию, задаваемую неким алгоритмом. При этом эмоциональное переживание не столько связано с занимаемой позицией, сколько является непосредственной, желательной быстрой (автоматической) реакцией на ситуацию, что можно квалифицировать как один из аспектов «новой животности» (Дж. Агамбен). Человек, утрачивая навыки систематической рефлексии и связанной с нею способности «трансцендировать в иное», начинает просто реагировать на образы и стимулы сканируемой реальности.

На V Международном конгрессе по смеху в нескольких докладах отмечалось, что нынешние школьники и первокурсники не понимают анекдотов. У них юмор развит на уровне мемов, фактически — опций, перформативов, в духе табличек «смех» в фильме о Шреке или закадровой фонограммы в телешоу. Фактически это еще одно подтверждение, что работа с экраном (даже с клавиатурой) активирует только зрительные центры, но не префронтальные зоны лобных долей мозга.

В США последние годы снижается IQ выпускников школ, количество зарегистрированных патентов. Профилактика этих последствий предполагает общую двигательную активность, развитие мелкой моторики кистей рук, чтение вслух, решение несложных математических задач (Кавашима, 2018). В ряде элитных школ и университетов США вводятся специальные курсы по каллиграфии, лепке. Аналогичные тренинги все чаще организуют для своих компьютеризированных сотрудников некоторые корпорации.

Оцифрованная реальность не нуждается в музеях, театрах, кинотеатрах, библиотеках, поскольку сама есть то и это. И зритель, читатель, слушатель — часть данной реальности, а не только пользователь соответствующих опций. Такое сознание оказывается неглубоким и «коротким». Черда образов без нарратива не удерживается в памяти. Такое сознание оказывается беспмятным, значит — не способным не только на выявление причинно-следственных связей, но и на простое прослеживание хроникальной последовательности событий. Прошлое, если возникает, то каждый раз перевоссоздается как новое — под сиюминутное настоящее. Прошлое и будущее в нем схлопываются в настоящее, меняющееся по цвету подобно хамелеону. Личность же превращается в беспмятного странника по этим разноцветным мирам. А не способное к рефлексии сознание оказывается идеальным объектом манипулирования.

Если человек, сформировавшийся в культуре выстраивания нарративов и прослеживания сюжетных линий, способен понимать достаточно сложные смысловые построения, то человек экранной цифровой культуры оперирует только смыслами «твиттерного» формата и не может работать со знаковыми и смысловыми структурами произвольной сложности. А источники информации воспринимаются ими как блюда на «шведском столе», с которого он набирает нужное по своему усмотрению. В отличие от линейного рефлексивного сознания, способного к сопереживанию, фрагментированное малосвязанными образами «клиповое» сознание, имеющее дело с калейдоскопической реальностью в духе телевизионного zapping'a, если и способно к эмпатии, то непродолжительной, неустойчивой, вспышками приходящей и быстро уходящей, забываемой. А в геймерском сознании социальный опыт не переживается и социализация заведомо оказывается неполной. В электронных социальных сетях образуются сообщества, члены которых «лайкают» друг друга, проявляют негативные, а то и агрессивные отношения к другим сообществам. Смысловая картина мира и ее носители имеют тенденцию все большей дивергенции, недоверия и агрессии, все чаще выходящей из формата on line в режим off line.

Традиционная мифология давала устойчивые структуры исторической памяти и миропонимания в целом. В современном клиповом геймерском, мозаичном, а то и snapchat'овском сознании память менее устойчива, а то и утрачивается за ненадобностью. Все более «текучими» становятся не только современность (Бауман, 2008), но современный человек (Дуков, 2013).

Свободные труд и досуг vs сверхэксплуатация

Текуча и социализация человека. Автоматизация, роботизация, информационные технологии «зачищают» от него рынок труда. Банки, экономические службы предприятий в массовом порядке сокращают бухгалтеров, операторов. Блокчейн реально угрожает таким традиционно квалифицированным профессиям, как эксперт, оценщик, нотариус, юристконсульт.

В первом полугодии 2019 года средний уровень занятости в странах ОЭСР превысил 70%, что является историческим максимумом, особенно с учетом стабилизации числа рабочих часов в расчете на одного работника. Этот рост занятости обеспечил большую долю прироста ВВП этого региона после экономического кризиса 2008 года. Однако новые рабочие места создавались в секторах с малой производительностью труда, что привело к замедлению ее роста до 0,9% в год — вдвое против докризисных темпов. В ряде стран — в Греции, Мексике, Южной Африке и РФ — этот показатель оказался отрицательным. Так, в России его годовые темпы в 2014—2018 годах составили минус 1%. Торможение роста производительности происходило во всех секторах, но максимальным было в сфере производства: во Франции — с 3 до 2% в год, в Англии — с 4 до 0,5%, в США — с 4,3 до минус 0,3%. А поскольку большинство новых рабочих мест оказалось низкооплачиваемыми, то замедлился и рост (с поправкой на инфляцию) среднего заработка: он оставался ниже докризисного в двух третях стран ОЭСР, включая Францию (0,5% в сравнении с 1,5%), Англию (1% против 3%) и Италию (минус 0,2% против 1%). По оценкам аналитиков, также, хотя и другими темпами, падали расходы на интеллектуальную составляющую бизнеса, например на промышленные исследования (Страны, 2019, с. 2).

Этот тренд вполне укладывается в модель трех стадий («волн» О. Тоффлера) развития человечества: аграрная, индустриальная и постиндустриальная стадии порождали три волны акцентирования занятости (Тоффлер, 2004). На первой стадии это была «первичная» форма занятости: собирательство в широком смысле — как взятие природной ренты с помощью охоты и сельского хозяйства. На второй — «вторичная»: обработка и переработка сырья — от ткачества до машиностроения. На третьей — «третичная» сфера занятости — многообразные сервисы. Как и в предыдущих «волнах», радикально трансформирующих систему занятости, роботизация, IoT и прочая цифровизация («революция 4.0»), позволяющие автоматизировать не только производство, но и сервис, открывают перспективу массового падения занятости: либо полное «высвобождение» занятых, либо перекачка их в тоффлеровскую «четвертичную» сферу — свободного творческого самовыражения, любительства, волонтерства, благотворительности, развлечений.

Такая перспектива, подкрепленная практиками базового гарантированного дохода, почти буквально воплощает представления К. Маркса о будущем

человечества, когда мерой качества бытия станет свободное время, заполненное свободной самореализацией, приносящей радость полноты бытия, освобожденного машинами от производства товаров. Речь идет о деятельности, в которой будут иметь место полное проявление сущностных сил человека, искренний человеческий восторг (*menschliche Freude*), богатство ощущений (*Reichtum der Empfindung*) и бьющая ключом радость жизни (*sprudelt Lebenslust*) (Маркс, Энгельс, 1955). Картина выглядит не столь утопической в контексте цифровизации. Как прозвучало на одном из семинаров по этому контексту, человечество на новом уровне возвращается к собирательству: какая разница — срывать плод с дерева или получать его на 3D-принтере? Только если в неолите это было собирание природной ренты, то теперь — цифровой и сетевой.

Правда, мнения экспертов сильно расходятся. Аналитики консалтинговой компании *PricewaterhouseCoopers (PWC)* пришли к выводу, что проникновение искусственного интеллекта и роботизация создадут больше рабочих мест, чем уничтожат. По прогнозам компании, искусственный интеллект в Великобритании в ближайшие 20 лет уничтожит 7 млн рабочих мест, но создаст 7,2 млн новых. При этом ожидается серьезное перераспределение между сферами: больше всего от автоматизации пострадают производство и транспорт, а новые рабочие места будут созданы в здравоохранении, науке и образовании (Рождественская, 2018). По мнению других, цифровая эпоха породила удивительное сочетание суперсовременных и средневековых технологий; при этом многие люди скоро окажутся ненужными. Средний класс, достигший пика своего могущества в 1970-х, медленно, но верно опускается до сегодняшнего состояния прекариата с переходом в «ненужнориат» (Зотин, 2018). Искусственный интеллект способен заместить «навыки Поланьи» (распознавание изображений и звука, их алгоритмическая обработка и трансформация, тонкая моторика), которые до последнего времени считались исключительно человеческими.

Человек «свободен, наконец свободен»? Попытки осмысления соотношения труда и досуга в современных условиях испытывают серьезные трудности — как в концептуальном плане, так и, главное, в непосредственной практике. Современный бизнес использует и все большую прекариатизацию труда, и практики *bleisure*. В первом случае работники выводятся за штат компании, работая в удобном для них режиме, включая удаленный доступ. При этом работодатель полностью перекладывает на самого работника затраты на развитие своего человеческого и социального капитала, снимая с себя необходимость обеспечения ряда социальных гарантий и социальной ответственности. Во втором работникам оплачивается как их время труда, так и возможный отдых, развлечения, физическая рекреация. Но при этом повышается требовательность к лояльности по отношению к компании, объему и качеству выполняемой работы. В обоих случаях мы имеем в результате рост эксплуатации.

В Германии, США, Франции формируются нормы, дающие работнику «право отключиться», не отвечать на сообщения и звонки, связанные с его трудовой деятельностью во вне рабочее время. Но исследования показывают (Private employees, 2018; Пак, Хусяинов, 2018), что, во-первых, не каждый человек имеет возможность воспользоваться своим «правом отключиться», рискуя отношениями с работодателем, тем более что, переходя в прекарный режим, он вынужден соглашаться на любые условия. Во-вторых, далеко не каждый сотрудник сам готов отказаться от «включенности». Некоторые стремятся продолжить работу и вне рабочего времени. Подобная мотивация зависит от того, какой смысл вкладывает индивид в свои поступки, от общей смысловой стратегии личности. Часто люди, ориентированные на жизненный успех, на самореализацию сами настаивают на постоянном «подключении». На «праве отключиться» настаивает человек, для которого труд — принудительная обязанность. Для творческих личностей важно «право подключиться» — как условие их не только работы, но существования вообще.

Труд и досуг все менее отличимы. Попытки их концептуального анализа превращаются в игры с объемами соответствующих понятий. Концепты «труд» и «досуг» могут пересекаться, могут исключать друг друга, труд может включать досуг и наоборот. Человек в рабочее время, на рабочем месте пользуется тренажером, смотрит новости, общается с близкими, а дома за компьютером работает с документами — что здесь труд, а что досуг? Как уже говорилось, сам досуг предстает товаром. При этом нарастающая прекариатизация труда в сочетании с тотальной круглосуточной включенностью превращает «свободное время» в новую форму многогранной и многовекторной эксплуатации, новой ренты (Болтански, Кьяпелло, 2011). А упоминавшая выше тотальная медиализация в цифровом формате предстает закономерным этапом трансформации капитализма — системы, ориентированной на самовозрастание капитала, этапом дальнейшего расчеловечивания (о новой живности много писали М. Хоркхаймер и Т. Адорно (Хоркхаймер, Адорно, 1997)): для цифровых платформ нет различия между вещью в системе IoT и человеком, жизнедеятельность которого сводится к активации опций.

Пока людей из прекрасного нового мира цифровой экономики еще полностью не вытеснили, приходится оптимизировать их деятельность — в частности, выстраивая за ними тотальный контроль. Дорогие и ненадежные системы надзора за наемными работниками (из-за того, что их основу составляли люди, за которыми, в свою очередь, надо было следить) довольно успешно заменяются дешевыми и надежными алгоритмами, выполняющими работу, с которой не справился бы даже самый лучший надсмотрщик. В сервисах *Uber*, *Lyft* или курьерской службе *Deliveroo* задачу контроля и оценки работников выполняет алгоритм — приложение на смартфоне. В той же *Deliveroo* алгоритм мониторит курьеров. Пока этих других «рикш XXI века» не заменили дронами. И при этом возможности рутинного сопротивления у наемных (пока еще) рабочих во многих сферах падают практически до нуля.

Новые неравенства

Так или иначе, но уже налицо новое расслоение и неравенство — не только по доступности благ и уровню потребления. К нему добавилось расслоение по уровням информационно-коммуникативной и компьютерной компетентности, владения этими технологиями, доступа к соответствующим ресурсам. К чему добавляется упоминавшаяся суверенизация этих данных и ресурсов в сочетании с их секьюритизацией.

Следует отметить и расслоение на геймеров и разработчиков алгоритмов «реальности общества спектакля». При этом за разработчиками проглядывают их реальные хозяева — работодатели и владельцы техники и технологий. В случае цифровой экономики, или, как ее еще называют, «платформенной» либо gig-экономикой, владельцы капитала — это, по сути, владельцы алгоритмов. У многих, если не у большинства современных хайтек-компаний, и тем более техностартапов, почти нет никаких материальных активов. Зачастую главный их актив — алгоритм и средство коммуникации — платформа, в основном в виде мобильного приложения для той или иной деятельности (вроде Uber'a). Алгоритмизированная структура gig-экономики позволяет обойти все формальные права наемных работников: медицинское страхование, минимальную зарплату, пенсионное обеспечение, формальный письменный контракт, выходное пособие, социальный пакет и т. п. Оплот буржуазного общества модерна — средний класс — все более вымывается из социальной структуры современного социума.

Все чаще звучат голоса о «революции сисадминов» (Гройс, 2015). Действительно, на политической арене появились новые силы: фигуры типа Д. Ассанжа, Э. Сноудена, группы хакеров — с самостоятельной политической мотивацией или используемые спецслужбами. Такое общество все больше напоминает представленное в киберпанковых антиутопиях вроде культовых фильмов «Матрица», «Бегущий по лезвию». И где гарантия, что это расслоение с помощью самообучающегося искусственного интеллекта не «зачистит» и разработчиков с сисадминами?

Попытки смягчить ситуацию с помощью гарантированного базового дохода (по крайней мере, пока) дают неоднозначный результат. Предпринятые в Финляндии, Канаде, Индии реализации различных моделей гарантированного базового дохода показали, что это повышает в некоторой степени чувство уверенности, но граждане все-таки предпочитают гарантированному доходу реальную полноценную занятость. Возможно, это бессознательное возможных печальных последствий в духе известной серии из 25 экспериментов Д. Кэлхауна в 1970-х годах по созданию «мышинного рая» (Calhoun, 1973). Создавался вольер с идеальными условиями: с постоянной комфортной температурой, изобилием еды и воды, поддержанием чистоты, мер безопасности, ветеринарной помощью. Условия создавались для возможного содержания почти 10000 мышей. Но максимальная численность первоначально активно размножавшейся популяции не возростала до немногим более 2000 особей. В какой-то момент начинались девиации: агрессия между поколениями, по-

лами, доминирование в популяции «красивых» мышей, которые только ели, пили, спали и очищали свою шкурку, избегая конфликтов, спаривания и размножения. К 1780-му дню после начала эксперимента популяция просто полностью вымирала. Человеческая история насчитывает множество подобных «экспериментов», когда социум, достигнув относительного благополучия, утрачивал некий иммунитет и уходил с исторической арены. Наиболее известным кейсом является империя Древнего Рима. Не стоит ли такая угроза и перед современным человечеством?

Наконец, возможно ли сосуществование людей и андроидов, которые уже выступают с концертами, выполняют работу секретарей, телеведущих, спичрайтеров, уборщиков, оказывают услуги от продаж до консультационных и сексуальных? Обсуждаются законодательные инициативы о налогообложении труда роботов. Капитализм — как бесчеловечное и вничеловечное ведение хозяйства, направленное на самовозрастание капитала, — близок к буквальной его реализации (Жижек). Согласно прогнозу выдающегося американского изобретателя и футуролога Р. Курцвейла¹, в 2027 году персональный робот будет массово внедрен в быт людей; в 2038 году появятся первые роботизированные люди, оснащенные различными опциями-имплантами для выполнения узкоспециализированных функций (глаз-камера, дополнительные конечности и т. д.); благодаря нанотехнологическим устройствам, имплантируемым напрямую в мозг, будет создана виртуальная реальность «полного погружения»; к 2044 году небологический интеллект обгонит человеческий по уровню развития и широте диапазона возможностей.

Современные исследования и практики интерфейсов мозга и искусственного интеллекта (вживление электродов, трепанация и наклеивание чипов, надевание на голову все более мелкочаеистых сеток, впрыскивание геля с наносетками) похоже на познание паровоза по шуму, который он производит. Опытный механик, конечно же, по шуму может догадаться о многом, но это тоже — догадки. Тем не менее есть много примеров создания манипуляторов, с помощью которых парализованные могут читать, писать, манипулировать роботами.

Искусственный интеллект, в том числе самообучаемый, основан на вычислимости, переборе партий (в шахматах, собственного опыта в го и покере), но он пока неспособен к догадкам. Догадки не алгоритмизируются. П. Ферма — догадался, а Г. Перельман доказал теорему, но понимание этого доказательства у математиков заняло 3 года. Мозг способен к догадкам, а не только к анализу. При полном включении человека в цифровой мир «умных городов», «умных государств» искусственный интеллект может «додуматься» до использования этой способности человека. Но сможет ли он сформулировать цели, выполнение которых предполагает узурпацию человеческого существа?

¹ См.: *Технический директор Google расписал будущее — прогноз до 2099 года* // Алау : [информ. портал]. URL: <http://alau.kz/technicheskij-direktor-google-raspisal-budush-hee-prognoz-do-2099-goda> (дата обращения: 17.11.2018).

Да, мы наблюдаем, как интеллект мигрирует с «белка» на «песок». Но то, что сейчас называют искусственным интеллектом (Artificial Intelligence, AI), правильней называть Remote Accessible Intelligence, RAI. Мигрируя, интеллект удаляется, теряется человеком. Совсем скоро будет выгодней вкладываться в перенесенный на кремний интеллект, нежели в человеческий ресурс. И тогда встает вопрос об управлении, владении и приватизации перенесенного интеллекта. Причем эта повестка не завтрашнего дня, а уже сегодняшнего. Что можно противопоставить приватизации и монополизации RAI?

В этой связи представляется полезным различать иногда отождествляемые концепты трансгуманизма и постгуманизма (Мор; Новые, 2018). Трансгуманизм антропоцентричен, он фокусирует свое внимание на биологических ограничениях человеческого существования и настаивает на необходимости преодолеть их посредством использования новейших технических средств. Трансгуманизм стремится к покорению человеком природы, прогрессу и развитию. Фундаментальным является отрицание трансгуманистами человеческой телесности как необходимого элемента целостного индивида: трансгуманисты убеждены, что в теле заключены все проблемы человечества, среди которых особенно выделяются уязвимость перед болезнями и смертность.

Постгуманизм, в свою очередь, исходит из совершенно противоположных оснований: в нем нет антропоцентричности. Постгуманизм рассматривает человеческий вид в контексте его переплетения с другими живыми организмами. С точки зрения постгуманистов, в человеке не существует четких границ человеческого, потому что он, как и другие живые организмы, находится в состоянии постоянного обмена с окружающим миром. Если сегодня рассматривать ситуацию в научно-технической сфере с таких позиций, можно сделать вывод о том, что в мире постепенно создаются благоприятные условия не только для того, чтобы наблюдать переплетения человека с тем, что его окружает, но и для того, чтобы произвольно создавать новые связи и гибриды.

Таким образом, фундаментальное отличие трансгуманизма от постгуманизма заключается в том, что первый стремится возвысить человека до положения царя не только природы, но и Вселенной, а последний, наоборот, преследует цель вернуть людей с небес на землю.

Постгуманистическое мировоззрение с неизбежностью требует признать множественность субъектов сознательной деятельности и добровольно отказаться от позиции хозяина планеты. Однако, как точно отмечает И. А. Морозов, смириться с такой конъюнктурой чрезвычайно сложно, ведь мы привыкли считать себя «венцами творения», поэтому добровольно падать с этого пьедестала будет очень больно (Новые, 2018). Здесь возникает очень любопытный парадокс: в своем тщеславном стремлении создать жизнь с нуля, подобно Богу или эволюции, готов ли человек принять эту жизнь как равную себе? Одно дело — испытывать удовлетворение от масштаба влияния деяний человека на ход истории, но совсем другое — способность признать творение своих рук не менее живым и настоящим, чем ты сам.

Но способны ли мы на это?

В наиболее общем виде можно выделить два сценария сосуществования человека и постчеловека: суть первого состоит в превосходстве человека над постчеловеком, суть второго — в доминировании постчеловека над человеком. Этой теме и этому сценарию посвящен целый корпус научной и околонаучной фантастики.

Так, в сериале «Мир Дикого Запада» постчеловек (андроид) находится на службе у человека — всецело в его власти, под его тотальным контролем.

Есть и иной сценарий развития событий в постчеловеческом мире, который часто становится темой исследований футурологов-алармистов. Речь идет о возможном порабощении человека постчеловеком. Подобная ситуация может сложиться в результате межвидовой войны и триумфа постчеловека над своим создателем. В этом сценарии страдающей стороной будет не постчеловек, но человек естественный.

Причиной столкновения между человеком и постчеловеком может быть простая межвидовая ненависть (Павлов, 2017). Аларм и хоррор, в который человечество себя сознательно загоняет с помощью «популяризации» достижений науки и техники в СМИ, страх перед самостоятельностью роботов (которые тоже рассматриваются нами как представители постчеловечества), демонстрируемый в массовой культуре, стали типичными для нашего времени¹.

И если сохранять алармизм до конца, то в такой борьбе результат непредсказуем. Возможно, стоит учиться принимать *другого* как равного себе уже сейчас.

Подведем некоторый промежуточный итог. Великий проект гуманизма Просвещения реализован. И на выходе, в результате — новая животность и просто вытеснение человека. Расслоение и зависимость от новых хозяев. Проблематичность свободы воли, самосознания, ответственности. Тройной контроль: над интеллектом (посредством искусственного интеллекта), эмоциями (посредством маркетинга подталкивания на основе Big Data) и социализацией как таковой. Мы постепенно становимся не столько пользователями технологий, сколько их частью. Если раньше между мозгом и миром вещей был язык, то теперь, все чаще — цифры. Механизм погружения человечества в так называемую «цифровую оболочку» уже запущен, причем этот процесс носит массовый характер². А это значит, что постчеловеческое будущее ближе, чем может казаться на первый взгляд. И это уже не алармистские антиутопии.

¹ В результате совершенно неудивительна перспектива появления в социально-политическом дискурсе неолуддизма, который пока еще выражается только в «разрозненном спектре политических движений, а также индивидуалов, пытающихся оградить себя и своих детей от воздействия Интернета, телевидения, смартфонов и других небезопасных, с их точки зрения, технологических новинок» (Емелин, 2018, с. 105).

² Мы живем в цифровом мире, где даже язык вытесняется цифровыми кодами. В одном из докладов А.Я. Каплан привел в пример сцену из магазина, когда одна кассирша поднимает круассан над головой и кричит другой: «Что это?» И другая отвечает типа: «40001618».

Каков же в таком случае человек будущего? Погрязший в стремлении к низменным инстинктам — к власти, насилию, острым ощущениям, вседозволенности. Неспособный на чувство, жаждущий внешних стимулов и реагирующий только на них. Но чувства притупляются, когда становятся однородными, преимущественно положительными. Недостаток насыщения желаемым ведет человека по пути поиска новых положительных эмоций, которые кажутся все более тусклыми. Современный человек, видимо, стремится именно к этому: убрать все «токсичное», вызывающее неприятные ощущения, боль и страдания. Но может ли счастье, выстроенное лишь из позитива, высветиться достаточно объемно и ярко, может ли оно удовлетворить нас, если в нашей жизни не будет чего-то контрастного? Об этом много и убедительно писал еще маркиз Д. А. Ф. де Сад. И это уже хуже, чем даже новая животность.

У любого достижения цивилизации есть неоднозначные обстоятельства. Автомобиль порождает немало проблем, осложняя жизнь (от ДТП до гиподинамии). Но никто от автомобиля не отказывается. Пользование компьютером имеет немало негативных последствий — для зрения, осанки и т. п. Но никто от компьютеров не отказывается. Наоборот: зная о таких последствиях и обстоятельствах, можно предпринимать меры, чтобы противостоять нежелательным последствиям. Информирован — уже вооружен. Так и в случае современного оцифрованного общества массового потребления.

Нарастающий тренд новых социальных неравенств, деградация естественного интеллекта, вытеснение практик рассуждения геймерскими навыками, рост зависимости от электронных устройств дают тенденции «киберпанка» новые и новые импульсы, открывая перед человечеством перспективу в духе начала знаменитого рассказа Р. Брэдли «Будет ласковый дождь». Роботы выполняют все привычные программы по поддержанию «умного дома»: включают музыку, напоминают о дате, готовят завтрак, чистят комнаты, открывают и закрывают гараж и ворота. Только людей в этом доме нет.

Да и кому нужен обладающий самосознанием субъект, осмысляющий мир «в первом лице», когда все проблемы разрешимы за него и без него «в третьем лице»?

Описанные выше проблемные поля представляются, на первый взгляд, довольно разрозненными, слабо поддающимися философскому осмыслению. И это является серьезным вызовом философскому анализу, тяготеющему к обобщению и интеграции смысловой картины мира и человека.

Слабость как преимущество: необходимость поступка «в первом лице»

И в этой связи философский анализ феномена и концепта поступка представляется чрезвычайно перспективным и важным. Пожалуй, только осмысление поступка позволяет совместить позиции «в первом лице» и «в третьем лице». Более того — показать необходимость и важность первой позиции.

Следует признать недостаточность и даже тупиковость абстрактного анализа в поисках ответов на отмеченные концептуальные и цивилизационные вызовы. Все очень конкретно.

Прежде всего, все мы очень и очень разные. И в представлениях об ответственности, ее горизонте, а значит, и в степени нашей вменяемости. И в отношениях к публичности и социальным сетям. Кто-то выкладывает в *Фейсбуке* и *Инстаграме* сведения о малейших событиях в своей жизни, а кто-то избегает социальные сети и публичность в принципе. Причем для молодежи, особенно подростков, очень важна такая публичность: для соотнесения себя со сверстниками, для признания и самоутверждения. С этим и связана опасность зависимости и манипулирования именно для подрастающих поколений.

Разные у нас даже представления о труде и досуге, отношения к ним. Например, около 10% людей чрезвычайно положительно относятся к гарантированному базовому доходу, с нетерпением ждут выхода на пенсию, чтобы заняться любимым делом и свободной самореализацией (заниматься йогой, китайской живописью, петь духовные песни и т. д.); примерно 10%, выходя на пенсию, впадают в тяжелую депрессию, не зная, чем себя занять. Есть много примеров такой депрессии и у успешных предпринимателей. А большинству людей просто нужна забота, занятия, предлагаемые извне, отвлекающие от лишних мыслей о свободном выборе и ответственности. Но еще 10% важно сохранить себя, сохранить возможность и способность изменять себя, выходить в контекст жизненной ситуации, включая «зону комфорта».

Но даже опыт людей, прошедших гитлеровские концлагеря и сталинский ГУЛАГ, говорит о том, что выживали те, кто сами себе придумывали какие-то правила поведения, не предусмотренные лагерными регламентами. Хотя бы обязательно чистить зубы — хоть щепкой, хоть пальцем. Или — хотя бы ходить только по вот этой половине... Главное, что человек сам устанавливал эти правила.

Очень важно чувство юмора, позволяющее переосмыслить реальность в ином контексте, перевернуть смысловую картину мира и понимание происходящего.

Алгоритмизируем ли такой опыт переживания? Похоже, что — нет. По крайней мере — пока.

Не случайно в реальном менеджменте, включая креативные индустрии (компьютерные разработки, дизайн), работодатели подчеркивают роль эмоционального интеллекта, необходимость *soft skills*: коммуникативных навыков, способности к сопереживанию, эмоциональности, юмору, самоиронии. А эмоциональные переживания — это проявления сознания и самости «в первом лице». Именно они — источник развития и применения *hard skills*, включая компьютерную грамотность и компетентность.

Как недавно в одном интервью сказал известный футбольный специалист А. Черевченко, в спорте (и не только) подвиги совершают двоечники и троечники, а девушки почему-то предпочитают «плохих парней». При всей эпа-

тажности этой формулы в ней есть рациональное зерно. «Отличники» следуют алгоритму, установленному правилу и часто теряются в нетривиальных ситуациях, когда требуется выход в контекст, иной взгляд на ситуацию и ее оценку. Да и хорошо известно, что научные открытия часто делают дилетанты, не знакомые с «теоретическими рамками», или специалисты из других областей.

А все это свидетельствует о роли и значении самости «в первом лице»! Которая проявляется и выражается не только и не столько в рутинном поведении, сколько именно в поступках — деятельности не по предзаданному алгоритму.

Постепенно, но все более отчетливо становится ясным, что специфической особенностью человеческого вида *homo sapiens* является не просто сознание как способность мыслить, осознавать себя и *другого* — качество, формируемое вследствие социального взаимодействия и программирования (социализации). Такой процесс инсталляции алгоритмов моделируем в искусственных системах. Моделируем и воспроизводим. Хотя бы потому, что в этом случае речь идет о сознании «в третьем лице».

Однако, похоже, главное — не просто феномен сознания, а наличие субъективности, которая сопровождает сознательное содержание субъекта (Segulo, 2009; Жижек), другими словами — контент самой субъективности «в первом лице», эмоционально окрашенные переживания¹. Похоже, что именно это выделяет человека среди других субъектов деятельности, которые могут появиться в будущем (андроиды, репликаны, и т. д.).

Во все времена личность могла быть недовольна своим местом в мире, стремилась к его изменению, смене своей социальной позиции. В традиционном обществе средства для решения этой задачи были довольно ограничены: это могла быть узурпация чужой позиции, ее маркировка именем с целью изменить к себе отношение окружающих; затем изменение социального статуса, а затем — роли. В наши дни подобное стремление предполагает изменение себя, своей собственной самоидентификации, построение *себя-другого*. В настоящее же время активно формируется новая персонология, в которой, как было показано выше, личность во все большей степени предстает как проект или даже — как серия проектов².

Подобная самооценочность личности не означает примат индивидуализма и эгоцентризма. Наоборот, только на основе самооценности выявляется подлинное богатство содержания социальной сущности нравственности. Так, в опыте «реального социализма» СССР человеческая индивидуальность десятки

¹ О роли эмоций и переживаний в смыслообразовании см.: (Тульчинский, 2019).

² Речь идет именно о новой фазе, качественно отличной, например, от споров конца XIX — начала XX столетий о «самоэмансипации» в среде российской интеллигенции — как революционно-демократической, так и представителей этнических меньшинств, стремившихся к выходу на европейские культурные горизонты. См. описание этих процессов в: (Дубнов, 1998).

лет последовательно нивелировалась до «винтика» безличной общественной машины: в организации заработной платы, в политических практиках, в самом образе жизни. Между тем, как подчеркивал К. Маркс, сочетание бюрократической регламентации жизни с примитивной психологией казарменного коммунизма имеет своей сущностью «всеобщую и конституирующуюся как власть зависть»¹. Поэтому опыт советского «коллективизма» послужил питательной средой хищнического капитализма постсоветской России: рвачества, взяточничества, нахрапистой коррупции, кумовства и прочих последствий поспешных и непродуманных реформ. Реальное обновление и развитие апеллируют к обществу взаимодостойных, а не взаимозавистливых людей, униженных жесткой внешней регламентацией.

Что же касается конкуренции «белка» и «песка», то преимущество человека видится в его слабости. Он устает. Конечен и осознает конечность. Его эмоции выступают не просто и не только источником смыслообразования. Человек может быть доволен. Но чаще может быть и недоволен. Он привыкает к рутине, но при этом ему все время хочется «чего-нибудь такого». Хочется нового. Это не просто цели — и машина может формулировать задачи по достижению цели. Ставит она и цели — на какой-то ценностной шкале. Но выйти за пределы шкалы? Для машины это сбой в программе. Человек «сбоит» постоянно — хотя бы в воображении, хотя бы из рессентимента.

«Когда б вы знали из какого сора...» Вот полностью эти знаменитые строки А. Ахматовой:

Мне ни к чему одические рати
И прелесть элегических затей.
По мне, в стихах все быть должно некстати,
Не так, как у людей.
Когда б вы знали, из какого сора
Растут стихи, не ведая стыда,
Как желтый одуванчик у забора,
Как лопухи и лебеда.
Сердитый окрик, дегтя запах свежий,
Таинственная плесень на стене...
И стих уже звучит, задорен, нежен,
На радость вам и мне.

Это как в менеджменте — надо уметь из минусов делать плюсы. Так, кризис создает исключительные возможности реорганизации, нововведений. Чрезвычайное происшествие — при достойном поведении — работает на позитивное общественное мнение, репутацию. Скандальная ситуация — опять же при достойном поведении — способствует известности, узнаваемости, позитивному имиджу. Так и человеческие, вроде бы, слабости дают некоторые преимущества перед оцифрованным искусственным интеллектом. Пока.

¹ О роли зависти см. также (Шек, 2010).

По крайней мере до тех пор, пока не возникнет «на песке» существо автономное, конечное в своем существовании, осознающее это, переживающее это, стремящееся и способное выйти за горизонт сущего.

Совершенно нетривиальные данные были получены в рамках исследования Дартмутской лаборатории социальной нейробиологии и Принстонского университета, согласно которым: 1) творческий потенциал зависит от возможности мысленно улететь как можно дальше от реальности; 2) этой способностью обладают люди, у которых мозг от рождения работает иначе, чем у большинства (Meyer, Hershfield, Waytz, Mildner, Tamir, 2019).

Согласно выводам исследователей, творческий потенциал личности зависит от так называемого дистального моделирования — умения переноситься в воображении из реального «здесь и сейчас» к возможным мирам, удаленным во времени и пространстве в физическом, семантическом, вероятностном и абстрактном (по уровню абстрагирования) планах. Специалисты из Дартмутской лаборатории исходили из допущения, что творческие способности людей должны коррелировать со способностью к дистальному (дальнему) моделированию — использованию воображения, воспоминаний прошлого и планов на будущее: от реконструкции событий собственной жизни до обдумывания своей инвестиционной стратегии. По мере того как моделируемая ситуация становится все дальше от реальности (во всех смыслах: расстояние, время, смысловая дистанция, восприятие вероятностей и преодоление все новых уровней абстрагирования), воображать ситуацию становится все труднее. И у подавляющего большинства людей пределы дистального моделирования весьма ограничены.

В исследовании (состоявшем из трех связанных тестов) участвовали люди обычных профессий (финансисты, юристы, медики и т. д.) и особо креативных профессий (творческая элита): писатели, режиссеры, артисты и художники — обладатели престижных наград, стипендий, премий на кинофестивалях, творческих конкурсах и т. д. В первых двух связанных исследованиях перед участниками ставились задачи на дистальное моделирование типа «представьте, каким будет мир через 500 лет». В результате гипотеза подтвердилась: творческая элита продемонстрировала разительно большую дистальную фантазию.

Более того, исследование мозговой активности у этих же двух групп выявило принципиальное различие. В контрольной группе при прохождении тестов на дистальную фантазию активизировались те же участки головного мозга, что и при решении тестов на «ближнее» (проксимальное) воображение. Это участки медиальной префронтальной коры лобных долей мозга, связанные с воспроизводством стандартных нарративных схем, реализацией ассоциаций между контекстом, местоположениями, событиями и соответствующими адаптивными реакциями, особенно эмоциональными. У представителей «творческой» группы при переходе от проксимального к дистальному моделированию используется иной нейронный механизм: дорсомедиальная подсистема сети пассивного режима (dorsal medial system default network),

связанная с представлением намерений и личностных качеств других людей, а также с целым спектром разнообразных процессов: понимание повествований; физическое, временное и социальное представление расстояния; понимание концепций; создание высокоуровневых конструкций или абстракций. Речь идет не просто о большем потенциале мозга, который можно развить с помощью повторов и получаемого навыка, а об использовании для творчества иной подсистемы мозга (иной ментальной системы), что переводит проблему в генетический план. Натренировать у человека способность подключать для решения творческих задач иную область мозга — задача малореальная, фактически необходима генетическая коррекция.

Получается, что особо креативные люди не просто способны к ничем не ограниченными перемещениям по возможным воображаемым мирам, но и сама эта способность связана с редким генетическим отклонением — чем-то вроде «третьей импульсной системы» у «люденгов» из романов братьев Стругацких.

Показательно и то, что *креативная подсистема мозга — default network* — сеть пассивного режима, она включается, когда наш разум пассивен и ничем не занят, когда он не отвлекается ни на какие внешние раздражители, а как бы находится в процессе внутреннего диалога и блуждания мыслей (*mind wandering*). Активация сети пассивного режима включает процесс блуждания мыслей, который, с одной стороны, отвлекает нас от момента *здесь-и-сейчас*, а с другой — включает уникальную возможность людей, которой мы обязаны эволюции: думать и размышлять о прошлом и будущем, моделировать вещи, идеи и даже чувства, столь удаленные от нашего *здесь-и-сейчас*, как если бы они находились в других вселенных, если перевести это в традиционную философскую терминологию — трансцендировать в иное.

Эволюция человека прошла ряд этапов. На каком-то из них небольшая часть человечества (примерно 6%) приобрела способность активации в мозге особого нейронного механизма — дорсомедиальной подсистемы сети пассивного режима, включающей навыки сверхкреативности, повышенной эмпатии, отстранения от собственного опыта и восприятия вещей и событий с иных точек зрения. Собственно, эта часть человечества и обеспечивает развитие общества, его возможности к адаптации изменяющейся среды, научно-технический прогресс, художественное творчество, выработку новых смысловых картин мира, объединяющих социум.

Нельзя исключать, что усиленная активация дорсомедиальной подсистемы сети пассивного режима станет эволюционным преимуществом человечества или, как минимум, его части. А рутинное воспроизводство алгоритмизируемых процессов останется за цифровыми системами. Но произойдет ли тем самым эволюционный переход от *homo sapiens* к условному *homo imaginatio-nis* — большой вопрос. Вполне реальна и перспектива использования этой способности, этого потенциала как очередной ренты. Как говаривал мудрый М. М. Зощенко, «жизнь создана проще, обидней и не для интеллигентов».

Пока же таким существом способен быть только человек (на «белке»), живущий в обществе — в качестве личности, которая есть центр, где реализуется, находит себя социальный опыт, а поступки личности в конечном итоге есть единственный путь реализации и развития этого опыта.

Если обратиться к синергетической модели человеческого поведения и поступка, то внешнее социальное воздействие на личность факторов, определяющих ее поведение, можно представить как отрицательную обратную связь, корректирующую социальную адаптацию личности. Однако в социальном и личностном развитии не менее существенна и положительная обратная связь, усиливающая (а не ослабляющая) неравновесные состояния, стимулирующая нелинейное развитие системы «социальная культура — личность». В синергетике в этой связи говорят о так называемых каталитических петлях — по аналогии с явлением автокатализа, когда условием получения определенного вещества в химической реакции становится участие в ней самого этого вещества, направляющего и усиливающего реакцию. Личность в социальной и культурной динамике играет роль такого катализатора, реализующего в общественном развитии сложную систему положительных обратных связей, своеобразных «автокаталитических петель».

Социальная культура — чтобы развиваться и воспроизводиться в сознании и поведении личности — должна быть уже реализована в некоторой степени личностью. В то же время необходимым условием развития личности в культурном процессе является ее активная роль в этом процессе.

Самореализация человека социальна, а социальное прорастает и реализуется только через самореализацию личности. Иначе говоря, на уровне поступка самореализация личности оказывается существенной в том плане, что социальное прорастает и реализуется только через самореализацию личности в поступке. В определенном смысле с точки зрения общего социально-культурного прогресса личностный аспект можно рассматривать как индивидуально реализуемую, но социально значимую пробу возможных вариантов человеческого самоизменения как самоизменения человеческого опыта. Всё личностное служит в итоге практической пробой социального на его состоятельность. И в этом плане социальная роль гуманитарности только возрастает.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблематика идентичности давно перестала быть предметом преимущественно теоретических исследований. Так, говоря о современной политике, ее все чаще описывают применительно к «западному» миру как *политику идентичностей*, дебатировав уже не столько само это определение, сколько вопрос о том, в какой степени данная политика является доминирующей и насколько реальны альтернативы ей. Более того, вопрос об идентичности давно перестал быть вопросом описания, метаязыка, а стал частью самого действия, что существенно усложняет ситуацию по сравнению с 1950—1970-ми годами, поскольку теперь метаязык, инструмент анализа и сами аналитические работы и концептуальные построения не только оказываются частью процессов построения/переопределения идентичностей, но и переплетены с тем же политическим действием, сами являются таковым.

«Я», «мы» и «другие», описываемые от обратного или через некие положительные характеристики, вроде бы на первом шаге уравниваемые через рамку идентичностей, позволяющих их конкретизировать и объективировать (в том числе для самих себя), совершить ход к субстанциализации, обнаруживают на следующем ходе различие. И возникающий здесь продуктивный зазор — если «мы» может целиком описываться, сливаться с «идентичностью» (где «мы» и есть те, кто разделяет, присоединяется, видим друг для друга как «таковой»), то для «я» идентичность всегда оставляет по крайней мере возможность «зазора», оставаясь (уходя от метафизических характеристик) не обязательно «больше», но сохраняя потенциал растождествления с идентичностью как тем, что предъявляется, — себе, другим, инстанциям власти/знания.

В итоге наше коллективное исследование подводит к вопросам третьего уровня: когда предметом рефлексии делается не некая идентичность как таковая в своей абстрактности или исторической конкретике множества идентичностей, а также средств и способов их производства; и не идентичность, обращающаяся в язык и логику упорядочения, властного вопрошания об идентичностях, присущих подвластным субъектам, установлению языков, на которых эти идентичности описываются и предъявляются (или языков, которые оказываются средствами сопротивления, ускользания, формирования форм *субъектности-вне-идентичности*, за счет ли множественности, флюидности или отказа соотнести какую-либо из них с собой как адекватно описывающую, определяющую *тебя/нас/других*), — но прежде всего к вопросам устройства самого метаязыка идентичности и соответствующей формы знания — и знания о знании. И в этом случае множественность описаний и способов анализа оказывается уже не средством ухватить многообразное, чтобы затем собрать его в некое последовательное единство (и тем самым утвердить

некую форму власти — например, власти знания), а способом удерживать множественность, анализируя способы сборки, в движении множественных проекций сохраняя теоретическую возможность помыслить, что это не проекции некоего единства, не доступный нам способ приближения к его описанию, а проблематичность самого единства, его создаваемый, полагаемый, а не данный характер.

Идентичность — теперь уже как понятие, интеллектуальная конструкция, политический инструмент — оказывается предметом рефлексии, в том числе в своеобразии момента: когда практики, вроде бы являющиеся универсальными практиками управления/правления, классификации и упорядочения, предъявления себя вовне и называния извне, превращаются в единую сферу идентичности и идентификации и то, что стоит за этим, какое интеллектуальное и политическое действие осуществляется этим своеобразным собиранием воедино, что/кто производится им, помимо вполне понятных групп, сообществ и общностей.

Выход на этот уровень аналитики и составляет итог нашей работы — и вместе с тем намечает перспективу дальнейшего исследования в планах синхронистического и диахронистического описаний, семиотики как программы социального исследования, размыкающегося в широкое пространство *социальности* поверх дисциплинарных границ и проблематизируя сам метод — собственно, единственный способ говорить о том, что непосредственно связано с производством границ, власти и знания.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Аверинцев С. С.* «Скворешниц вольных граждан...». Вячеслав Иванов: путь между мирами. СПб. : Алетейя, 2001.
- Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности // Новый мир. 1988. № 8, 9.
- Аверинцев С. С.* Псалмы Давидовы. М. ; Киев : Дух і літера, 2004.
- Агамбен Д.* Автопортрет в кабинете. М. : Ад Маргинем Пресс, 2019.
- Аллахвердов В. М.* Когнитивная психология сознания // Вестник СПбГУ. 2012. Сер. 16. № 2. С. 4—12.
- Андерсон Б.* Национализм, идентичность и логика серийности // Логос. 2005. № 4. С. 58—72.
- Анненков П. В.* Литературные воспоминания / отв. ред. Н. К. Гей ; вступ. ст. В. И. Кулешова, коммент. А. М. Долотовой [и др.]. М. : Художественная литература, 1983.
- Анненков П. В.* Письма к И. С. Тургеневу : в 2 кн. Кн. 2: 1875—1883 / изд. подгот. Н. Н. Мостовская, Н. Г. Жекулин. СПб. : Наука, 2005.
- Антонов И.* Личный бренд. Как создать мощнейший бренд, развить его и заработать миллион. М. : АСТ, 2020.
- Антонова Ю. А.* Распространение информации экстремистского характера среди молодежи в виртуальных социальных сетях // Убеждение и доказательство в современном политическом дискурсе : матер. Междунар. науч. конф. Екатеринбург : Изд-во УГПУ, 2014. С. 5—9.
- Арапова Н. С.* Соотечественник и компатриот // Русский язык в школе. 2010. № 1. С. 67—68.
- Аристотель.* Метафизика. Кн. 4 (Г). Гл. 2 // Соч. : в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 1976.
- Арканникова М. С.* Самозванство как объект социально-политологического анализа // Философские науки. 2009. № 12. С. 27—44.
- Арканникова М. С.* Самозванчество как проявление кризиса легитимности власти в России : дис. ... канд. полит. наук. СПб., 2005.
- Арсеньев К. К.*, ред. Россия. Энциклопедический словарь [54-й и 55-й полутома Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона]. Л. : Лениздат, 1991.
- Ассман А.* Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. М. : НЛО, 2014.
- Багно В. Е.* Самозванство «апостолов» новой веры. (Новозаветные мотивы в «Бесах») // Пути и миражи русской культуры. СПб. : Северо-Запад, 1994. С. 239—248.
- Бакулина А. С.* Пленники Всемирной сети. Компьютерная зависимость у детей и молодежи и социальные инновации в области ее профилактики // Социально-психологические аспекты практики социальной работы. М. : Перо, 2016. С. 208—219.
- Барац П. Э.* Концепция «соотечественников» — смысл и значение в контексте растущего этнического национализма в России // Мониторинг общественного мнения. 2011. № 6 (106). С. 15—24.
- Барт Ф.*, ред. Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий. М. : Новое изд-во, 2006.
- Батлер Дж.* Заметки к перформативной теории собрания. М. : Ад Маргинем Пресс, 2018.

- Бауман* З. Текучая современность. СПб. : Питер, 2008.
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М. : Искусство, 1979.
- Беквит Г., Беквит К. К.* Сам себе бренд: искусство продажи себя. М. : Альпина Бизнес Букс, 2007.
- Белинский В. Г.* Собрание сочинений : в 9 т. Т. 9: Письма 1829—1848 годов / под ред. В. И. Кулешова. М. : Художественная литература, 1982.
- Беляева Л. Н., Чернявская В. Е.* Доказательная лингвистика: метод в когнитивной парадигме // Вопросы когнитивной лингвистики. 2016. № 3. С. 77—84.
- Бенвенист Э.* Общая лингвистика. М. : Прогресс, 1974.
- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М. : Медиум, 1995.
- Бердяев Н. А.* Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. 1937. YMCA-PRESS) // Путь. 1937. № 53.
- Бердяев Н. А.* Самопознание. Л. : Лениздат, 1991.
- Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры. М. : Эксмо, 2016.
- Берн Э.* Трансакционный анализ в психотерапии. М. : Эксмо, 2009.
- Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. На путях к гуманитарному разуму. М. : Прогресс ; Гнозис, 1991.
- Библер В. С.* Самостоянье человека. Кемерово : Алеф, 1993.
- Биллиг М.* Нации и языки // Логос. 2005. № 4 (49). С. 60—86.
- Бицилли П. М.* Избранные труды по филологии / сост., подгот. текстов и коммент. В. П. Вомперского, И. В. Анненковой ; отв. ред. В. Н. Ярцева. М. : Наследие, 1996.
- Бицилли П. М.* Очерки теории исторической науки / послесл. и примеч. Б. С. Кагановича. СПб. : Аxioma, 2012.
- Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М. : Прогресс ; Культура, 1995.
- Блохин В. В.* Жандарм литературной республики. Н. К. Михайловский: жизнь, литература, политическая борьба. М. : Весь мир, 2019.
- Блохин В. В.* Историческая концепция Николая Михайловского (к анализу мировоззрения российской народнической интеллигенции XIX века). М. : ПРОБЕЛ-2000, 2001.
- Блохин В. В.* На переломе, 1881—1904. Н. К. Михайловский в идейно-политической борьбе в 80—90-е годы XIX века : исторические этюды. М. : Изд-во РУДН, 2004.
- Болтански Л., Кьяпелло Л.* Новый дух капитализма. М. : НЛЮ, 2011.
- Бонди С.* Подлинный текст и политическое содержание «Воображаемого разговора с Александром I» // Пушкин. Лермонтов. Гоголь / АН СССР. Отд. лит. и яз. М. : Изд-во АН СССР, 1952. С. 167—194.
- Бродский А. И.* Об одной ошибке русского либерализма // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 154—159.
- Брубейкер Р.* Этничность без групп. М. : Изд. дом ВШЭ, 2012.
- Бунин И.* Окаянные дни. М. : Сов. писатель, 1990.
- Бурдые П.* Социология социального пространства. СПб. : Алетейя, 2007.
- Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма / пер. с англ. М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2013.

Валлерстайн И. Мир-система модерна IV. Триумф централистского либерализма, 1789—1914 / пер. с англ., лит. ред. и коммент. Н. Проценко. М. : Русский фонд содействия образованию, 2016.

Васильев А. Memory studies: единство парадигмально-многообразных объектов. (Обзор англоязычных книг по истории памяти) // Новое литературное обозрение. 2012. № 117 (5). С. 461—480.

Веккер Л. М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. М. : Смысл, 1998.

Веселов Ю. В. Доверие и справедливость. М. : Аспект-Пресс, 2011.

Виленская Э. С. Н. К. Михайловский и его идейная роль в народническом движении 70-х — начала 80-х годов XIX века. М. : Наука, 1979.

Виноградов В. В. Проблема сказа в стилистике // Поэтика. 1926. Вып. 1. С. 24—50.

Винокур Г. О. Биография и культура. М. : Изд-во ГАХН, 1927.

Випперфют А. Вовлечение в бренд. Как заставить покупателя работать на компанию. СПб. : Питер, 2008.

Витгенштейн Л. Философские исследования. Ч. 1 / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева ; сост., вступ. ст., примеч. М. С. Козловой. М. : Гнозис, 1994.

Вишняк М. В. «Современные записки». Воспоминания редактора. Bloomington : Indiana University Press, 1957.

Власенко И. С., Кирьянов М. В. Информационная война: искажение реальности. М. : Канцлер, 2011.

Войскупский А. Е., Евдокименко А. С., Федунина Н. Ю. Сетевая и реальная идентичность: сравнительное исследование // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2013. Т. 10, № 2. С. 98—121.

Вокуев Н. В. Феноменология притворства в современной культуре (на материалах блогосферы). СПб. : Изд-во РГПУ, 2013.

Волков Д. Б. Бостонский зомби. Д. Деннет и его теория сознания. М. : КД «Либроком», 2017.

Волошина С. М. Утопия и жизнь: Биография Николая Огарёва. СПб. : Владимир Даль, 2016.

Воронова Н. И. Сетевое общество: проблема идентичности. URL: <http://nauka-rastudent.ru/12/2197/> (дата обращения: 24.07.2021).

Воронцов Н. Н. Развитие эволюционных идей в биологии. М. : Прогресс-Традиция, 1999.

Высочайшее повеление императора Павла 1797 года, разосланное 13 февраля 1797 года, об изъятии из употребления некоторых слов и замене их другими // Русская старина. 1871. Т. 3. С. 531—532.

Гаврилюк П. Л. Авторский текст диссертации прот. Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена»: новый архивный материал и реконструкция композиции // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2013. № 1 (50). С. 63—81.

Гаврилюк П. Л. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Київ : Дух і літера, 2017.

Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. М. : Республика, 1997.

Галчева Т. Н., Голубович И. В. «Понемногу приспосаблиюсь к "независящим обстоятельствам"». П. М. Бицилли и семья Флоровских в первые годы эмиграции. София : Солнце, 2015.

Гаспаров М. Л. Записи и выписки. М. : НЛЮ, 2001.

- Гачев Г. Г.* Творчество, жизнь, искусство. М. : Детлит, 1980.
- Геллнер Э.* Пришествие национализма. Мифы нации и класса // Путь: международный философский журнал. 1992. № 1. С. 9—61.
- Герасимов С. В.* Событие как управленческая функция генерации социальной реальности // Человек. Культура. Образование. 2017. № 1 (23). С. 68—83.
- Герасимов С. В.* Замыкая круг манипуляций // Философские науки. 2015. № 5. С. 34—41.
- Герасимов С. В.* Конструирование социальной реальности: нарративы и перформативы // Человек. Культура. Образование. 2019. № 4 (34). С. 9—23.
- Герасимов С. В.* Онтология гуманитарного знания в условиях информационного общества // Вестник финансового университета. Гуманитарные науки. 2020. Т. 10, № 3. С. 52—57.
- Герасимов С. В., Тульчинский Г. Л.* События как семантическая основа конструирования реальности: перспективы перехода к динамической онтологии // Слово.ру: Балтийский акцент. 2018. Т. 9, № 3. С. 5—24.
- Герасимова В. А.* Российские соотечественники за рубежом // Постсоветские исследования. 2019. Т. 2, № 1. С. 904—922.
- Герцен А. И.* Полное собрание сочинений и писем : [в 22 т.]. Т. 20: 1867—68 гг. (№ 3158—3343) / под ред. М. К. Лемке. М. ; Пг. : Государственное издательство, 1923.
- Герцен А. И.* Собрание сочинений : в 30 т. Т. 11: Былое и думы. 1852—1868. Ч. 6—8. М. : Изд-во АН СССР, 1957.
- Гершензон М. О.* Избранное. Т. 2 : Молодая Россия. М. ; Иерусалим : Университетская книга ; Gesharim, 2000.
- Гершензон М. О.* Избранное. Т. 3: Образы прошлого. М. ; Иерусалим : Университетская книга ; Gesharim, 2000a.
- Гинзбург Л. Я.* «Былое и думы» Герцена. М. : Гос. изд-во худож. лит., 1957.
- Гройс Б.* Политика самодизайна // Художественный журнал. 2011. № 83. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/14/article/186> (дата обращения: 18.03.2019).
- Гройс Б.* О новом. Опыт экономики культуры. М. : Ад Маргинем Пресс, 2015.
- Гройс Б.* Утопия и обмен (Стиль Сталин — О новом — Статьи). М. : Знак, 1993.
- Гусев С. С.* Наука и метафора. Л. : Изд-во ЛГУ, 1984.
- Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб. : Наука, 2001.
- Давыдов А. П.* «Духовной жаждой томим». А. С. Пушкин и становление «срединной культуры» в России. Новосибирск : Сибирский хронограф, 2001.
- Давыдов Ю. Н.,* ред. История теоретической социологии : в 4 т. Т. 1 / отв. ред. и сост. Ю. Н. Давыдов. М. : Канон, 1997.
- Далай-лама* и российские ученые. Диалоги о природе сознания. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WaQF264gN5c> (дата обращения: 20.10.2021).
- Дамасио А. Я.* Мозг и возникновение сознания. М. : Карьера Пресс, 2018.
- Делез Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. М. ; Екатеринбург : Астрель ; У-Фактория, 2010.
- Демдоуми Н. Ю., Денисов Ю. П.* Социальная сеть как аспект суицидальной активности среди детей и молодежи (на основе анализа социальной сети «ВКонтакте») // Тюменский медицинский журнал. 2013. Т. 15, № 3. С. 37—38.
- Деррида Ж.* О грамматологии. М. : Ad Marginem, 2000.
- Джозеф Дж.* Язык и национальная идентичность // Логос. 2005. № 4 (49). С. 20—48.
- Досталь Ю. М.* Письма русских ученых-эмигрантов Н. П. Кондакова и Г. В. Флоровского Иржи Поливке // Славяноведение. 1999. № 4. С. 90—101.

Дрыжакова Е. Н. Герцен на Западе. В лабиринте надежд, славы и отречений. СПб. : Академический проект, 1999.

Дубнов С. М. Книга жизни. Воспоминания и размышления. Материалы для истории моего времени. СПб. : Петербургское востоковедение, 1998.

Дубнов С. М. Книга жизни. Воспоминания и размышления. Материалы для исследования истории моего времени. СПб. : Петербургское востоковедение, 1998.

Дуков Е. В. А где же все-таки человек? // Наука телевидения. 2011. С. 262—269.

Дуков Е. В. Компьютер и человек // Телескоп: журнал социологических и маркетинговых исследований. 2013. №4. С. 20—24.

Евгеньев-Максимов В. Е. Очерки по истории социалистической журналистики в России XIX века. М. ; Л. : Государственное издательство, 1927.

[Елисеев Г. З.] Письма Г. З. Елисеева к М. Е. Салтыкову-Щедрину / подгот. текста и примеч. И. Р. Эйгеса ; ред. и вступ. ст. Я. Е. Эльсберга ; общ. ред. Н. Л. Мещерякова. М. : Изд-во Всесоюзной библиотеки им. В. И. Ленина, 1935.

Емелин В. А. От неолуддизма к трансгуманизму: сингулярность и вертикальный прогресс или утрата идентичности? // Философия науки и техники. 2018. №1. С. 103—115.

Емелин В. А. Идентичность в информационном обществе. М. : Канон+, 2017.

Жижек С. Бегущий по лезвию 2049: взгляд на мир постчеловеческого капитализма // DoxaJournal : [электрон. журнал]. URL: <http://doxajournal.ru/about> (дата обращения: 03.11.2018).

Житомирская С. В. Судьба архива Герцена и Огарёва // Литературное наследство. Т. 96: Герцен и Запад. М. : Наука, 1985. С. 549—642.

Зарецкий В. А. Ритм и смысл в художественных текстах // Труды по знаковым системам. 2. Тарту, 1965. С. 64—75.

Зенкова А. Визуальные исследования как интегральная область социально-гуманитарного знания // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2004. №5. С. 184—193.

Зиммель Г. Экскурс о чужаке / пер. А. Ф. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб. : Владимир Даль, 2008. С. 7—13.

Золян С. Т. «Вот я весь...» — к анализу «Гамлета» Бориса Пастернака // Даугава. 1988. №11. С. 97—104.

Золян С. Т. «Я» поэтического текста: семантика и прагматика // Тыняновский сборник. Рига, 1988а. Вып. 3. С. 24—28.

Золян С. Т. Политическая символика Третьей республики: в поисках идентичности // XXI век. 2017. №3 (44). С. 4—26.

Золян С. Т. А был ли автор? «Антология анонимных текстов» и проблема автора в современной поэтике // Иностранные языки в высшей школе. 2017а. №3. С. 26—35.

Зотин А. Экономика протеста: прекариат цифровой эпохи. Как людей подчиняют алгоритмы // Коммерсантъ. 08.07.2018. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3674787> (дата обращения: 13.11.2021).

Иванов Вяч. Родное и вселенское. М. : Республика, 1994.

Иванов Д. В. Критическая теория и виртуализация общества // Социологические исследования. 1999. №1. С. 32—40.

Иванов-Разумник. История русской общественной мысли : в 3 т. Т. 2 / подгот. текста, послесл. и примеч. И. Е. Задорожнюка и Э. Г. Лаврик. М. : Республика ; Terra, 1997.

- Ильенко С. Г.* Самозванство и случай как содержательно-интегрирующие доминанты художественно-стилевой основы «Повестей покойного Ивана Петрович Белкина» // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. 2005. № 5 (11). С. 98—112.
- Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия. М. : Новое издательство, 2011.
- Итенберг Б. С.* Движение революционного народничества: народнические кружки и «хождение в народ» в 70-х годах XIX века. М. : Наука, 1965.
- Исповедальные тексты культуры : матер. междунар. конф. / под ред. М. С. Уварова.* СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007.
- Кавашима Р.* Тренируем мозг. Продукты и рецепты для улучшения памяти, интеллекта и мышления. СПб. : Питер, 2018.
- Кантор В. К.* «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М. : РОССПЭН, 2011.
- Кантор В. К.* Русская эстетика второй половины XIX века и общественная борьба. М. : Искусство, 1978.
- Кантор В. К.* Русский европеец как явление культуры. М. : Директ-Медиа, 2008.
- Капп Э., Кунов Г., Нуаре Л. и др.* Роль орудия в развитии человека. Л. : [б. и.], 1925.
- Кланс П. Р.* Самозванец. Психотерапевтические методики для тех, кто желает избавиться от низкой самооценки, чувства страха и вины. М. : Изд-во Пирожкова, 2001.
- Клейман Р. Я.* Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе. Кишинев : Штиинца, 1985.
- Климов Ю. Е.* Рационализм и культура. Т. 2. Ростов н/Д : Изд-во СКНЦ ВШ, 2002.
- Козлов Е. В.* Развлекательная повествовательность в контексте массовой культуры. Волгоград : Изд-во ВАГС, 2008.
- Козырев А. П.* Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. В. Флоровский versus софиология) // История мысли. Историография / под ред. И. П. Смирнова. М. : Вузовская книга, 2007.
- Колеров М. А.* Утраченная диссертация Флоровского // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / отв. ред. М. А. Колеров. СПб. : Алетейя, 1997. С. 245—248.
- Комаров С. В.* Метафизика и феноменология субъективности: исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб. : Алетейя, 2007.
- Костина А. В.* Кризисное состояние идентичности в современном мире: причины и предпосылки // Знание. Понимание. Умение. 2009. № 4.
- Костюшев В. В.* Идентификационный поиск в состоянии неопределенности // Философские науки. 2010. № 1. С. 73—77.
- Лаберж С.* Осознанное сновидение. М. : Изд-во Трансперсонального института, 1996.
- Лавров П. Л.* Философия и социология : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1965.
- Лассвелл Г.* Язык власти // Политическая лингвистика. 2006. Вып. 20. С. 264—279.
- Лемке М. К.,* ред. Стасюлевич и его современники в их переписке. Т. 3 / под ред. М. К. Лемке. СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1912.
- Леонтьев Д. А.* Труд становится человеком и удовольствие оставаться обезьяной // Человек.гу. Гуманитарный альманах. № 3: Антропология в России: школы, концепции, люди. Новосибирск : Изд-во ТГУЭУ, 2007. С. 164—168.

Леонтьев Д. А. Феномен свободы: от воли к автономии личности // Только уникальное глобально. Личность и менеджмент. Культура и образование. СПб. : Изд-во СПбГУКИ, 2007.

Лефевр В. А. Алгебра совести. М. : Когито-центр, 2004.

Лефевр В. А. Рефлексия. М. : Когито-центр, 2003.

Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. «Се яз раб Божий...» Многоименность как фактор и факт древнерусской культуры. СПб. : Евразия, 2020.

Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Подлинные и мнимые имена Бориса Годунова // Slověne. 2020. Vol. 9, № 1. S. 185—231.

Лифшиц М. А. Varia. М. : Грюндриссе, 2010.

Лихачев Д. С. Культура как целостная среда // Новый мир. 1994. № 8. С. 3—8.

Ло Д. После метода: беспорядок и социальная наука. М. : Изд-во Института Гайдара, 2015.

Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т. 3. Таллин : Александра, 1993.

Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. 1: Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин : Александра, 1992.

Луман Н. Общество как социальная система / пер. с нем. А. Антоновского. М. : Логос, 2004.

Люблинский С. Б. Подвижники книги: Е. Н. Водовозова, Л. Ф. Пантелеев, А. М. Калмыкова, О. Н. Попова, М. И. Водовозова. М. : Книга, 1988.

Люсьий А. П. К экрану головного мозга: самодизайн как ответственность форм // Наука телевидения. 2019. № 15.1. С. 157—170.

Макаров В. П. Формирование общественно-политических взглядов Н. К. Михайловского. Саратов : Изд-во Саратовского гос. ун-та, 1972.

Маккроски Д. Риторика экономической науки. М. ; СПб : Изд-во Института Гайдара, 2015.

Малинова О. Ю. Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М. : РОССПЭН, 2015.

Мальшикин Е. В. Две метафоры памяти. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2011.

Манн К. На повороте. Жизнеописание. М. : Радуга, 1991.

Манович Л. Язык новых медиа. М. : Ад Маргинем Пресс, 2018.

Манойло А. В. Криминализация информационного пространства и преступная деятельность экстремистских группировок в социальных сетях // Межрегиональное бюро судебных экспертиз им. Сикорского : [сайт]. URL: <http://www.expertsud.ru/content/view/207/36/> (дата обращения: 10.09.2021).

Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики // Соч. Т. 2. М. : Политиздат, 1955.

Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М. : REEL-Book, 1994.

Мартов Ю. О. Записки социал-демократа / сост. П. Ю. Савельев. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

Мейендорф И. Ф. «Пути русского богословия» о. Г. Флоровского // Вестник РХД. 1980. № 132 (3—4). С. 42—46.

Миллер А., Липман М., ред. Историческая политика в XXI веке. М. : НЛЮ, 2012.

Миллер А. И. О дискурсивной природе национализмов // Pro et Contra. 1997. № 4. С. 141—151.

Михайловский Н. К. Герои и толпа // Избранные труды по социологии : в 2 т. Т. 2. СПб. : Алетейя, 1998.

- [*Михайловский Н. К.*] Сочинения Н. К. Михайловского. Т. 1. СПб. : Издание редакции журнала «Русское Богатство», 1896.
- [*Михайловский Н. К.*] Сочинения Н. К. Михайловского. Т. 2. СПб. : Издание редакции журнала «Русское Богатство», 1896а.
- [*Михайловский Н. К.*] Сочинения Н. К. Михайловского. Т. 3. СПб. : Издание редакции журнала «Русское Богатство», 1897.
- [*Михайловский Н. К.*] Сочинения Н. К. Михайловского. Т. 4. СПб. : Издание редакции журнала «Русское Богатство», 1897а.
- Мишле Ж.* Народ / изд. подгот. В. Г. Дмитриев, Ф. А. Коган-Бернштейн. М. : Наука, 1965 [1846].
- Можжаева Г. В.* Digital Humanities: цифровой поворот в гуманитарных науках // Гуманитарная информатика. 2015. №9. С. 8—23.
- Мор М.* Манифест трансгуманизма. URL: http://communitarian.ru/publikacii/novyy_mirovoy_poryadok_menody/maks_mor_manifest_transgumanizma_14092015/ (дата обращения: 20.11.2021).
- Мостовская Н. Н.* И. С. Тургенев и русская журналистика 70-х годов XIX века. Л. : Наука, 1983.
- Мохаддам Ф.* Терроризм с точки зрения террористов: что они переживают и думают и почему обращаются к насилию. М. : Форум, 2011.
- Мухарьямов Н. М.* О символических началах в языке политики // Символическая политика. М. : ИНИОН РАН, 2012. Вып. 1. С. 54—74.
- Нанси Ж.-Л.* Непроизводимое сообщество. М. : Водолей, 2009.
- Национальная психологическая энциклопедия.* URL: <https://vocabulary.ru/termin/ingrasiacija.html> (дата обращения: 10.09.2021).
- Нечкина М. В.* Революционный путь А. И. Герцена // Встреча двух поколений: из истории русского революционного движения конца 50-х — начала 60-х годов XIX века. М. : Наука, 1980 [1963]. С. 42—436.
- Николаев Е. Л.* Являемся ли мы свидетелями новых зависимостей? // Вестник психиатрии и психологии Чувашии. 2016. Т. 12, №1. С. 6—16.
- Ницше Ф.* Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990.
- Ницше Ф.* Стихотворения. Философская проза. СПб. : Худ. лит., 1993.
- Новгородцев П. И.* Введение в философию права. Кризис современного правосознания. СПб. : Лань, 2000.
- Новые технологии и телесность как предмет антропологических исследований* // Антропологический форум. 2018. №38. С. 33—36.
- О чем российские ученые говорили с Далай-ламой XIV?* URL: <https://special.theoryandpractice.ru/dalai-lama> (дата обращения: 21.10.2021).
- Огарёв Н. П.* Избранные социально-политические и философские произведения : в 2 т. Т. 1 / под общ. ред. М. Т. Иовчука, Н. Г. Тараканова ; вступ. ст. Н. Г. Тараканова ; подбор, подгот. текста и примеч. Я. З. Черняка. М. : Государственное издательство политической литературы, 1952.
- Огарёв Н. П.* Письма к Т. Н. Грановскому, А. И. Герцену и М. Ф. Корш / сообщил и комментировал Н. И. Мендельсон // Звенья : сб. матер. и док. по истории литературы, искусству и общественной мысли XIX века / под ред. Влад. Бонч-Бруевича, Л. Б. Каменева и А. В. Луначарского. Т. 1. М. ; Л. : Academia, 1932. С. 96—154.
- Огарёв Н. П.* Письма Н. П. Огарёва А. И. Герцену / публ. А. Аскарянц, З. Кеменовой ; предисл. и коммент. Ю. Красовского // Литературное наследство. Т. 39—40: А. И. Герцен. 1. М. : Изд-во АН СССР, 1941. С. 365—573.

Огарёв Н. П. Письма Огарёва к Герцену. 2: «Акшенский период» (1846—1851) / публ. Ю. Красовского // Литературное наследство. Т. 61 : Герцен и Огарёв. 1. М. : Изд-во АН СССР, 1953. С. 719—796.

Огарёв Н. П. Разбор книги Корфа // 14 декабря 1825 года и его истолкователи (Герцен и Огарёв против барона Корфа) / изд. подгот. Е. Л. Рудницкая, А. Г. Тартаковский. М. : Наука, 1994. С. 15—206.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М. : АСТ, 2001.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М. : АСТ, 2005.

Оруэлл Дж. 1984 // «1984» и эссе разных лет : роман и художественная публицистика / пер. В. Голышева ; сост. В. С. Муравьев. М. : Прогресс, 1989. С. 22—220.

Павлов А. В. Враги по разуму: робот как революционный субъект // Социология власти. 2017. №2. С. 116—132.

Падучева Е. В. О структуре абзаца // Труды по знаковым системам. 2. Тарту : Изд-во Тургуского ун-та, 1965.

Пак Г. С., Хусяинов Т. М. «Право отключиться» как ответ на экспансию труда в нерабочее время: кто им воспользуется // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2018. №4. С. 508—516.

Пентленд А. Социальная физика. Как распространяются хорошие идеи: уроки новой науки. М. : АСТ, 2018.

Петровский В. А. «Я» в персонологической перспективе. М. : ИД ВШЭ, 2013.

Петухов С. В. Квинтовые особенности молекул наследственности ДНК, генетические музыкальные строи и музыкотерапия. URL: http://www.ampp.ru/files/sbornik_konferen_MT_2019.pdf (дата обращения: 21.07.2019).

Пигров К. С. Забота о своей духовности, или техника скриптизации индивидуальной жизни // Vita Cogitans: Альманах молодых философов. Вып. 4 / Санкт-Петербургское философское общество. СПб., 2004. С. 76—83.

Пигров К. С., Секацкий А. К. Социальная философия тайны (метафизика эзотерического) : курс лекций. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2010.

Пирумова Н. М. Александр Герцен — революционер, мыслитель, человек. М. : Мысль, 1989.

Пирумова Н. М. Социальная доктрина М. А. Бакунина. М. : Наука, 1990.

Пирумова Н. М. Социальная доктрина М. А. Бакунина. 2-е изд. / отв. ред. И. Д. Ковальченко ; вступ. ст. П. В. Рябова. М. : ЛЕНАНД, 2017.

Питерс Т. Дж. Преврати себя в бренд: 50 способов сделать из себя бренд. М. ; СПб. ; Киев : МИФ, 2008.

Платон. Тезтет // Платон. Сочинения : в 3 т. Т. 2. М. : Мысль, 1970. С. 237—304.

[*Плеханов Г. В.*] *Бельтов Н.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. Ответ гг. Михайловскому, Кареву и К°. 4-е изд. СПб. : Тип. т-ва «Общественная польза», 1906.

[*Плеханов Г. В.*] Литературное наследие Г. В. Плеханова. Сб. 4: Борьба с народничеством / под ред. П. Ф. Юдина, И. Д. Удальцова, Р. М. Плехановой. М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1937.

Плешаков В. А. Киберсоциализация человека: от Homo Sapiens'a до Homo Subebus'a. М. : Прометей, 2012.

Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. М. : Русская книга, 1993.

Повилайтис В. И. Что есть история? Версии русского зарубежья. Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009.

- Половинкин С. М.* «Инвектива скорее, чем критика»: Флоровский и Флоренский // Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2003 год [6] / под ред. М. А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2004. С. 19—50.
- Почепцов Г. Г.* Информационные войны и будущее. Киев : Ваклер, 2002.
- Президент по выбору.* Модели желаемого будущего. М. : Capre Diem, 2000.
- Пригов Д. А.* Само-иденти-званство // Место печати. Журнал интерпретационного искусства. 2001. № 13. С. 10—32.
- Проективный философский словарь.* СПб. : Алетейя, 2011.
- Пропаганда и свобода массовой информации.* Памятная записка Бюро Представителя ОБСЕ по вопросам свободы СМИ г. Вена, 2015. Вена : ОБСЕ, 2016.
- Пропт В. Я.* Морфология [волшебной] сказки. Исторические корни волшебной сказки. М. : Лабиринт, 1998.
- Пушкин А. С.* Драматические произведения. 1825—1830 гг. // Полное собрание сочинений : в 20 т. Т. 7. СПб. : Наука, 2009.
- Пушкин А. С.* Уединенный домик на Васильевском // Полное собрание сочинений : в 10 т. Т. 9: История Петра. Заметки о Камчатке. Л. : Наука, 1979. С. 351—373.
- Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений : в 16 т. Т. 14 : Переписка. 1828—1831. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1941.
- Рассел [Рессель] Б.* Проблемы философии. СПб. : Изд-во П. П. Сойкина, 1914.
- Рассел Б.* Человеческое познание: его сфера и границы. М. : Изд-во иностр. лит-р., 1957.
- Ревонсуо А.* Психология сознания. СПб. : Питер, 2013.
- Резник Ю. М.* Феноменология человека: бытие возможного. М. : Канон+, 2017.
- Рейсер С. А.* Н. П. Огарёв // Огарёв Н. П. Стихотворения и поэмы : в 2 т. Т. 1 / вступ. ст. С. А. Рейснера, Б. П. Козьмина ; ред. и примеч. С. А. Рейснера, Н. П. Суриной. М. : Советский писатель, 1937. С. V—XXV.
- Ренан Э.* Что такое нация? // Собр. соч. : в 12 т. Т. 6. Киев : Изд. Б. К. Фукса, 1902. С. 87—101.
- Ржевский А. А.* Подложный Смердий // Русская литература. XVIII век. Трагедия. М. : Наука, 1991. С. 215—266.
- Робер В.* Время банкетов. Политика и символика одного поколения (1818—1848) / пер. с фр. и вступ. заметка В. А. Мильчиной. М. : Новое литературное обозрение, 2019.
- Рождественская Я.* Роботы создадут работу // Коммерсантъ. 2018. 17 июля.
- Розанов В. В.* Собрание сочинений : [в 30 т. Т. 10:] Во дворе язычников / под ред. А. Н. Николюкина. М. : Республика, 1999.
- Розанов В. В.* Уединенное / сост. А. Н. Николюкин. М. : Политиздат, 1990.
- Ролевая революция и массовый энтузиазм первых советских лет* // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2012. № 5. С. 4—25.
- Рубинштейн С. Л.* Проблемы общей психологии. М. : Педагогика, 1973.
- Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты / пер. с фр. А. Д. Хаютина ; коммент. В. С. Алессева-Попова ; послесл. А. Ф. Филиппова. М. : КАНОН-пресс ; Кучково поле, 1998.
- Самозванцы и самозванчество в Московии* // Материалы международного научного семинара (25 мая 2009 г., Будапешт). Будапешт : Russica Pannonica, 2010.
- Сарханянц К.* Подсмотрено в Китае. URL: www.kommersant.ru/doc/3959601 (дата обращения: 07.11.2021).
- Сатыбалова Е. В.* Человеческая деструктивность: основания и формы проявления : дис. ... канд. филос. наук. Екатеринбург, 2002.

Сергеев И. В. Социальные сети в Интернете как средство реализации операций информационно-психологической войны // *Международный научно-исследовательский журнал*. 2015. №9—4 (40). С. 101—104.

Симонд де Сисмонди Ж.-Ш.-Л. Новые начала политической экономии, или О богатстве в его отношении к народонаселению : в 2 т. Т. 1 / пер. с фр. под ред. А. Ф. Кона. М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1936.

Симонов П. В. Лекции о работе головного мозга. Потребностно-информационная теория высшей нервной деятельности. М. : Институт психологии РАН, 1998.

Скабичевский А. М. Литературные воспоминания. М. : Аграф, 2001.

Скриптизация: откровение, укывание и вменение бытия // *Философские науки*. 2008. №8. С. 45—171.

Скрынников Р. Г. Самозванцы в России в начале XVII века. Григорий Отрепьев. Новосибирск : Наука, 1990.

Смирнов И. П. Быт и бытие. М. : НЛО, 2019.

Смирнов И. П. Самозванство и философия имени // *Звезда*. 2004. №3. URL: <https://zvezdaspb.ru/index.php?page=8&nput=35> (дата обращения: 17.11.2021).

Смирнов И. П. Самозванство, или Ролевая революция // *Место печати. Журнал интерпретационного искусства*. 2001. №13. С. 33—58.

Смирнов С. А. Антропология перехода // *Человек.ru. Гуманитарный альманах*. №2. Новосибирск, 2006.

Смирнов С. А. Бытие в свободе, или Проблема культурной идентичности человека в ситуации онтологического перехода // *Философские науки*. 2004. №3. С. 240—255.

Смирнов С. А. Культурный возраст человека. Философское введение в психологию развития. Новосибирск : офсет, 2001.

Смирнов Т. Л. Подводные рифы практики осознанного сновидения. М. : Странник, 2009.

Соболев А. В. Радикальный историзм отца Георгия Флоровского // *Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2003 год [6] / под ред. М. А. Колерова*. М. : Модест Колеров, 2004. С. 69—76.

Соловьев Вл. С. Письмо к редактору «Вопросов философии и психологии» Н. Я. Гроту (1890) // *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*. Т. 6: 1886—1894. СПб. : Книгоиздательское т-во «Просвещение», 1914. С. 269—275.

Сон, сновидения и смерть. Конференция с участием Далай-ламы XIV. М. : Океан мудрости, 2009.

Спичева Д. И. Проблема обретения идентичности человеком цифровой эпохи. 2017. URL: <http://connect-universum.tsu.ru/blog/1161.html> (дата обращения: 14.08.2021).

Сталин И. В. Марксизм и национальный вопрос // *Сочинения*. Т. 2. М. : ОГИЗ ; Государственное издательство политической литературы, 1946. С. 290—367.

Степун Ф. Встречи и размышления. L. : Overseas Publ. Interchange Ltd, 1992.

Степун Ф. (Н. Лугин). Из писем прапорщика-артиллериста. Томск : Водолей, 2000б.

Степун Ф. Бывшее и несбывшееся : в 2 т. L. : Overseas Publ. Interchange Ltd., 1990 ; изд-е 2-е, испр. Т. 2. СПб. : Алтейя, 2000а.

Степун Ф. (Н. Лугин). Из писем прапорщика-артиллериста. Томск : Водолей, 2000б.

Степун Ф. А. Сочинения / сост., вступ. ст., примеч. и библиограф. В. К. Кантора. М. : РОССПЭН, 2000в.

Страны ОЭСР победили безработицу низкопроизводительными рабочими местами // *Коммерсантъ*. 2019. №77.

- Стратегический маркетинг* : сб. ст. М. : Альпина Паблишер, 2017.
- Струве П. Б.* Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России [1894]. Прил.: Воспоминания, революционные и марксистские труды П. Б. Струве 1890-х гг. Новое собрание / ред.-сост. М. А. Колеров. М. : Модест Колеров, 2020.
- Сумароков А. П.* Драматические произведения. Л. : Искусство, 1990.
- Сухно А. А.* К абсурдной свободе через революционную шизофрению. Машинное бессознательное как предпосылка «реинкарнации» экзистенциализма. М. : ИНФРА-М, 2016.
- Талер Р., Санстейн К.* Nudge. Архитектура выбора. Как улучшить наши решения о здоровье, благосостоянии и счастье. М. : Манн, Иванов и Фербер, 2017.
- Таран Т. А.* Многозначные булевы модели рефлексивного выбора // Рефлексивное управление. М. : Изд-во Института психологии РАН, 2000. С. 122—132.
- Теплинский М. В.* «Отечественные записки» [1868—1884]. История журнала. Литературная критика. Южно-Сахалинск : Изд-во Хабаровского гос. пед. ин-та, 1966.
- Терц А.* Прогулки с Пушкиным. Munchen : Imverden Verlag, 2006.
- Терьян В.* Собр. соч. : в 4 т. Т. 3. Ереван, 1973. С. 113—114 (на арм. яз.).
- Тесля А. А.* Банкеты и французская политическая культура времен Реставрации и Июльской монархии // Новый мир. 2020. № 1. С. 214—216.
- Тесля А. А.* Герцен и славянофилы // Социологическое обозрение. 2013. Т. 12, № 1. С. 62—85.
- Тесля А. А.* История как критика: об «Опыте теории исторической науки» П. М. Бицилли // Сборник материалов международной научной конференции «Гуманитарная наука русского зарубежья: к 140-летию со дня рождения П. М. Бицилли». М. : ИМЛИ РАН, 2020. С. 243—254.
- Тесля А. А.* О понятии «федерализм» в социально-политических теориях М. А. Бакунина // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14, № 3. С. 136—152.
- Тесля А. А.* Русские беседы: уходящая натура. М. : РИПОЛ классик, 2018.
- Технический директор Google* расписал будущее — прогноз до 2099 года // Алау : [информ. портал]. URL: <http://alau.kz/tehnicheskij-direktor-google-raspisal-budushhee-prognoz-do-2099-goda> (дата обращения: 17.11.2018).
- Тимофеев М. Ю.* Нациосфера: опыт анализа семиосферы наций. Иваново : Изд-во Ивановского гос. ун-та, 2005.
- Тиханов Г.* Густав Шпет в зеркале Георгия Флоровского // Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2006—2007 год [8] / под ред. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова. М. : Модест Колеров, 2009. С. 140—149.
- Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений : в 90 т. Т. 13 / под общ. ред. В. Г. Черткова. М. : Государственное издательство художественной литературы, 1949.
- Тоффлер Э.* Третья волна. М. : АСТ, 2004.
- Тульчинский Г. Л.* Argumentum ad mortem в дискурсе насилия; семантика и прагматика «радикальной» аргументации // Слово.ру: балтийский акцент. 2020. Т. 11, № 4. С. 58—64.
- Тульчинский Г. Л.* Культура как ресурс и барьер инновационного развития // Инновации. 2012. № 5. С. 74—79.
- Тульчинский Г. Л.* «Новые» теории истины и «наивная» семантика (об альтернативных теориях истины в современной логической семантике) // Вопросы философии. 1986. № 3. С. 27—32.
- Тульчинский Г. Л.* Total Branding: мифодизайн постинформационного общества. Бренды и их роль в современном бизнесе и культуре. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2013.

Тульчинский Г.Л. Бизнес в России: проблема социального признания и уважения. М. : Вершина, 2006.

Тульчинский Г.Л. Доверие и гражданская идентичность как факторы консолидации российского общества // *Философские науки*. 2012а. № 11. С. 76—88.

Тульчинский Г.Л. Культура личности и смех // *Человек*. 2012б. № 2. С. 20—34.

Тульчинский Г.Л. Испытание именем, или Свобода и самозванство. СПб. : [б. и.], 1994.

Тульчинский Г.Л. Истории по жизни. Опыт персонологической систематизации. СПб. : Алетейя, 2007.

Тульчинский Г.Л. Культура в шопе // *Нева*. 2007а. № 2. С. 128—149.

Тульчинский Г.Л. Маркетизация гуманизма. Массовая культура как реализация проекта Просвещения: российские последствия // *Человек.ru*. Гуманитарный альманах. № 3: Антропология в России: школы, концепции, люди. Новосибирск : Изд-во НГУЭУ, 2007б. С. 194—216.

Тульчинский Г.Л. Лиминальность: «глубокая» семиотика и самоопределение // *Семиозис и культура*. 2010. № 6. С. 16—28.

Тульчинский Г.Л. Личность как проект и бренд // *Наука телевидение*. 2011. № 8. С. 250—265.

Тульчинский Г.Л. Наррация в символической политике: уровни и диахрония // *Символическая политика*. 2016. № 4. С. 65—83.

Тульчинский Г.Л. Новая антропология: личность в перспективе постчеловечности // *Семиозис и культура: философия и феноменология текста*. 2009. № 5. С. 7—20.

Тульчинский Г.Л. Об одной ошибке русской философии // *Вопросы философии*. 1995. № 3. С. 83—94.

Тульчинский Г.Л. Оценочно-эмоциональные факторы смыслообразования: нормативно-ценностные паттерны нарративов культуры // *ЧКО*. 2018. № 4 (30). С. 165—175.

Тульчинский Г.Л. Пиарбург, или Самореференция как обретение реальности // *Петербург на философской карте мира*. Вып. 2. СПб., 2003. С. 87—89.

Тульчинский Г.Л. Политическая культура России: источники, проблемы, перспективы. СПб. : Алетейя, 2018а.

Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб. : Алетейя, 2002.

Тульчинский Г.Л. Роль геноцида в национальном самосознании // *Геноцид в исторической памяти народов и информационных войнах современности*. М. : Ключ-С, 2015. С. 154—167.

Тульчинский Г.Л. Самозванство, массовая культура и новая антропология // *Человек.ru*. Гуманитарный альманах. 2008. № 1. С. 42—66.

Тульчинский Г.Л. Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб. : Изд-во РХГИ, 1996.

Тульчинский Г.Л. Санкт-Петербург: колыбель трех с половиной российских персонологий // *Петербург на философской карте мира*. Вып. 3. СПб. : СПб НЦ РАН, 2004. С. 8—17.

Тульчинский Г.Л. Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы // *Российские исследования в гуманитарных науках*. Т. 16. Lewiston ; Queenston ; Lampeter : The Edwin Mellen Press, 2001.

Тульчинский Г.Л. Соотношение исторической и культурной памяти: практики забвения // *Социально-политические науки*. 2016а. № 4. С. 10—14.

- Тульчинский Г.Л. Сущность и существенность. Философско-логический анализ // Логико-философские штудии. СПб. : Алетейя, 2000. С. 31—59.
- Тульчинский Г.Л. Тело свободы: ответственность и воплощение смысла. СПб. : Алетейя, 2019.
- Тульчинский Г.Л. Факторы социогенеза: человеческое, слишком человеческое в политической культуре // Человек, культура, образование. 2011а. №2. С. 5—14.
- Тульчинский Г.Л. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб. : Алетейя, 2018б.
- Тульчинский Г.Л. Философия поступка: самоопределение личности в современном обществе. СПб. : Алетейя, 2020а.
- Турбин В.Н. Характеры самозванцев в творчестве А.С. Пушкина // Филологические науки. 1968. №6 (48). С. 86—87.
- Тынянов Ю.Н. Поэтика. История литературы. Кино. М. : Наука, 1977.
- Успенский Б.А. Мена имен в России и исторической и семиотической перспективе // Избранные труды. Т. 2. М. : Языки русской культуры, 1996. С. 187—202.
- Успенский Б.А. Царь и самозванец: культурный феномен // Избранные труды. Т. 1. М. : Языки русской культуры, 1994. С. 75—109.
- Утин Н.И. [Письма] Герцену и Огарёву. Прилож.: Письмо к А.Д. Трусову / публ. Б.П. Козьмина // Литературное наследство. Т. 62: Герцен и Огарёв. 2. М. : Изд-во АН СССР, 1955. С. 607—690.
- Ушкин С.Г. Отношения дружбы в виртуальных социальных сетях (на примере социальной сети «ВКонтакте») // Социум и власть. 2015. №6. С. 71—76.
- Федотов Г.П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М. : Прогресс ; Гнозис, 1991.
- Фленина Т.А. Смысловая структура сетевой идентичности современной молодежи : автореф. дис. ... канд. психол. наук. СПб., 2016.
- Флоренский П.А. Органопроекция // Декоративное искусство. 1969. №12. С. 149—162.
- Флоровский Г.В. «Я бы охотно написал об этом, только не испугаетесь ли Вы?»: Г.В. Флоровский / публ., вступ. ст. и примеч. В.В. Янцена // «Современные записки» (Париж, 1920—1940). Из архива редакции / под ред. О. Коростелева, М. Шрубы. М. : Новое литературное обозрение, 2014. С. 639—686.
- Флоровский Г.В. [Историческая философия Герцена. Заключение] // Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 1997 год / отв. ред. М.А. Колеров. СПб. : Алетейя, 1997. С. 249—257.
- Флоровский Г.В. Письма Г.В. Флоровского к П.А. Флоренскому (1911—1914) / публ. и коммент. С.М. Половинкина // Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2003 год [6] / под ред. М.А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2004. С. 51—68.
- Флоровский Г.В. [рец.:] Н.Н. Глубоковский. Православие по его существу. СПб., 1914 / публ. А.В. Соболева // Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2003 год [6] / под ред. М.А. Колерова. М. : Модест Колеров, 2004а. С. 77—85.
- Флоровский Г.В. Герцен в сороковые годы // Вопросы философии. 1995. №4.
- Флоровский Г.В. Двенадцать тезисов диссертации протоиерея Георгия Флоровского «Историческая философия Герцена» / вступ. ст. и подгот. текста М. Бейкера, П. Гаврилюка // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2013. №3 (52). С. 126—132.
- Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли / сост. М.А. Колеров, Ю.П. Сенокосов. М. : Аграф, 1998.

Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 4-е изд. / предисл. И. Мейендорфа. Р. : YMCA-Press, 1988.

Флоровский Г. В. Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена») (1929) / публ. В. Янцена // Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2004/2005 год [7] / под ред. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова. М. : Модест Колеров, 2007. С. 477—511.

Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии / сост., вступ. ст. И. И. Евлампиева. СПб. : Изд-во РХГА, 2005.

Фомина Е., Рачева Е. От шофера «черного воронка» до Сталина // Новая газета. 2016. 23 нояб. URL: <https://www.novayagazeta.ru/articles/2016/11/23/70635-ot-shoferachernogo-voronka-do-stalina> (дата обращения: 17.12.2016).

Форма сообщения // Книжное обозрение. 2007. №33—34 (2147—2148). С. 12.

Франк С. Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. №4.

Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. М. : АСТ, 2004.

Ханова П. От Кларксона до Хайдеггера // Логос. 2015. Т. 25, №3 (105). С. 1—18.

Хенрих Д. Мышление и самобытие. Чтения о субъективности. М. : Весь мир, 2018.

Хобсбаум Э. Все ли языки равны? Язык, культура и национальная идентичность // Логос. 2005. №4. С. 49—59.

Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М. ; СПб. : Медиум, Ювента, 1997.

Хоффер Э. Человек убежденный. Личность, власть и массовые движения. М. : Альбина Паблишер, 2017.

Цвелева И. В. Зависимость от социальных сетей как социально-психологический феномен XXI века // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2014. №1—2(17). С. 34—41.

Цымбурский В. Л. Конъюнктуры Земли и Времени. Геополитические и хронополитические интеллектуальные исследования. М. : Европа, 2011.

Черниговская Т. В. Чеширская улыбка кота Шрёдингера. Язык и сознание. М. : Языки славянской культуры, 2013.

Чернова К. Н. Имидж-конструирование как инструмент социальной самоидентификации личности в эпоху постмодерна // Вестник Южно-Уральского государственного университета. 2014. Т. 7, №4. С. 116—122.

Чернявская В. Е., Молодыхенко Е. Н. История в дискурсе политики лингвистический образ «своих» и «чужих». М. : ЛЕНАНД, 2014.

Черняев А. В. Г. В. Флоровский как философ и историк русской мысли. М. : ИФ РАН, 2010.

Черняев А. В. Наследие А. И. Герцена в духовной эволюции Г. В. Флоровского // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2013. №1. С. 3—11.

Черняк Я. З. Огарёв, Некрасов, Герцен, Чернышевский в споре об огарёвском наследстве. [Дело Огарёва — Панаевой]. По архивным материалам. М. ; Л. : Academia, 1933.

Чистов В. К. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XVIII вв. М. : Наука, 1967.

Шатинская Е. Н. Эскапизм в киберпространстве: безграничные возможности и новые опасности // Journal of cultural research. 2013. №2 (12). URL: http://cr-journal.ru/rus/journals/215.html&j_id=15 (дата обращения: 15.10.2021).

Шек Г. Зависть. М. : ИРИСЭН, 2010.

Шеманов А. Ю. Самоидентификация человека и культура. М. : Академический проект, 2007.

Шикова Р. Ю. Идентичность молодежи России в условиях социокультурной трансформации. 2010. URL: <https://psibook.com/sociology/identichnost-molodezhi-rossii-v-usloviyah-sotsiokulturnoy-transformatsii.html> (дата обращения: 03.09.2021).

Шипилов А. В. Российские соотечественники: эволюция статуса, внимания и понимания проблемы // *Власть*. 2017. № 10. С. 129—135.

Шичанина Ю. В. Иномерность человека. Ростов н/Д : [б. и.], 2008.

Шкловский В. Б. Энергия заблуждения. Книга о сюжете. М. : Советский писатель, 1981.

Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1981—1916 г. : статьи по философии и психологии. М. : Т-во тип. А. И. Мамонтова, 1916.

Шубин А. В. Социализм. «Золотой век» теории. М. : Новое литературное обозрение, 2007.

Щипанов И. Я. Философия и социология русского народничества. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1983.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. СПб. : Алетейя, 1998.

Эльсберг Ж. [Эльсберг Я. Е.] А. И. Герцен и «Былое и думы» / предисл. Л. Б. Каменева. М. : Федерация, 1930.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ. А. В. Толстых. М. : Прогресс, 1996.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ., общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. М. : Прогресс, 1996.

Юнкер Т., Хоссфельд У. Открытие эволюции: Революционная теория и ее история / пер. с нем. И. Ю. Попова ; науч. ред. Г. С. Левит. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007.

Язык. Коммуникация. Культура. М. : Государственный институт русского языка им. А. С. Пушкина, 2017.

Янг К. С. Диагноз — интернет-зависимость // *Мир Internet*. 2000. № 2. С. 24—29.

Янцен В. Другая философия: переписка Д. И. Чижевского и Г. В. Флоровского (1926—1932, 1948—1972) как источник по истории русской мысли // *Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2008—2009 год [9]* / под ред. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова. М. : Издательский дом «Регнум», 2012. С. 464—904.

Янцен В. Материалы Г. В. Флоровского в базельском архиве Ф. Либа // *Исследования по истории русской мысли : ежегодник за 2004/2005 год [7]* / под ред. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова. М. : Модест Колеров, 2007. С. 462—586.

Ясперс К. Общая психопатология. М. : Практика, 1997. С. 38.

23,5 mln Polaków korzysta z Internetu, Facebook popularniejszy niż Wirtualna Polska. URL: <http://www.wirtualnemedia.pl/artukul/ilu-polakow-korzysta-z-internetu-facebook-popularniejszy-niz-wirtualna-polska> (дата обращения: 20.08.2021).

Abrahamyan L. Armenian Identity in a Changing World, Mazda Publishers // *Armenian Studies Series*. Vol. 8. Costa Mesa (Calif.) : Mazda, 2006.

Adams M. The Reflexive Self and Culture: A Critique // *The British journal of sociology*. 2003. Vol. 54, № 2. P. 221—238.

Akerlof G. A., Snower D. Bread and bullets. Kiel : Kiel Institute of the World Economy, 2016.

Althusser L. On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses. L. : Verso, 2014.

Alvesson M., Kärreman D. Taking the Linguistic Turn in Organizational Research // The Journal of Applied Behavioral Science. SAGE Publications Inc, 2000. Vol. 36, №2. P. 136—158.

Andersson K. Constructing young masculinity: a case study of heroic discourse on violence // Discourse & Society. 2008. Vol. 19, №2. P. 139—161.

Andrews D., Donahue H. Storytelling as an Instructional Method: Descriptions and Research Question // The Interdisciplinary Journal of Problem-Based Learning. 2009. №2. P. 6—23.

Art Theory as Visual Epistemology / ed. H. Klinke. Cambridge : Cambridge Scholars Publishing, 2014.

Baars B. Cognitive theory of consciousness. Cambridge : Cambridge University Press, 2000.

Baxter J., Wallace K. Outside In-group and Out-group Identities? Constructing Male Solidarity and Female Exclusion in UK Builders' Talk // Discourse & Society. 2009. Vol. 20, №4. P. 411—429.

Bell A. Succeeding Waves: Seeking Sociolinguistic Theory for the Twenty-First Century // Sociolinguistics: Theoretical Debates / ed. Coupland N. Cambridge : Cambridge University Press, 2016. P. 391—416.

Benwell B. Is There Anything "New" About These Lads? The Textual and Visual Construction of Masculinity in Men's Magazines // Gender identity and discourse analysis / ed. J. Litosseliti, L. Sunderland. Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 2002. P. 149—174.

Benwell B., Stokoe E. Discourse and Identity. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2006.

Billington J. H. Mikhailovsky and Russian Populism. Oxford : Oxford University Press, 1958.

Blommaert J. Discourse: A Critical Introduction. Cambridge : Cambridge University Press, 2005.

Brewer M. B. The Social Self: On Being the Same and Different at the Same Time // Personality and Social Psychology Bulletin. 1991. Vol. 17, №5. P. 475—482.

Bridgman P. W. A Physicist's Second Reaction to Mengenlehre // Scripta Mathematica. 1934. Vol. 2. P. 101—117; 224—234.

Brubaker R., Cooper F. Beyond "identity" // Theory and Society. 2000. Vol. 29, №1. P. 1—47.

Burke P. J., Reitzes D. C. The Link Between Identity and Role Performance // Social Psychology Quarterly. 1981. Vol. 44, №2. P. 83—92.

Calhoun J. B. Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population // Proceedings of the Royal Society of Medicine. 1973. Vol. 66, №1, pt. 2. P. 80—88.

Callamard A. The Contribution of Media and Information to an Effective Strategy of Prevention to Atrocity Crimes. Speech at UN Headquarters (Вклад СМИ и информации в эффективную стратегию профилактики зверских преступлений. Выступление в штаб-квартире ООН). 2014. URL: <http://globalfreespeech.columbia.edu/publication/contribution-media-and-information-effectivestrategy-prevention-atrocity-crimes> (дата обращения: 17.11.2021).

Carter P. M. Poststructuralist Theory and Sociolinguistics: Mapping the Linguistic Turn in Social Theory // Language and Linguistics Compass. 2013. Vol. 7, №11. P. 580—596.

Carver T. Discourse Analysis and the "Linguistic Turn" // European Political Science. 2002. Vol. 2, №1. P. 50—53.

- Castells M.* Społeczeństwo sieci. Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Cerulo K.A.* Nonhumans in Social Interaction // Annual Review of Sociology. 2009. Vol. 35. P. 531—552.
- Chan M.* The Discursive Reproduction of Ideologies and National Identities in the Chinese and Japanese English-Language Press // Discourse & Communication. 2012. Vol. 6, №4. P. 361—378.
- Chilton P.* Politeness, Politics and Diplomacy // Discourse & Society. 1990. Vol. 1, №2. P. 201—224.
- Chlewiński Z.* Ingracjacja, czyli „dobrowolny przymus” // Ethos. 1992. R. 5, №2/3 (18/19). S. 203—214.
- Chouliaraki L., Fairclough N.* Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis. Edinburgh : Edinburgh University Press, 1999.
- Clifton J.* Leaders as Ventriloquists. Leader Identity and Influencing the Communicative Construction of the Organisation // Leadership. SAGE Publications, 2015. Vol. 13, №3. P. 301—319.
- Cordeiro C.M.* Using Systemic Functional Linguistic Metafunction as a Tool in Identifying Agency in Organizational Change in Cross-Cultural Management Contexts // International Journal of Cross-Cultural Management. SAGE Publications. 2017. Vol. 17, №1. P. 125—135.
- Costelloe L.* Discourses of Sameness: Expressions of Nationalism in Newspaper Discourse on French Urban Violence in 2005 // Discourse & Society. 2014. Vol. 25, №3. P. 315—340.
- Coupland N.* Style: Style: Language Variation and Identity. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.
- De Cillia R., Reisigl M., Wodak R.* The Discursive Construction of National Identities // Discourse & Society. 1999. Vol. 10, №2. P. 149—173.
- Deaux K.* Models, Meanings and Motivations // Social identity processes: Trends in theory and research / ed. Capozza D., Brown R. Thousand Oaks, CA : Sage Publications Ltd, 2000. P. 1—14.
- Deetz S.* Reclaiming the Legacy of the Linguistic Turn // Organization. 2003. Vol. 10, №3. P. 421—429.
- Del-Teso-Craviotto M.* Racism and Xenophobia in Immigrants' Discourse: The Case of Argentines in Spain // Discourse & Society. 2009. Vol. 20, №5. P. 571—592.
- Dennett D. C.* Consciousness explained. Boston : Little, Brown and Co., 1991.
- Deschamps J.-C., Devos T.* Regarding the Relationship Between Social Identity and Personal Identity // Social identity: International perspectives / ed. S. Worchel [et al.]. Thousand Oaks, CA : Sage Publications, Inc, 1998. P. 1—12.
- Doktorowicz K., red.* Tożsamość w wieku informacji. Media. Internet. Kino. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2015.
- Edley N., Wetherell M.* Jockeying for Position: The Construction of Masculine Identities // Discourse & Society. 1997. Vol. 8, №2. P. 203—217.
- Ellul J.* Propaganda. The formation of men's attitudes. NY : Vintage Books, 1973.
- Emerson C.* Boris Godunov. Transpositions of a Russian Theme. Bloomington : Indiana Univ. Press, 1986.
- Emerson C.* Boris Godunov. Transpositions of a Russian Theme. Bloomington : Indiana Univ. Press, 1986.
- Eriksson K.* “We’re Really Lucky”: Co-creating “Us” and the “Other” in School Book-talk // Discourse & Society. 2005. Vol. 16, №5. P. 719—738.

Etkind A. Warped Mourning. Stories of the Undead in the Land of Unburied. Stanford : Stanford Univ. Press, 2013.

Fairclough N. Discourse and Social Change. Cambridge : Polity, 1992.

Feldstein S. China is exporting AI surveillance technology to countries around the world. URL: www.newsweek.com/china-ai-surveillance-technology-world-1403762 (дата обращения: 05.11.2021).

Gabriel M. Sinn und Existenz. Eine realistische Ontologie. Berlin : Suhrkamp Verlag, 2016.

Gavrilyuk P. L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford : Oxford University Press, 2013.

Gazzaniga M. S. The fictional self // Personal identity and fractured selves: Perspectives from philosophy, ethics, and neuroscience / ed. by D. J. H. Mathews, H. Bok, P. V. Rabins. Baltimore : The Johns Hopkins Press, 2009. P. 174—185.

Gerasimov S. Development of manipulation technologies // Philosophy of Science. 2016. №5 (2). P. 1523—1532.

Gilbert D., Malone P. The Correspondence Bias // Psychological Bulletin. 1995. Vol. 117, №1. P. 21—38

Goltz H. Offenes Ethnos geschlossenes Imperium: Der armenische kulturelle Archetyp // Armenia on the way to Europe. Yerevan, 2005. P. 388—399.

Grad H., Martín Rojo L. Identities in Discourse: An Integrative View // Analysing identities in discourse. 2008. P. 3—30.

Grinblatt S. The Improvisation of Power // The New Historicism Reader / ed. H. Aram Veveser. L. : Routledge, 1994. P. 46—87.

Gromkowska A. Tożsamość w cyber-przestrzeni — (re)konstrukcje i (re)prezentacje // Kultura Współczesna. 1999. №3 (21). S. 36—49.

Haber M. et al. Genetic evidence for an origin of the Armenians from Bronze Age mixing of multiple populations // European Journal Of Human Genetics. 2016. Vol. 24, №6. P. 931—936.

Hall S. Introduction: Who Needs “Identity”? // Questions of Cultural Identity / ed. S. Hall, P. Du Gay. L. : SAGE Publications, 1996. P. 1—17.

Hanson-Easey S., Augoustinos M. Out of Africa: Accounting for refugee policy and the language of causal attribution // Discourse & Society. 2010. Vol. 21, №3. P. 295—323.

Hatoss A. Where Are You from? Identity Construction and Experiences of 'Othering' in the Narratives of Sudanese Refugee-Background Australians // Discourse & Society. 2012. Vol. 23, №1. P. 47—68.

Hintikka J. The semantics of modal notions and the indeterminacy of ontology // Synthese. 1970. №21. P. 408—424.

Historicizing Lifestyle: Mediating Taste, Consumption and Identity from the 1900s to 1970s / ed. D. Bell, J. Hollows. L. ; N. Y. : Routledge, 2006.

Hofmann T. One Nation — Three Sub-Ethnic Groups: The Case of Armenia and her Diaspora. With a Foreword by G. Poghosyan. Yerevan : Narek, 2011.

Jackendorff R. Language, Consciousness, Culture. Cambridge, Mass. ; L. : The MIT Press, A Bradford Book, 2007.

Jenkins R. Social Identity. L. ; N. Y. : Routledge, 2004.

Johnson B. D. Introduction: How to Change the Future // The Tomorrow Project Anthology. Conversations About the Future. Intel Corporation, 2011.

Kahneman D. Thinking, Fast and Slow. N. Y. : Farrar, Straus and Giroux, 2013.

Kapp E. Grundlinien einer Philosophie der Technik. Westermann, 1877.

Karwowski M., Kaufman J. The Creative Self: Effect of Beliefs, SelfEfficacy, Mindset, and Identity. Amsterdam : Academic Press Published, 2017.

Kleine R. E., Kleine S. S., Kernan J. B. Mundane Consumption and the Self: A Social-Identity Perspective // *Journal of Consumer Psychology*. Elsevier. 1993. Vol. 2, №3. P. 209—235.

Kluszczyński R. Społeczeństwo informacyjne. Cyberkultura. Sztuka multimedialnych. Kraków : Rabid, 2002.

Koller V. Constructing (Non-)normative Identities in Written Lesbian Discourse: A Diachronic Study // *Discourse & Society*. 2013. Vol. 24, №5. P. 572—589.

Krejtz K., red. Internetowa kultura obrażenia? Warszawa : Interactive Advertising Bureau Polska, 2012.

Krejtz K., Krejtz I. Ja w sieci — sieć we mnie // Zależności pomiędzy doświadczeniem w Internecie a reprezentacją obrazu siebie, [w:] D. Batorski, M. Marody, A. Nowak (red.). Społeczna przestrzeń Internetu. Warszawa, 2006.

Krejtz K., Zając J. M. Internet jako przedmiot i obszar badań psychologii społecznej // *Psychologia społeczna*. 2007. Vol. 2, №3—4. S. 191—200.

Kreowanie tożsamości za pośrednictwem Internetu. URL: <http://www.uzaleznieniabehawioralne.pl/strefa-profesjonalistow/kreowanie-tozsamosci-za-posrednictwem-internetu/> (дата обращения: 24.08.2021).

Kripke S. Naming and necessity // *Semantics of natural language*. Dordrecht etc., 1972. P. 272—273.

Kripke S. Naming and Necessity. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1980.

Krzysztofek K. Homo mobilis: style życia i aktywności w społeczeństwie informacyjnym // W. Cellary. Polska w drodze do globalnego społeczeństwa informacyjnego. Raport o rozwoju społecznym. Warszawa : UNDP, 2002.

Krzyżaniak E. Nie ma tożsamości darowanej, czyli poszukiwanie siebie w Innym // W. J. Burszta (red.). Ekran, mit, rzeczywistość. Warszawa : Twój Styl, 2003.

La Berge S. Lucid Dreaming: A Concise Guide to Awakening in Your Dreams and in Your Life. ReadHowYouWant.com, 2009.

Lakoff G. Cognitive Linguistic // *Versus*. 1989. №44/45.

Landauer R. The Physical Nature of Information // *Physics Letters A*. 1996. Vol. 217, №4—5. P. 188—193.

Lau H., Rosenthal D. Empirical support for higher-order theories of conscious awareness // *Trends in Cognitive Sciences*. 2011. Vol. 15 (8). P. 365—373.

Lazar A., Lazar M. M. The Discourse of the New World Order: “Out-Casting” the Double Face of Threat // *Discourse & Society*. 2004. Vol. 15, №2—3. P. 223—242.

Leudar I., Marsland V., Nekvapil J. On Membership Categorization: “Us”, “Them” and “Doing Violence” in Political Discourse // *Discourse & Society*. 2004. Vol. 15, №2. P. 243—266.

Lewis D. Counterfactuals. Oxford : Blackwell, 1973.

Lewis D. Counterpart Theory and Quantified Modal Logic // *Journal of Philosophy*. 1968. Vol. 65 (5). P. 113—126.

Lynn N., Lea S. ‘A Phantom Menace and the New Apartheid’: The Social Construction of Asylum-Seekers in the United Kingdom // *Discourse & Society*. 2003. Vol. 14, №4. P. 425—452.

Martin Rojo L., van Dijk T. A. “There Was a Problem, and it Was Solved!”: Legitimizing the Expulsion of ‘Illegal’ Migrants in Spanish Parliamentary Discourse // *Discourse & Society*. 1997. Vol. 8, №4. P. 523—566.

Massenfassungen: Beiträge zur Diskurs- und Mediengeschichte der Menschenmenge / hg. von S. Lüdemann, U. Hebeskus. München : Fink, 2010.

Mazurek P. Tożsamość Internauty. Płynność, zwielokrotnienie czy integracja // M. So-kołowski (red.). Oblicza Internetu. Internet a globalne społeczeństwo informacyjne. Elb-łag : Algraf, 2005. S. 187—192.

McCrone D., McPherson G., red. National day's: constructing and mobilizing national identity / ed. by D. McCrone, G. McPherson. N. Y. : Palgrave Macmillan, 2009.

McGinn C. Consciousness and Its Objects. N. Y. : Clarendo Press, 2004.

McLuhan M. Galaktyka Gutenberga // McLuhan M. Wybór tekstów. Poznań, 2001. S. 178—179.

Merino M.-E., Tileaga C. The Construction of Ethnic Minority Identity: A Discursive Psychological Approach to Ethnic Self-definition in Action // *Discourse & Society*. 2011. Vol. 22, №1. P. 86—101.

Metaphor and thought. Cambridge etc. : Cambr. univ. press, 1980.

Metaphor: problems and perspectives. Brighton : Harvester press, 1982.

Meyer M. L., Hershfield H. E., Waytz A. G., Mildner J. N., & Tamir D. I. Creative exper-tise is associated with transcending the here and now // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2019. Vol. 116 (4). P. 483—494.

Mirzoeff N. An Introduction to Visual Culture II Visual Culture Reader. L. ; N. Y. : Routledge, 1998.

Mitchell W. J. T. Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation. Chica-go : University of Chicago Press, 1994.

Mozur P. et al. Made in China, Exported to the World: The Surveillance State. URL: <https://www.nytimes.com/2019/04/24/technology/ecuador-surveillance-cameras-police-governement.html> (дата обращения: 09.11.2021).

Nagel T. What is like to be a bat // *The nature of consciousness. Philosophical debates.* Cambridge, 1997.

Ni Maolalaidh M., Stevenson C. National Identity in a Foreign Context: Irish Women Accounting for Their Children's National Identity in England // *Discourse & Society*. 2014. Vol. 25, №2. P. 245—262.

Nieznana tożsamość dzieci w sieci. URL: <https://swps.pl/centrum-prasowe/archiwum-centrum-prasowego/278-badanie/12006-nieznana-tosamosc-dzieci-w-sieci> (дата обра-щения: 05.09.2021).

Oddo J. War Legitimation Discourse: Representing 'Us' and 'Them' in Four Us Presi-dential Addresses // *Discourse & Society*. 2011. Vol. 22, №3. P. 287—314.

Ordinary Lifestyles: Popular Media, Consumption and Taste / ed. D. Bell, J. Hollows. Open University Press, 2005.

Panossian R. The Armenians: From Kings And Priests to Merchants And Commissars. L. : Hurst & Co, 2006.

Pietikäinen S. Indigenous Identity in Print: Representations of the Sami in News Dis-course // *Discourse & Society*. 2003. Vol. 14, №5. P. 581—609.

Podgórska J. Tubylcy z tysięcy subświatów (wywiad z profesorem Tomaszem Szlen-dakiem) // *Poradnik Psychologiczny POLITYKI*. 2014. URL: <http://archiwum.polityka.pl/art/tubylcy-z-tysiecy-subswiatow,444237.html> (дата обращения: 15.09.2021).

Poleszak D. Cyfrowi tubylcy — szansą czy zagrożeniem dla starej cywilizacji? // *Ped-agogika Katolicka. KUL*. 2013. №1. S. 60—70.

Poynton C. Grammar, Language and the Social: Poststructuralism and Systemic Func-tional Linguistics // *Social Semiotics*. Routledge. 1993. Vol. 3, №1. P. 1—21.

Private employees disconnecting from electronic communications during non-work hours. 2018. URL: <https://legistar.council.nyc.gov/LegislationDetail.aspx?ID=3458217&GUID=8930D471-5788-4AF4-B960-54620B2535F7> (дата обращения: 30.10.2021).

Proceedings of 1st International Scientific Conference “New Horizons: Achievements of Various Branches of Science”. Morrisville : Lulu Press Inc., 2016.

Ricoeur P. Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning. Texas : Texas UP, 1976.

Rosenthal D.M. Consciousness and Mind. Oxford : Clarendon Press, 2005.

Rudy-Murza M. Internetowe lustro autoprezentacji. Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 2011.

Ryan M.L. “Tellability” // *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory.* L. : Routledge, 2005.

Ryan M.L. Transmedial Storytelling and Transfictionality // *Poetic Today.* 2013. Vol. 34, №3. P. 361—388.

Scollon R., Scollon S.W. Nexus Analysis: Discourse and the Emerging Internet. L. ; N.Y. : Routledge, 2004.

Searle J.R. The Construction of Social Reality. N.Y. : Free Press, 1995.

Serino C. The Personal-Social Interplay: Social-Cognitive Prospects on Identity and Self-Others Comparison // *Social Identity: International Perspectives* / ed. S. Worchel [et al.]. L. : Sage Publications Ltd, 1998. P. 24—43. doi: 10.4135/9781446279205.n3.

Serman I.Z. Paradoxes of the Popular Mind in Pushkin’s “Boris Godunov” // *Slavic and East European Review.* 1986. Vol. 64, №1. P. 25—39.

Shougarian R. West of Eden, East of the Chessboard / Gomidas Institute London, 2010.

Shrikant N. “Yo, it’s IST yo”: The Discursive Construction of an Indian American Youth Identity in a South Asian Student Club // *Discourse & Society.* 2015. Vol. 26, №4. P. 480—501.

Skudrzyk A. Czy zmierzch kultury pisma? O synestezji i analfabetyzmie funkcjonalnym. Katowice, 2005.

Śladkiewicz Ż. На пересечение реального и виртуального миров: молодежь в поисках сетевой идентичности // *W poszukiwaniu tożsamości językowej.* T. 3. Gdańsk : WUG, 2018. S. 113—126.

Sommers M.R. The Narrative Constitution of Identity: a Relational and Network Approach // *Theory and Society.* 1994. Vol. 23, №5. P. 606—649.

Sowinska A., Dubrovskaya T. Discursive Construction and Transformation of “Us” and “Them” Categories in the Newspaper Coverage on the US Anti-ballistic Missile System: Polish versus Russian View // *Discourse & Communication.* 2012. Vol. 6, №4. P. 449—468.

Strom M. Social Hierarchy in Local Spanish-Language Print Media: The Discursive Representation of Latino Social Actors in the United States // *Discourse & Society.* 2015. Vol. 26, №2. P. 230—252.

Stryker S., Burke P.J. The Past, Present, and Future of an Identity Theory // *Social Psychology Quarterly.* 2000. Vol. 63, №4. P. 284—297.

Suny R. Looking toward Ararat: Armenia in Modern History. Indiana University Press, 1993.

Suny R. Constructing Primordialism: Old Histories for New Nations // *The Journal of Modern History.* 2001. №4. P. 862—896.

Świątkiewicz-Mośny M. Konstruowanie nowych tożsamości w warunkach globalizacji. Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2015.

Szmajke A. Autoprezentacja — maski, pozy, miny. Olsztyn : Wyd. Ursa, 1999.

Wolf M. Skim reading is the new normal. The effect on society is profound. URL: www.theguardian.com/commentisfree/2018/aug/25/skim-reading-new-normal-maryanne-wolf (дата обращения: 18.11.2021).

Wolf M. The science and poetry in learning (and teaching) to read. URL: www.kaplanonline.org/science-poetry-learning-teaching-reading-wolf/ (дата обращения: 18.11.2021).

Yataguchi M. Discursive Representation and Enactment of National Identities: The Case of Generation 1.5 Japanese // *Discourse & Society*. 2005. Vol. 16, №2. P. 269—299.

Zimbardo P. Tożsamość w Internecie. URL: https://www.youtube.com/watch?v=o_1aZ22Q5LI (дата обращения: 17.08.2021).

Zolyan S. National Identity and Cross-Cultural Communication (on Armenian experience from historical point of view) // *W poszukiwaniu tożsamości językowej. Z. 2 / Uniwersitet Gdanski*. 2016. P. 155—158.

Научное издание

ИДЕНТИЧНОСТИ:
СЕМИОТИКА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ И ПРАГМАТИКА
ПОЗИЦИОНИРОВАНИЯ

Монография

Под редакцией А. А. Тесли, С. Т. Золяна, Г. Л. Тульчинского

Редактор *Л. Г. Ванцева*. Корректор *Е. В. Владимирова*
Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 11.07.2022 г.
Формат 70×100 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 28,3
Тираж 500 экз. (1-й завод 71 экз.). Заказ 67

Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
236001, г. Калининград, ул. Гайдара, 6