**НЕОГОТИКА В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ**

***Практическое занятие 1. (30 марта, 4 часа=2 пары)***

1. Прочитайте Главу 3 «Культурно-семантические стратегии преодоления культурного кризиса» в монографии: Трубицын, Д.В., Дорогавцева И.С., Сергеев Д.В. Кризис культуры и модернизация: тенденции развития общественного сознания современной России. - 2-е изд., перераб. и доп. - Чита : ЗабГУ, 2019. – С. 199-291. Текст приводится далее в приложении к заданиям со страницы 2.
2. Выясните для себя, что есть явления культурного возрождения. Подумайте, можете ли Вы назвать другие культурные явления, которые можно было бы отнести к (1) осовременивания архаики, (2) архаизации современности и (3) изобретенной архаике или изобретенной традиции.
3. К какой из трех групп, по Вашему мнению, можно отнести неоготику? Какое исследование или какой анализ необходимо проделать, чтобы ответить на этот вопрос?

Ответы на вопрос 2 и 3 представьте в виде презентации Power Point, общим объемом не более 5 слайдов.

***Практическое занятие 2. (7 апреля, 4 часа=2 пары)***

1. Изучите социокультурную ситуацию Великобритании в эпоху правления королевы Виктории (викторианская эпоха, викторианская Англия). Реконструируйте культурный контекст Великобритании XIX века, в котором произошло возрождение готического стиля (неоготика). Объясните, почему именно в этой стране, в это время пробудился интерес к неоготике; какие социальные и культурные (или иные) причины за этим стояли.
2. (а) Проанализируйте историю направления «прерафаэлиты» в английской поэзии и живописи во второй половине XIX века. Их интерес к средневековью и готике объясняется разными причинами. Восстановите причины этого интереса. (б) Сравните два архитектурных сооружения в стиле неоготика: здание английского парламента и «Красный дом» Уильяма Морриса. Объясните, почему оба эти здания относятся к неоготическому стилю. Объясните также, чем они отличаются несмотря на свое стилистическое единство.

Ответы на вопрос 1 и 2 представьте в виде презентации Power Point, общим объемом не менее 8 слайдов.

***Практическое занятие 3. (08 апреля, 2 часа=1 пара)***

1. Прочитайте Главу 4 «Визуализация готического топоса в зарубежной и отечественной художественной литературе» в монографии: Современная художественная культура России: новизна визуализации в контексте глобализационных трансформаций: монография Ю.Д. Багаув, А.В. Бекишева, М.Ю. Кузьмина, Е.С. Ляшенко. Чита: ЗабГУ, 2015. – С. 129-154. Данная монография доступна в электронном варианте через поиск в электронном каталоге библиотеки ЗабГУ.
2. Подготовьте доклад на тему «Готический топос в произведениях европейских писателей XIX века». Представьте доклад в виде презентации Power Point, общим объемом не менее 8 слайдов. Снабдите каждый слайд соответствующим визуальным материалом, наиболее полно отражающим тему доклада.

***Практическое занятие 4. (17 апреля, зачет)***

В силу большого объема работы в рамках трех практических занятий зачет выставляется как итоговая оценка полноты и соответствия выполненных заданий по трем семинарам.

**ПРИЛОЖЕНИЕ**

**Глава 3. КУЛЬТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ ПРЕОДОЛЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО КРИЗИСА**

3.1. Проблема определения предмета исследования

Актуальность исследования стратегий преодоления культурного кризиса объясняется необходимостью, с одной стороны, изучения социокультурной реальности современной России, с другой, обобщения накопленного теоретического и практического материала по проблеме процессов культурного возрождения. Общераспространённым является характеристика современного этапа развития России как кризиса культуры. Остаётся открытым вопрос о способах, средствах и механизмах его преодоления. Человек, преодолевая или приспосабливаясь к кризису, вырабатывает определённые модели поведения. Однако это вовсе не предполагает разрешение кризиса в реальности. Выбранная стратегия оформляется в культуре, в том числе средствами культурной семантики. Культурные тексты (осознают того их авторы или нет) отражают и во многом помогают сконструировать дискурсивное пространство, в котором разные слои общества (опять же сознательно или бессознательно) проговаривают предпочитаемые способы решения кризиса.

Объём литературы, посвящённой возрождению явлений культуры, представляет собой массив, который невозможно детально представить в отдельном разделе коллективной работы. Это объясняется противоречивой природой изучаемого явления, многоликостью форм его проявления и неоднозначностью его последствий. Когда возникает тема культурного возрождения, то в первую очередь вспоминается Ренессанс, случившийся между Средними веками и Новым временем. Но «ренессансы» зафиксированы и в другие периоды времени, и не только в Западной Европе. Более того, характер этих «ренессансов» не всегда является культурным в своей основе. И это порождает ряд вопросов, ответы на которые потребует значительных научных трудов.

Какова природа подобного рода возрожденческих процессов: происходят ли они по чей-то воле, или они являются результатом действия объективных законов социокультурного развития, в том числе спровоцированные разного рода кризисами социокультурного порядка? Можно ли проводить между ними параллели, или они все же представляют собой уникальные явления, требующие анализа их социокультурного контекста? Влияет ли каким образом национальная специфика страны, в которой происходит культурное возрождение на его характер, или в их основании лежат культурно универсальные механизмы? В конце концов почему одни и те же изменения могут провоцировать позитивные и негативные всплески культурного ренессанса? Эти и многие другие вопросы требуют своего ответа.

Первоочередная проблема заключается в идентификации предмета нашего анализа, поскольку не всегда ясно, какое явление мы может отнести к культурному возрождению. В научной литературе сосуществует целый ряд понятий и метафор, которые приложимы к анализируемым явлениям: возрождение, ренессанс, воскрешение, воспоминание, ревитализация, рецедив и т.д. В определённой степени они могут использоваться как синонимы. Но законы языка утверждают, что не существует абсолютных синонимов, а близкие по значению слова различаются в функциональных аспектах словоупотребления.

Приведём примеры. После падения фашистких режимов в Германии, Италии и Испании эти страны вернулись к традициям демократии и либерального развития. Могут ли эти процессы описываться как культурная ревитализация? Приложим ли к этим процессам или схожим с ними термин «ренессанс»? Подобные терминологические сомнения возникают также при описании развития российской культуры после 1991 года. Правильно ли описывать возвращение России к общемировой стратегии капиталистического развития в перечисленных выше терминах?

Опять же есть сомнения в идентичности процессов культурного возрождения, поскольку они могут порождаться: 1) спонтанной реакцией носителей культуры на определённые преобразования; 2) деятельностью интеллектуалов и культурной элиты или 3) политической волей. Кроме того, это может быть совпадение всех трёх причин, как очевидно в случае с религиозной революцией в Иране 1978-1979 гг., вернувшей страну в традиции ордоксального ислама. В то время как Ренессанс в Средневековой Европе предстаёт в учебниках как явление прежде всего интеллектуальной истории, то повседневная культура простых крестьян – в некоторых частях Европы вплоть до начала XX века – не претерпевает резких перемен. Это влечёт за собой очередной вопрос: зависит ли характер возрожденческих процессов от морфологического уровня культуры, на котором они происходят?

Очевидно, что причины, побуждающие общество встать на путь культурной ревитализации, являются в своей основе социокультурными. Во всяком случае таково мнение большинства авторов. Хотя встречаются исключения. Например, И.П. Меркулов пытается обосновать стремление человека к историческому прошлому и культурному наследию, в том числе и нейрофизиологическими процессами, протекающими в коре головного мозга и на поверхности нейрона. Учёный считает, что термин «общественное сознание» не имеет права на существование, поскольку не фиксируется социологическими методами. Взамен он предлагает использовать термин «коллективное мировоззрение», которое выполняет, «кроме всего прочего, функцию стабилизации индивидуальной психики с помощью информационных антидепрессантов (бытовых и идеологических мифов, религиозно-мистических культов и т.д.)» [Меркулов, 2006, с. 70]. Поскольку оно базируется на ценностях прошлого, то при всех позитивных или негативных изменениях в обществе большинство его представителей ориентировано на традиции и предрасположено к процессам культурной реставрации. Однако автор уклоняется от оценок этих процессов, не объясняет, почему в разных обществах и культурах они обладают разными характеристиками, и при прочих равных исторических условиях не везде возникают.

Проблема культурных ренессансов является характерной не только для общества и культуры начала третьего тысячелетия. Она давно волновала отечественных и зарубежных исследователей. В конце XIX в., когда западноевропейское общество переживало бурное развитие науки и техники, Э. Тайлор также задавался вопросом о причинах сохранения явлений, которые должны были бы исчезнуть вместе с уходящими в прошлое стадиями социального развития. Объяснение этих явлений находит отражение в его теории пережитков. Английский антрополог различает пережиток и рецидив. Пережиток хоть и потерял свой смысл и стал непонятен для современников, но является органичным элементом культуры, живым свидетельством ушедших эпох. В то время как рецидив – это «вытесненные нравы старинной жизни», которые «могут измениться в новейшие формы» [Тайлор, 1989, с. 28, 29]. Важно отметить, что исследователь признаёт как вред, так и полезность этого процесса для общества. Уже в этом пионерском анализе процессов культурной реставрации очевиден интерес именно к её негативным аспектам и консервативным стратегиям поведения. Выводы Э. Тайлора важны для понимания различия между традициями, которые могут уходить на периферию культурного развития, но при этом присутствовать в коллективном сознании, и культурными явлениями, которые исчезли, как считалось безвозвратно, но затем по какой-то причине вернулись в актуальное поле культуры.

Очевидно, что не все члены общества довольны переменами, в которые они оказались вовлечёнными. Как следствие – протесты и возражения со стороны консервативной части общества, которая, как правило, в таком случае говорит об утрате традиционных ценностей, разложении культуры и падении нравов. Эта часть общества рассматривает происходящие трансформации как катастрофу, которая ведёт к уничтожению, казалось, незыблемого, привычного для них уклада жизни.

Однако исследователи так и не достигли единогласного мнения относительно причин и характера возрождаемых явлений в культуре. А. Швейцер, указывая на периодические процессы возрождения в культуре, уверен в их искусственном характере. Искусственность объясняется философом бесповоротным отмиранием идей [Швейцер, 1973, с. 59, 70, 71].

С.С. Гусев и Г.Л. Тульчинский в рамках ценностно-смысловой теории указывают на возможность процессов культурного возрождения [Гусев, Тульчинский, 1985, с. 81]. Формулируемые ими тезисы не позволяют понять, что означает выражение «определённые повороты истории», которыми они и оправдывают их. Главная мысль, проводимая исследователями, заключается в осознании возможности процесса «реставрации» нормативно-ценностных систем, происходящего при определённом их переосмыслении и переоценке.

Э. Тоффлер указал на возможные трудности приспособления человека к изменяющимся социальным условиям. Он выявил целый комплекс затруднений, с которыми сталкивается человек в период коренных трансформаций: от физического истощения до проблем с психикой. Последнее рассматривается как основной ограничитель, задающий максимальные пределы человеческой способности адаптироваться к изменениям. Переступая этот барьер, особенно в условиях постоянно ускоряющихся изменений, человек переживает столкновение с будущим.

Одновременно исследователь описал формы реакции психики на эти изменения: «увеличение употребления наркотиков, рост мистицизма, периодические вспышки вандализма и неспровоцированного насилия, политика нигилизма и ностальгия по тираническим режимам, болезненное равнодушие миллионов людей» [Тоффлер, 2002, с. 373]. Исследователь показал взаимосвязь между особыми типами культурных текстов и социальной тоской по прошлому: «Не удивительно, что возвращение донаучных взглядов сопровождается волной ностальгии в обществе. Антикварная мебель, афиши ушедшей эпохи, игры, основанные на памяти о вчерашних пустяках, возвращение Art Nouveau, распространение стилей Эдуардов, новое открытие таких исчезнувших знаменитостей поп-культуры, как Хэмфри Богарт или У.С. Филде, отражают психологическое влечение к более простому, менее буйному прошлому» [Там же, с. 491]. Присутствие культурных текстов, принадлежащих исторически к предшествующим этапам развития общества, может свидетельствовать не только о тоске по прошлому, но и о формирующейся в обществе «оборонительной» стратегии в ответ на происходящие трансформации.

Сам Э. Тоффлер назвал подобные консервативные стратегии сопротивления реверсионизмом, суть которого заключается в постоянном воспроизведении в новых условиях старых, ранее успешных моделей поведения, а в предельном варианте и прежних общественных систем [Там же, с. 392]. Американский футуролог уточняет, что реверсионизм провоцируется постоянным ускорением перемен в культуре. Я утверждаю, что это универсальная культурная реакция на социокультурные трансформации, которая вовсе не зависит от темпа изменений. Основная моя идея – перемены в обществе провоцируют реакцию, в том числе в форме культурной ревитализации.

Возрожденческие процессы особенно характерны для исторических периодов, когда общество переходит на новую стадию своего развития. В частности, М. Вебер описал модели поведения, не вписывавшиеся в рационалистический дух капиталистических отношений. Он объяснял это приверженностью к традициям, склонностью человека к рутине и выделял две причины, усиливающие «неспособность и нежелание отказаться от рутины» как основы «всякой традиции»: материальные интересы отдельных господствующих социальных классов и «суеверное стремление сохранить все привычные способы деятельности из глубокого опасения, что малейшее изменение в обычном ходе жизни вызовет враждебные действия со стороны руководящих нами таинственных сил» [Вебер, 2001, с. 320]. Подобные объяснения малоубедительный и не раскрывают причин этого «стремления».

К началу XXI в. накапливается значительное количество примеров культурных возрождений, что ведёт к разработке новых теорий, объясняющих их природу. В частности, Ю. Хабермас вводит понятие «когнитивный диссонанс», которое описывает реакцию субъектов «домодерной» эпохи на «давнишнюю потерю ясной эпистемической ситуации некой всеохватывающей перспективы мира» [Хабермас, 2008, с. 16]. Такие субъекты исторического процесса, по мнению мыслителя, сходят с исторической сцены. Он считает, что их реакция – «желание защититься от страха перед насильственным искоренением традиционных жизненных форм» [Там же, с. 17]. Он сопоставляет два примера подобной реакции: охота на ведьм во времена раннего Нового времени и фундаментализм в форме современного терроризма.

В этом отношении любой религиозный ренессанс, который облекается в самые экстремальные формы, указывает на болезненную реакцию общества на перемены. Я безоговорочно называю такую реакцию консервативной. Активность религиозных организаций и деятелей в распространении ортодоксии стало настолько ярким социокультурным явлением нашего времени, что привлекло внимание не только учёных-исследователей, но и публицистов [Носырев, 2012].

Э. Геллнер, объясняя генезис культурного ревитализма, обращается к рассмотрению гносеологических аспектов поведения. Он уверен, что современный человек оказался без привычных социокультурных основ (традиции, предрассудки прошлого и пр.), которые были подвергнуты критике со стороны философов и учёных. В условиях потока новых знаний и постоянно изменяющихся социальных и культурных условий человек оказался в «вакууме» [Геллнер, 2003, с. 246], что провоцирует становление различных иррациональных форм поведения. Ценность данных замечаний заключается в том, что исследователь выявляет вызовы, с которыми может столкнуться общество, построенное на Просвещенческих идеалах рациональности и знания. По мнению Э. Гелнера, современная культура оказалась в сложной ситуации, поскольку рационализации доступны не все её сферы. Незащищёнными от спонтанных, иррациональных форм поведения могут быть искусство или повседневность. Иррациональной спонтанностью могут отличаться и отдельный индивид, и общество в целом.

И.Г. Яковенко доказывает, что человек может выступать носителем одновременно нескольких эволюционно разных культур. Они соприсутствуют в структуре личности, но определяются разной степенью осознанности. Периодически нерефлексируемые элементы традиционной культуры (бессознательное) могут вторгаться в другую, более продвинутую историко-культурную систему, образующую поверхностный уровень личности (сознание). Поведение человека в критических ситуациях подвержено спонтанности, когда рационально поверхностные детерминанты перестают действовать, и тогда личность подчиняется традиционным, дорефлексивным импульсам поведения. Это связано, по мнению отечественного исследователя, с тем, что «человек, принадлежащий двум культурам одновременно, слабо интегрирован личностно» [Яковенко, 2006, с. 25].

Автор считает ситуацию, при которой в отдельном сознании сосуществуют ценности двух культур, неприемлемой и даже опасной, поскольку она обременена «рисками архаизации» [Там же, с. 28]. Носителя такого сознания И.Г. Яковенко называет архаиком или традиционалистом. По мнению исследователя, риск архаизации провоцирует рост репрессивности культуры, который увеличивается во много раз по сравнению с уровнем репрессивности в традиционной культуре: «Закат традиционного мира сопровождается резким, часто чудовищным ростом уровня насилия» [Яковенко 2011, с. 29].

В.Г. Бабаков ввёл понятие «субкультура транзитивности», чтобы обозначить опасность «застревания» в переходном состоянии некоторых групп общества [Бабаков, 1993, с. 124]. В.Г. Бабаков показывает, что к условиям быстрых изменений общество не успевает приспособиться. Это приводит к тому, что «появляется желание совершить “магический” поворот времени вспять к традиционным этническим ценностям» [Там же, с. 131]. Н.Н. Козлова назвала таких людей «кентаврами», или «транзитивами», которые не просто помнят уходящую традиционную культуру, «но которая занозой сидит в их подсознании» [Козлова, 1994, с. 114].

Социокультурная стратегия, актуализирующая устаревшие практики, культурный материал или неэффективные стратегии поведения в условиях современных вызовов, обозначается в данном случае понятием «архаизация». Изначально оно имело ограниченную сферу применения, но сегодня встречается в разнообразных социогуманитарных исследованиях. К.Н. Костюк связал размытость и неопределённость самого термина с явлением, которое он призван обозначить: «Архаика же не обладает рациональной структурой, не выполняет конструктивную функцию регулирования человеческого поведения, не характеризуется определённостью и устойчивостью. Архаика не кристаллизуется в социальных формах – это свойство традиции, но оседает на психологическом уровне, прежде всего – на уровне подсознания. Наиболее выражена она в пограничных ситуациях, в иррациональной мотивации, в спонтанных, внекультурных движениях человеческого духа. Если традиция является транслируемым культурным текстом, то архаика – культурным подтекстом, не формализируемым и не вербализируемым» [Костюк, 1999].

По нашему мнению, архаизация – процесс возрождения культурного материала, что предполагает обращение к забытым культурным смыслам и традициям с последующей их адаптацией к новым условиям. Для этого зачастую требуются интеллектуальные усилия по их возрождению, но в этом случае они останутся понятыми только частью общества, которая, скорее, будет представлена учёными и интеллектуалами. Для большинства носителей культуры они воспроизводятся как знакомая, но пустая форма. Такой процесс напоминает ритуализацию повседневности, поскольку он требует строгих механизмов закрепления возрождаемых явлений. Реанимируемые смыслы статичны, инертны и не эффективны для дальнейшего социокультурного развития. При этом воскрешаемый элемент очищается и соединяется «с творением современной мысли, которое таким образом привносится в прошлое и освящается его авторитетами» [Строгонова, 2001, с. 76].

Возможен вариант безотчётной тяги всего общества к традиционному наследию, которое воспринимается как правильное, поскольку им успешно пользовались предки на протяжении долгих лет. В таком случае ревитализируются культурные смыслы, которые по какой-то причине были вытеснены из повседневной практики, но остались в воспоминаниях как «доброе прошлое» или зафиксировались в бессознательных навыках, практиках и моделях поведения.

Результаты архаизации обретают форму социокультурного рецидива. Рецидив – наглядное воплощение в культурном материале консервативной реакции на современные вызовы и угрозы. Социокультурный рецидив фиксируется культурным текстом, который ориентирует человека на арахичные модели поведения. Подобный культурный текст мы называем в данном исследовании рецидивным культурным текстом.

Архаизация и рецедив формируют целый ряд стратегий сопротивления изменениям. Речь идёт о тех, кто не смог или не захотел адаптироваться к изменяющейся социокультурной ситуации, но безучастно смотрит на происходящее вокруг, о тех, кто оказался в позиции социального консерватора и предпочёл бороться с обстоятельствами, идти против них. Эти стратегии действительно отличаются широтой форм реализации: от пассивного неприятия до вооружённой борьбы.

Рецидивность как характеристика стратегии социокультурного поведения в целом воспроизводит особенности традиционного мышления: синкретизм, антропоморфизм и обращение к приёмам мифологической логики; использование символов традиционной культуры, ориентацию на прошлое, избегание изменений, веру в извечность завещанных предками традиций; сакрализацию определённых сторон общественной жизни и повседневной культуры; коллективизм мышления, ослабление рефлексии, примат рода над индивидом и ряд других. Она наделяется признаками домодернового сознания: вера в верховенство трансцендентных сил; отказ от свободы (в широком смысле этого слова); оправдание уходящего в прошлое образа жизни, его идеализация и мифологизация и, как результат, попытки его восстановления и т. д. В конечном итоге можно говорить об архаизации как социокультурном ресурсе становления рецидивного общества.

Эти порывы к прошлому и архаические эксцессы находят своё воплощение в культурных текстах. В зависимости от содержания, которое воплощается в конкретном культурном тексте, он может воспроизводить соответствующие формы, структуры и жанры. Иногда они тяготеют даже к соответствующим архаическим стилям и жанрам: мифу, эпосу, летописи, агиографии и т. д.

Б. Хюбнера наделяет рецидивностью теории Гегеля, Маркса, Хайдеггера, а в политической практике относит к рецидиву все тоталитарные общества XX в. Эта идея совпадает с выводами других исследователей. Ф. Серс доказывает, что нацизм и коммунизм позиционируют себя как проекты грядущего справедливого общества, но «это будущее описывается в терминах возвращения к прошлому» [Серс, 2004, с. 28]. В нацистской Германии это проявляется в одержимости возродить элементы греко-египетской культуры, подражании её элементам в различных областях: эстетика, религия, искусство, архитектура и пр. Французский исследователь прямо утверждает: «Гитлер отвергает христианство, поскольку хочет обратить ход истории и вернуться к язычеству, которое он считает единственно совместимым с духовностью немецкого народа» [Там же, с. 43]. Значительная роль в комплексе тоталитарного поведения отводится личности вождя. Он персонифицирован и является источником власти. Его культ определяет функционирование всего общества: все процессы протекают под его пристальным вниманием и не могут реализоваться без его одобрения и санкции. Это ведёт к сакрализации его личности, к тому, что его «утверждение не может быть поставлено под сомнение, поскольку известно, что он обладает высшим знанием» [Там же, с. 25]. Ему вторит У. Юстус, указывая на ликвидацию индивидуального творчества в литературе советского тоталитарного периода [Юстус, 2000, с. 73].

Более того, исследователи наделяют ритуальность раннесоветской культуры характеристиками традиционной культуры. Парады, гуляния, демонстрации, коллективные собрания, спортивные праздники, массовые построения и шествия и т.д., которые были так любимы практически всеми тоталитарными режимами, напоминают по форме обряд. Кроме того, советская культура выработала собственные средства насаждения новой памяти, схожие с ранними формами утверждения культурного материала: иконоборчество, свержение памятников и символов прошлой жизни, переименование улиц, площадей и других географических объектов и т.п.

М. Блок был свидетелем того, как во время войны люди возрождали повседневные практики предыдущих стадий развития общества. В определённый момент солдаты в окопах переставали верить письменному слову и охотно верили устному, даже если это были обычные слухи [Блок, 1986, с. 44].

Таким образом, архаизация и рецидив имеют двойственный характер: с одной стороны, необходимо интеллектуальное усилие, с другой – требуется бессознательное вовлечение значительной массы представителей общества в подобные практики. При этом реализуется вариант совпадения этих двух социальных сценариев, то есть все основания говорить о системном кризисе общества.

Отдельной проблемой является национальная специфика познавательных традиций, применяемых к анализу процессов культурного возрождения. Даже если наука стремится к стиранию всех посторонних, в том числе национально-этнических, факторов, препятсвующих познанию, гуманитарные исследования отличаются сложностью отделения специфики объекта от получаемых научных результатов. В частности, в англо-саксонской литературе введение термина «культурное возрождение» (cultural revival) связывается в первую очередь с проблематикой этнокультурной идентичности и национального возрождения, которая актуализировалась в эпоху глобализации и постколониализма. Под этим термином понимается набор ключевых для групповой идентификации культурных черт, утраченных в процессе модернизации, колонизации, переселения или подавления, а затем заново обретённых [Cultural Revivals, 2005].

В этом контексте можно выделить в отдельную проблематику исследования процессов культурной ревитализации на материале отечественной культуры. Ряд учёных – С.Н. Розов, В.И. Пантин, В.В. Лапкин, А.С. Ахиезер – рассматривают историю России как череду повторяющихся циклов, что утверждает переодические культурные «реставрации» в качестве неотъемлемой черты культурного самосознания Россия. А.С. Ахиезер связывает в принципе развитие российского общества и его культуры с архаическими процессами. Учёный считает, что «архаизация – результат следования субъекта культурным программам, которые исторически сложились в пластах культуры, сформировавшихся в более простых условиях и не отвечающих сегодня возрастающей сложности мира, характеру и масштабам опасностей» [Ахиезер, 2001, с. 89]. Учёный убеждён, что архаизация является регрессом, поскольку возрождаемые в результате архаизации социальные и культурные формы относятся к догосударственной стадии развития истории. Однако этот процесс характерен для классовых обществ, поскольку архаизация – реакция общества, перед которым стоят сложные вызовы современности, но которое пытается найти примитивное решение возникающих проблем.

Подобные теории вновь возвращают нас к вопросу об идентификации возрожденческих явлений. Можно ли рассуждать о культурной ревитализации в России после 1991 г. и особенно в начале XXI в., если это очередной цикл, периодически повторяющийся на всём протяжении истории? В любом случае исследователи не сходятся в оценке результатов культурной ревитилизации. Так, Н.А. Бердяев негативно воспринимал события в истории России после 1917 года, поскольку был уверен, что произошло «возрождение более древнего пласта российской культурно-исторической традиции, возрождение синкретического общизма патриархальной крестьянской цивилизации» [Цит. по: Семенов, 1997, с. 61–62]. В то же время М.М. Бахтин был уверен, что прошлое может выступать ресурсом, поскольку там «заложены огромные смысловые возможности, которые остались нераскрытыми, неосознанными и не использовались на протяжении всей исторической жизни данной культуры» [Цит. по: Иконникова, 1997, с. 74]. Нет единства в оценке этих процессов и в современной гуманитарной науке, поскольку, с одной стороны, «воскрешение и отбор положительных народных традиций, значимость которых освещена веками, играют огромную роль в укреплении самосознания народов», с другой - возрождаемые традиции «могут быть совершенно неадекватны вновь возникшим обстоятельствам или модифицирующимся потребностям людей» [Карнышев, 1997, с. 47].

3.2. Основные культурно-семантические стратегии преодоления культурного кризиса в истории культуры

Кризис может быть описан методами культурной семантики. Он отражается в культурных текстах, в них же проявляется выбранная обществом та или ная стратегия преодоления кризиса. Автор настаивает на том, что зачастую этот выбор происходит на коллективном уровне бессознательно и безотчётно.

В рамках данного подхода были выявлены три основные культурно-семантические стратегии реакции на социальный кризис: архаизация современности, осовременивание архаики, изобретённая архаика. Данные стратегии – ответ общества, который коллектив рассматривает в качестве средства преодоления вызова или способа его осмысления. В определённый момент осуществляется выбор в пользу одной или нескольких стратегий. В предельном варианте все три могут сформироваться в обществе.

Архаизация современности – процесс возрождения культурного материала, что предполагает обращение к традициям, их возрождение в новых условиях, обращение к культурным смыслам, находящихся не в актуальной памяти этноса. Следовательно, необходимо приложить определённые усилия по их возрождению, что может создавать ситуацию, когда для большинства носителей культуры они воспроизводятся как знакомая, но пустая форма. Это превращает культурную семантику в совокупность символов, которые функционирует на основе определённого ритуализированного сценария, когда ясно, в какой последовательности необходимо совершать действия, но не ясно, зачем нужно их совершать. В целом возрождение смысла невозможно и бесполезно, если он отработанный материал истории культуры. При этом воскрешаемый элемент очищается и соединяется «с творением современной мысли, которое таким образом привносится в прошлое и освящается его авторитетами» [Строгонова, 2001, с. 76].

Возможен вариант безотчётной тяги всего общества к архаичному наследию, которое воспринимается как правильное, поскольку им пользовались предки. В таком случае реставрируются культурные смыслы, которые, по какой-то причине, были вытеснены из повседневной практики, но остались в воспоминаниях как «доброе прошлое», или которые зафиксировались в бессознательных навыках культурных практик.

Таковыми являются культурно-семантические процессы, происходившие с древнеегипетской культурой периода Саисской династии. «Ее характерной чертой был возврат к древним традициям, архаическим верованиям, обычаям, архаизация титулов, языка, литературного стиля, канонов архитектуры и искусства. Период Древнего и Среднего царств представляются как “золотой век”, как политический идеал. Не случайно правители Саисской династии берутся, например, за реставрацию знаменитого Лабиринта, величайшего сооружения эпохи Среднего царства – символа единства Египта» [История Древнего Востока, 2002, с. 73].

В другой цитате речь также идёт о реакции древнеегипетской культуры на огромное влияние со стороны античной Греции, которая становится доминирующей на тот момент в регионе, что проявляется в форме возрождения архаичных элементов. Особое внимание обращают попытки минимизации греческого влияния на Египет. Но процесс необратим, и в итоге архаический «всплеск» заканчивается закатом древнеегипетской культуры. Вот как это представлено в описании историка: «Египетские жрецы пытаются отгородить египтян, в первую очередь самих себя, от иноземцев при помощи множества религиозных и бытовых запретов. …Стремление искусственно возродить давно забытую старину, своеобразная архаизация чувствуются в памятниках письменности и литературы, в произведениях изобразительного искусства и предметах религиозного культа. Искусственно сохраняется и даже усложняется громоздкая система иероглифической письменности, несмотря на широкое распространение алфавитных знаков и проявление упрощённой скорописи, так называемой демотики, удобной для быстрой записи деловых документов. В религиозных текстах встречаются цитаты из текстов пирамид Древнего Царства, которые тщательно копируются и переписываются. На стенах гробниц тщательно воспроизводятся изображения, сохранившиеся в гробницах Древнего Царства. …Наряду с этим возрождается древняя магия, развитие которой шло параллельно с появлением новых культов смешанных богов, одновременно олицетворяющих различные явления природы (синкретизм и пантеизм). …В литературных произведениях воскрешается стиль фразеологии египетской литературы классического времени расцвета в эпоху Среднего Царства. В изобразительном искусстве появляется стремление рабски подражать, иногда почти копировать художественные произведения времени Древнего Царства. Всё это приводит к резкому разрыву между искусственно воскрешаемой древней культурой и теми формами культурного творчества, которые ещё свидетельствовали о жизнеспособности египетского народа. Так, демотическая письменность отрывается от архаизующей религиозной и официальной иероглифики, народный язык – от омертвевшего “литературного языка” классической древности, народные формы религии – от сложных и не понятных народу богословских построений жречества, свежее реалистическое искусство – от однообразного повторения художественных произведений глубокой старины. Но все последние попытки сохранить самостоятельность и независимость Египетского государства и египетской культуры оказались тщетными. Египетское государство рухнуло под ударами могущественных персидских завоевателей» [Авдиев, 1970, с. 455–456]. Пример наглядно демонстрирует, как осуществляется попытка масштабного возрождения архаики сразу по всем уровням культуры, что означает использование сразу нескольких языков культуры: письменность, искусство, религия, повседневный дискурс и т.д. Можно констатировать, что это была агония умирающей великой цивилизации, миссию по спасению которой взяла на себя жреческая элита. Но это привело к разрыву между закономерным ходом социокультурного развития и искусственной реставрацией традиции.

Традиция (и это обосновывает обращение к ней в периоды кризисов) обеспечивает ощущение «комфортности», создаёт впечатление неизменности, вечности существующего порядка. Так было и в Римской империи в период её заката. Причём желание реставрации старины затронуло даже философию, которая в этом отношении, казалось бы, должна была проявить наибольшую чуткость. Однако философия, являясь продуктом общественного развития, отражает его особенности и также может находиться под воздействием этого же кризиса. «Последние четверти века античной философии, в течение которых зарождался, расцветал и вырождался неоплатонизм, ознаменовались философской реставрацией старинной мифологии, когда философы понимали под древними богами те или иные философские категории и строили на мифах целую систему философии или, точнее сказать, своеобразную систему логических категорий. При этом возрождение древней мифологии в общественно-политической и чисто жизненной практике неизбежно терпело крах, как это произошло в IV в., с императором Юлианом, погибшим из-за своих стремлений воплотить в жизнь государства языческую религию и мифологию» [Античная литература, 1973, с. 27].

Пример с Юлианом в очередной раз доказывает, что культурный поворот вспять не осуществляется по воле отдельного человека и даже группы людей. Для полномасштабной и устойчивой архаизации должен быть запрос со стороны значительной части общества, которая в обращении к глубоким традициям обретает успокоение и средство преодоления кризиса, даже если кризис разрешается только в их сознании.

Однако можно пойти и в обратном направлении. Если мы находим в истории конкретной культуры элементы, которые были привнесены из предыдущей, забытой эпохи, то это своего рода сигнал о кризисе в обществе. Это реакция на кризис, способ его решения, который, и это мы можем предположить с большой долей уверенности, закончится провалом. По сути, это дорога в никуда, дорога в прошлое.

Рассмотрим ещё пример из истории средневековой культуры XIII в. В книге «Первобытная культура» Э.Тайлор описывает следующий эпизод этого периода: «Мы можем проследить пережитки колдовства, возникшего во времена дикости, в варварском и древнем цивилизованном мире. Оно существовало в Европе до Х в., но не очень заметно. Между прочим, законы Ротгара и Карла Великого направлены как раз против тех людей, которые готовы были предавать смерти мужчин и женщин по обвинению в колдовстве. В XI в. церковное влияние противодействовало суеверным представлениям о колдовстве. Но затем наступил период реакции. Сочинявшиеся в монастырях легенды и беззастенчивая торговля мнимыми чудесами поощряли пагубное легковерие по отношению ко всему сверхъестественному. В XIII в., когда дух религиозного преследования в своём мрачном и жестоком безумии стал овладевать всей Европой, учение о колдовстве ожило во всей своей варварской силе. Что в этом повинна главным образом римская церковь, убедительно доказывают буллы Григория IX и Иннокентия VIII и история святой инквизиции» [Тайлор, 1989, с. 108].

Учёный-эволюционист практически не раскрывает истинную причину этих возвратов. Э.Тайлор считает, что описываемые им события хорошо интерпретируются его теорией пережитков. Если мы хотим понять причины таких «ренессансов», то должны обратиться к культурно-исторической ситуации XIII и XV вв. Английский антрополог пытается возложить всю ответственность на иерархов католической церкви. Однако повсеместность преследования ведьм говорит, скорее, о масштабном возрождении этого «пережитка», он не мог быть просто результатом хитрой политики отдельных лиц, это были симптомы социокультурного кризиса, и Европа реагировала на него таким способом.

В исторической литературе определены составляющие социокультурных изменений, которые привели в XIII в. к архаической ревитализации: демографический рост (численность христиан выросла примерно с 27 млн чел. в 700 г. до 42 млн. чел. к 1000 г. и до 73 млн. чел. в 1300 г.); экономический рост деревни (освоение новых земель – «агрикультурная революция» по Дюби) и города (новый тип города, отличного от античного); политический подъём с коммунальным движением и генезисом современного государства; новая волна христианизации (обращение в веру новых народов, григорианская реформа, крестовые походы, создание нищенствующих орденов); расцвет искусства (сначала романского, а затем готического); интеллектуальный расцвет (появление городских школ, создание светских университетов, возникновение схоластики) и др. Совокупность этих факторов приводит к небывалым сдвигам в системе ценностей культуры.

Ж. Ле Гофф обнаруживает коренные преобразования в средневековой культуре этого периода, анализируя поэму немецкого писателя Вернера Садовника «Крестьянин Гельмбрехт», где описывается поколенческий конфликт XIII в.: «Столкновение между отцом и сыном является конфликтом между двумя поколениями, двумя временными периодами. Поэтому есть все основания полагать, что различие в возрасте совпадает с некоторыми изменениями, даже с кризисом поведенческих и ментальных структур общества, в частности крестьянского сословия» [Ле Гофф, 2001, с. 397].

Н.Д. Субботина в монографии, посвящённой исследованию суггестии и контрсуггестии, раскрывая взаимосвязь суггестии и магии, отмечает: «Научный интерес к магии объясняется ещё и тем, что она не исчезла полностью вместе с первобытным обществом и сохраняется в некоторых своих проявлениях, а время от времени можно наблюдать малообъяснимые вспышки увлечения этим явлением» [Субботина, 2006, с. 35]. На наш взгляд, объяснение находится как раз в логике описываемых нами культурно-семантических стратегий. Здесь тоже можно прибегнуть к помощи истории культуры.

В поздний период истории Византии, накануне её завоевания турками, историки характеризуют общее состояние общества как кризис, охвативший гибнущую культуру. «Общественные неурядицы порождали мысли о приближении конца мира. Даже в среде образованных людей были распространены гадания, предсказания, а иногда и магия. Византийские авторы не раз обращались к известным пророчествам Сивиллы, якобы правильно определившей число византийских императоров и патриархов и тем самым будто бы предсказавшей время гибели империи. Были специальные гадательные книги (библиа хрисматогика), предсказывавшие будущее. Часто плохое самочувствие или неудачное течение дел объяснялось воздействием колдовских сил. Император Фёдор II Ласкарис считал свою эпилепсию результатом колдовства. Людей, применявших различные формы чародейства, побаивались, не желая испытать на себе силу их воздействия. Порой колдунов преследовали с тем, чтобы узнать цель их тайных действий против какой-либо персоны. Однажды заподозренную в чародействе старуху для того, чтобы выведать цель её колдовских действий, обнажённой посадили в мешок с кошками, причём кошек через ткань кололи шиповником, чтобы они вонзались когтями в тело старухи. Часты были случаи применения магии и в кругах духовенства, хотя это и преследовалось церковью» [Георгиева, 2005, с. 310].

Возвращение к архаике может принимать конкретно-наглядные формы, как это было в случае с возрождением Великой китайской стены в XV в. Восстановление стены как защитного военного сооружения от маньчжуров играло меньшую роль, нежели обращение к смыслам символа многотысячелетнего Китая, воплощающего его непоколебимость. Императорам династии Мин, скорее всего, нужна была не стена как защита от врагов, а смысл, который она воплощала в себе и в идеологическом плане работала на поддержание статуса династии.

Совершенно другим процессом выступает осовременивание архаики, которое также определяется как возрожденческий процесс явлений культуры, но он носит принципиально иной характер. Этот процесс является объективно положительным, поскольку способствует вписыванию старых форм бытования смысла в новый современный контекст, что способствует выходу культуры на качественно новый виток общественного развития. «“Диалог” старых и новых компонентов порождает новые смыслы, которых прежде не знали» [Гусев, Тульчинский, 1985, с. 81]. Это позволяет сохранить культурную преемственность, поддерживает идентичность общества на разных её уровнях (культурная, этническая, национальная, групповая, региональная и пр.), с одной стороны, но при этом позволяет вести эффективный внутри- и межкультурный диалог с другой. Таковыми являются, например, современные культуры Японии, Китая, Кореи, Великобритании.

Осовременивание архаики возможно, если общество готово воспринимать традицию творчески. Культура должна быть готова дать санкцию членам общества на адаптацию архаического наследия к современным условиям, которое в свою очередь должно оказаться достаточно пластичным. Сохраняя базовый символизм, необходимый для поддержания идентичности, члены культурного коллектива трансформируют культурный материал, чтобы он стал актуальным для осмысления современных проблем, творческой самоактуализации личности, пригодным для его трансляции технологичными медиа.

Приведём пример из истории древнегреческой литературы, который является, на наш взгляд, очень показательным. Речь идёт об очередном этапе развития лирики, которая зарождается в недрах мифоритуальных практик и связана с эпосом. «Расширяясь всё больше и больше, лирика этого периода начинает осваивать даже старинные мифы, но уже по-новому, лирически. Отсюда – как бы возвращение к эпосу, но возвращение это происходит, конечно, уже на новой ступени. Таковы Стесихор, действовавший в Сицилии, Арион – в Коринфе, а также вся дорийская песенная лирика, по которой можно проследить переход от религиозных гимнов к светским мотивам» [Античная литература, 1973, с. 70]. Лирика – это новая форма культурной рефлексии, новая литературная форма размышлять о внутреннем и внешнем мирах человека. Миф и эпос – это культурный материал, с которым писатели обращаются творчески, конструируя его так, чтобы он становился понятным современникам.

Ещё более красноречивым примером является зарождение конфуцианства. Конфуцианство – это очередная реакция на очередной кризис в китайском государстве. Конфуций видел выход из кризиса в необходимости возвращения к культурным традициям, завещанным предшественниками: почитание культа предков и заветов, которые были выработаны предыдущими поколениями. Тем не менее, конфуцианство несёт в себе оздоровительную для культуры и общества новизну.

Другим примером, связанным с религией как языком культуры, является становление христианства. Его оформление воспринималось современниками как появление новой секты в иудаизме. Однако, как станет позже ясно, это далеко от истины, поскольку, воспользовавшись понятной теологической системой старой религии, христианство выразило новые смыслы, дало ответ на злободневные вопросы того времени и предложило человеку и его культуре новую систему ценностей. В старой форме было выражено новое содержание.

Осовременивание архаики является альтернативным путём преодоления кризиса, однако, более продуктивным, способствующим эффективному разрешению проблем. Данный процесс придаёт новый импульс развитию культуры. Таковой была реставрация императорской власти в Японии и весь её культурный фон после революции Мейдзи, когда в старой терминологии были выражены новые устремления общества.

Самый известный пример осовременивания архаики – эпоха Возрождения. Э. Панофский показал различие в обращении с античным материалом средневековыми деятелями искусства и их потомками, жившими уже в эпоху Ренессанса. Первые использовали античные сюжеты и темы, которые изображались в контексте христианской мифологии. Для деятелей Ренессанса культурный материал Античности – форма и средства осмысления актуальных проблем, то, что учёный обозначил как «воссоединение античных тем и античных мотивов». Далее он продолжает: «Это воссоединение не было простым возвратом к античному прошлому. Прошедшие века изменили образ мыслей людей, которые уже не могли вновь обратиться в язычников; они изменили также их вкусы и средства, так что их искусство уже не могло просто повторять искусство древних римлян и греков. Они устремились к новой форме выражения, стилистически и иконографически не похожей ни на античную, ни на средневековую, но равно соотнесённую с ними обеими и им обеим обязанную» [Панофский, 1999, с. 68–69].

Принципиально отличным от двух рассмотренных возрожденческих процессов является изобретённая архаика, которая выступает процессом архаического ренессанса на основе конструирования или фальсификации культурно-исторического прошлого. Это стратегия реагирования на кризис, использующая технологию «удревления культурных корней и культурных достижений своего народа» [Строгонова, 2001, с. 84].

Е.А. Строгонова называет «изобретаемой архаикой» процесс, который заключается в осознанном воскрешении утраченных или даже забытых элементов культуры, а затем дополнительной интерпретации, переструктурирования элементов так, что эти элементы «приобретают уже новое качество, однако представляются традиционными» [Там же]. Реализация данного процесса возможна благодаря многоуровневой структуре смысла, что позволяет пересматривать исторические события, приписывая им несуществующие коннотации. Р. Генон считает, что в таких случаях даже прибегают к фальсификации: «Не найдя никакой подлинной традиции, на которую можно было бы опереться, доходят до того, что придумывают псевдотрадиции, которые никогда не существовали…» [Guénon, 1964, p. 33]. Вера в псевдоисторическую концепцию возможна только на основе разжигания наиболее низменных национальных чувств и эмоциональной апелляции к патриотизму. Данный процесс носит негативный характер, поскольку компрометирует и обесценивает культурное наследие. Изобретённая архаика не решает проблемы. Наоборот, она используется как препятствие для каких-либо изменений, поскольку выступает средством в руках тех, кто хочет убедить большую часть общества, что оно ни в каких измненениях не нуждается.

Изобретённая архаика возможна потому, что обращение к истории, устным преданиям, мифологии и фольклору, архаике в целом является мощным ресурсом утверждения собственного культурного «Я». Культурный кризис – это мощный катализатор, провоцирующий вопросы об этнической, национальной и культурной идентичности. Примером изобретённой архаики может служить труд, написанный на латинском языке готом (или аланом) Иорданом в середине VI в. «О происхождении и деянии гетов», где автор, «желая возвысить своих соплеменников», приписал германцам готам историю более древнего народа Придунавья – гетов [Немировский, 2000, с. 345].

В произведении «Сказание о князьях Владимирских» (XVI в.) автор пытается установить генеалогические связи московских князей с основателем Римской империи Августом. В нём обосновывается теория о происхождении Рюрика из рода Прусов, основанного братом Августа Прусом, посланным римским императором на Вислу. «Опираясь на “Сказание о князьях Владимирских” как на исторический документ, Иван IV объявил себя царём и торжественно венчался на царство шапкой Мономаха в Успенском соборе в 1547 г. Грозный в дипломатических переговорах не раз ссылается на то, что он ведёт свой род от Августа-кесаря» [Кусков, 1977, с. 162].

Важно отметить, что речь идёт не о фальсификации исторических документов, но о формировании в обществе устойчивой веры в правдивости ложно интерпретируемых событий. Иногда эти убеждения входят в прямое противоречие с логикой и здравым смыслом. Но зачастую сами авторы этих измышлений верят в придуманные ими теории.

Анализ историко-культурных источников показывает, что в культурах зачастую сосуществуют предпосылки сразу всех стратегий. Они оформляются и формируются параллельно до тех пор, пока одна из них ни побеждает, или общество ни проявит признаки тяготения к одной из них. Культурное сообщество само решает, какую стратегию ей выбрать, хотя это может происходить на бессознательном уровне.

История культуры показывает, что индустриальные общества тоже могут быть подвержены негативным процессам архаизации. Последний такой всплеск приходится на начало XX века в форме неомифологизма. Однако этот эпизод истории европейской цивилизации требует более тщательного анализа. Есть основания связать это с процессом модернизации, который может оканчиваться удачей или провалом, что и обусловливает либо прорыв общества к осовремениванию, либо возвращение к архаике.

В настояще время можно быть уверенным в одном факте: культура нуждается в семиотических системах, легко узнаваемых всеми членами общества. Другой вопрос, каково будет содержание этих категорий. Увлечение «возрожденчеством» может привести к реставрации глубокой архаики. Очевидна актуальность проведения исследований такого характера на материале современной российской культуры.

Таким образом, воскрешение архаичных культурных смыслов осуществляется по двум моделям – восстановление формы (символы, темы, образы, знаки, действие, модели поведения, нормы) и восстановление содержания (ценности, автоматизмы сознания, стереотипы мышления). Реставрация смысловой формы может свидетельствовать о возрождении содержания (архаизация современности), переосмысливаться в соответствии с новыми ценностями (осовременивание архаики) или подвергаться фальсификации (изобретённая архаика). Рассмотрим последовательно каждый случай на материале современной российской культуры.

3.3. Процессы архаизации современности в культуре России XX – начала XXI века

Процессы архаизации в тоталитарной советской культуре. Возрожденческие процессы негативного характера, которые обнаруживаются в культуре современной России, связываются с переломным моментом 80-90-х гг. XX в. Однако сегодняшние тенденции являются второй волной архаизации (в нашем случае мифологизации). Первая стадия относится к 1917 году, когда был запущен долгосрочный процесс архаизации и когда впервые обнаруживаются полномасштабные процессы архаического поворота во всех сферах советского общества. Сейчас уже не вызывает сомнения, что события этого периода явились реакцией на капиталистические преобразования конца XIX и начала XX в., что предполагало разрушение старого уклада жизни, традиционной аграрной культуры России. Е. Добренко последовательно и упорно отстаивает эту идею: «“Реальный социализм в отдельно взятых странах” есть реакция первобытно-общинных, патриархальных и феодальных форм сознания на индивидуализацию и персонализм» [Добренко, 2000б, с. 38]; «Демократизация в XX в. выявила экономическую, политическую и культурную несостоятельность многих наций перед лицом неизбежной модернизации, что привело к утверждению национальных мобилизационных проектов, опирающихся на популизм и архетипы массового сознания» [Добренко, 2010, с. 64].

Источник процесса архаизации обнаруживается в культуре периода становления советского тоталитарного общества. Детальный анализ проведён группой учёных с целью выявления мифологизации мышления советского человека в период становления тоталитаризма. Изложенные в сборнике «Соцреалистический канон» результаты исследования являются солидной эмпирической базой, позволяющей реконструировать постепенно нарастающий процесс архаизации советской культуры. Наглядно это проявилось в искусстве. Если воспринимать искусство, как «лабораторию» по созданию знаковых систем культуры и как «полигон» по их апробации, то именно в искусстве нагляднее всего проявился процесс архаизации в форме мифологизации. Х. Гюнтер утверждает: «Мифологизация определяет не только стилистический уровень, но всю макроструктуру соцреалистического текста» [Гюнтер, 2000б, с. 47]. Это, безусловно, поворот социального и культурного развития вспять.

Конкретной формой архаизации явилась мифологизация общественного и индивидуального сознания советского человека. В этом есть определённая закономерность и даже логичность. Нам показалась интересной характеристика Лидией Гинзбург своей эпохи как времени «развязывания инстинктов» и «необходимости в “мудром общественном устройстве”, которое могло бы хотя бы частично их социализировать» [Цит. по: Зорин, 2010, с. 46]. Она, как очевидец того времени, описала и зафиксировала противоречия общественного устройства и развития культуры. Если продолжить эту мысль, то может получиться следующая логическая цепочка. При культурном движении вспять происходит дерационализация, что как раз и развязывает инстинкты. Соответствующие формы «инстинктивной» социализации заимствуются из прошлого. Скорее всего, речь в данном случае идёт о бессознательных автоматизмах и навыках, хорошо усвоенных стереотипах и незабытых моделях социального поведения на уровне обыденного сознания.

Доказательством объективного протекания возрожденческих процессов раннесоветского времени является их обнаруживаемость этнографическими методами [Козлова, 1994]. Данные этнографов, проводивших исследование в 20-х гг. XX в., показывают возможность причудливого и даже карикатурного переплетения «“старого” и “нового” в быту, мировоззрении и образе жизни селян» [Алымов, 2010, с. 110]. Вот как учёные характеризуют жителя белозерской глубинки Дмитрия Соловьёва, отмечая, что в нём сосуществовало как бы два индивида: «Один – покорный заветам предков, внук колдунов и сам колдун. Второй – комсомолец, легко жертвующий тайной колдовства… ученик сельскохозяйственной школы. И не один Соловьев, но и вся деревенская молодёжь проходит такой же путь от старого к новому» [Цит. по: Алымов, 2010, с. 110]. Поскольку на тот момент крестьяне составляют большинство населения России, то такое эклектичное сознание является характерным для большей части населения страны.

Н.Н. Козлова показала, что при всех тенденциях внедрения проиндустриального мышления сверху человек оставался крестьянином по сути. Главное следствие – несформированное рациональное мышление [Козлова, 1994, с. 118–119]. Для истории и современной России расщеплённое сознание является важным фактором развития, которое продолжает сказываться на развитии культуры до сих пор.

В начале 90-х гг. XX в. В.Г. Бабаков, ссылаясь на современных западных и отечественных социологов, говорил о сохранении и важной роли уклада доиндустриального типа в советском обществе при кажущемся преобладании индустриального сектора экономики [Бабаков, 1993, с. 141]. Учёный указывает на опасность застревания в состоянии транзитивности («субкультура транзитивности») – консервировании состояния перехода от традиционного общества к индустриальному, так как это ведёт к маргинализации ряда социальных групп. «Индикатором маргинальности является наличие теневого поведения, которое не вписывается в традиционные представления о стандартном поведении этнофоров того или иного народа. Обычаи и этнические традиции для маргиналов уже не выступают регулятором их поведения. При этом разрушаются традиционные этнические ценности, внедряются новые поведенческие коды, не свойственные как этнической этике традиционных народов, так и позитивным ценностям современной цивилизации» [Там же, с. 124]. В.Г. Бабаков показывает, что в условиях быстрых изменений общество не успевает приспособиться. Это приводит к тому, что «появляется желание совершить “магический” поворот времени вспять к традиционным этническим ценностям» [Там же, с. 131]. Уязвимым местом в рассуждениях учёного является попытка связать повороты вспять только с проблемами молодёжных субкультур.

Неомифологизм, как существенная черта развития культуры XX в., развивался по двум противоположным направлениям: модерн и тоталитаризм. Модерн, по моему мнению, можно рассматривать как стратегию осовременивания, тоталитаризм – архаизации. Не случайно соцреализм и официальная культура фашисткой Германии враждебно относились к модерну.

Исследователи вскрыли тесную связь между тоталитарными режимами и фольклоризацией: «В тоталитарных обществах происходит фольклоризация всей культуры путём “возрождения” народных традиций. С одной стороны, оживляются народные песни и танцы, с другой, мотивы и приёмы фольклора рекомендуются как образец для профессионального искусства. В то время как в Германии фольклор должен был выразить вечную суть немецкого народа, в советской России привилась сталинская формула культуры “национальная по форме и социалистической по содержанию”» [Гюнтер, 2000в, c. 385]. Это приводит к становлению фольклорного сознания с ослабленными чертами рационального мышления. Фольклорностью проникнуты многие тексты того времени, в том числе работы Сталина: «Было здесь что-то, глубоко созвучное самой конспиративно-магической эстетике режима, опознающей себя в реликтовых формах фольклора» [Вайскопф, 2000, с. 706].

Х. Гюнтер прямо говорит: «Литература советской эпохи отличается ярко выраженной мифологичностью и со временем всё более превращается в “официальный резервуар государственных мифов” . При этом мифологизации подлежит не только литература и другие виды искусства, но и вся советская культура, включая и господствующую идеологию» [Гюнтер, 2000a, с. 743]. И. Смирнов обнаруживает в советской художественной литературе характеристики мифологического анимизма, очеловечивающие неживую природу и компенсирующие дегуманизацию тоталитарного мышления [Смирнов, 2000, с. 17]. Х. Гюнтер считает, что соцреализм опирался на антропоморфный образец мифа [Гюнтер, 2000б, с. 47].

Использование символов традиционной культуры, ориентация на прошлое, отсутствие изменений, вера в извечность завещанных предками традиций – наиболее распространённые средства архаизации. В исследованиях подчёркивается, что реализм в советском искусстве является условным названием, поскольку это особая мифология, облечённая в реалистическую форму [Гюнтер, 2000г, с. 10]. Любая тоталитарная культура не может укрепиться в массах, если не оперирует символами традиционной ментальности и традиционной мифологии. «Становление советской мифологии можно описать как процесс актуализации определённых архетипов» [Гюнтер, 2000a, с. 743].

К. Леви-Стросс показал, что мифы традиционной культуры являются коллективными, понятными для всех членов общности и не требуют объяснения или дополнительной артикуляции [Lévi-Strauss, 2002, с. 223–226]. По этой причине большая часть общества может быть не чувствительна к ревитализации архаичных культурных смыслов. «Соцреализм, будучи языком власти и массы, не создаёт своих художественных кодов, но использует уже наработанные культурой, внутренне их перестраивая» [Добренко, 2000б, с. 32]. Традиционные социокультурные коды просты, суггестивны, эффективно действенны, содержательно примитивны, психически автоматизированы и ближе всего расположены к бессознательному опыту масс. «Ценностная модель соцреализма восходит к эстетике массовой культуры, далее к лубку и ещё глубже – к народным представлениям о счастье, в мир сказки, наконец, в мир детства и варварства, в догуманистический инфантилизм человечества» [Добренко, 2000б, с. 39].

Литература соцреализма характеризуется возвращением на более раннюю ступень своего развития, в эпоху притчи. Это позволило, например, использовать архаичные формы при характеристике героя-руководителя. Хвалебные эпитеты напрямую отсылают к древнерусской литературе, где они обнаруживаются при изображении князей и царей.

Те же закономерности исследователи обнаружили в отношении советской массовой песни, которая построена не только на основе идеологических лозунгов, но «рождается из глубинных пластов общественной психики», а её подъём «объясняется глубинным сдвигом в психико-мифологической атмосфере советского общества, одним из видов выражения возникающего архетипа матери» [Гюнтер, 2000a, с. 772–774].

Ориентация на прошлое, которая может показаться парадоксом для советской культуры, имеет свою логику. Она позволяет актуализировать коллективную память народа и эксплуатировать заложенные в подсознании культурные коды и языки. Таким образом, тоталитарное настоящее одновременно пряталось и говорило на хорошо знакомом языке предков, открывая широкие возможности для идеологических манипуляций. «Воспевая возвращение страны к состоянию райской изначальности, фольклор маркирует начало (ре)конструкции мифологического времени, в котором Советский Союз идёт назад, к архаическому, буколическому, анти-городскому и анти-модернистскому социальному строю, где люди живут в просматриваемых коллективах. Таким образом, вместе с оживлённым фольклором в советскую действительность вписывается символистический порядок, превращается в рай» [Юстус, 2000, с. 78].

Критика модерна, борьба с авангардным искусством и победа «классицизма», характерные также для тоталитарного режима Германии, обозначают установление «вечного порядка». «Стремление к монументальному классическому порядку наблюдается не только в архитектуре, но и – особенно с середины 30-х годов – во всех сферах жизни» [Гюнтер, 2000г, с. 12]. Показательным событием, реабилитирующим архаику, особенно в сочетании с категорией «народность», является защита фольклора как наиболее близкого соцреализму в историческом и идеологическом смысле жанра. Во многом реабилитация фольклора происходила при поддержке и авторитете М. Горького, который говорил о наличии генетической связи между мифологией (спонтанное творчество масс, обязательно трудящихся) и соцреализмом.

Другим показательным примером является возрождение жанра исторического романа. «Соцреализм имплицирует не “прыжок в будущее”, а непрерывность и вечные ценности» [Там же, с. 46]. Однако использование прошлого в советской тоталитарной культуре имеет особенности, поскольку оно не воспринимается как идеал с необходимостью повторения в настоящем, а, скорее, используется для обоснования настоящего. Тем не менее, отсутствие живой связи с прошлым порождает «ахроническую модель времени с кругообразной структурой» [Гюнтер, 2000б, с. 46], что считается воскрешением мифологических представлений о времени. Во многом эта модель воспроизводит православную структуру календаря и заменяет его в условиях воинствующего атеизма новыми советскими «святыми». Это вращение по кругу не открывает перспектив, не движется вперёд, не способствует позитивному накоплению традиций.

Исследователи, пытаясь обосновать такое понимание прошлого, указывают, что «советская культура 1930-х годов понимает себя как культура после апокалипсиса. Фольклор представляет тот историко-эстетический контекст, в котором соцреализм рассматривается как восстановленное первобытное состояние изначальной литературы народа… в котором эпос и историография ещё не были разъединены» [Юстус, 2000, с. 78]. Следовательно, исчезает граница между документом и вымыслом, между мифом и реальностью. Эта схема переносится на современность 1930-х гг., где советский мифологический текст выдаётся за отражение советской действительности.

Косвенным подтверждением особого отношения к прошлому является установившийся со второй половины 1930-х гг. «патриотический взгляд на русскую историю, подчёркивающий роль великого русского народа и его властителей» [Гюнтер, 2000в, c. 377]. Такой взгляд может быть охарактеризован термином «этнопретеризм». «Этнопретеризм – ориентация на этническое прошлое. Положительная оценка здесь даётся прошлому, подчёркивается важность чистоты национальной культуры, проявляется нетерпимость ко всему новому, т.е. чужому. По сути, национальная культура отождествляется с произвольно взятым статичным отрезком её истории, который в ходе развития культуры неизбежно удаляется в прошлое, – а потому заимствование чужой духовной культуры вместе с чужой материальной культурой становится неизбежным. Такая ориентация способствует маргинализации национальной культуры и, в конце концов, её угасанию» [Хейнапуу О., Хейнапуу А.].

Такую же роль могут выполнять недавние события, подвергшиеся сакрализации и обретшие собственную мифологию. «Возникшая в результате мифологии войны послужила настолько фундаментальным механизмом легитимации советского строя, что пережила его и в некоторых своих фрагментах длится до сих пор. Только её “расколдовывание” сделает войну событием, относящимся к историческому, а не “вечному” времени» [Рыклин, 2000б, с. 815].

Важно отметить, что само отношение к прошлому является «творческим». Прошлое воспринималось ретроспективно, что предполагало знание о последствиях, которые те или иные исторические события имели. Данное позволяет приписывать поступкам исторических персонажей идеологическую телеологию, усматривать тот смысл, который был необходим. «Это “чтение назад” порождает эффект мёртвого прошлого. Можно сказать, что в этих повествованиях прошлого вообще нет – есть только история» [Добренко, 2000a, с. 643]. Таким образом, возможно представить всю историю человечества как постепенное и неуклонное движение к социалистической революции и установлению коммунизма.

В свою очередь сакральное требует охраны от злобных сил, покушающихся на него. Поскольку доступ к сакральному имели все советские граждане, то и все находились под подозрением. Это спровоцировало рождение веры в определённые формы оборотничества. Врагом может оказаться кто угодно, в него могут превратиться (обернуться) даже самые близкие люди.

В научной литературе существует значительное количество рассуждений относительно атеизма в советском государстве как новой религии. Х. Гюнтер утверждает: «Сакрализация означает, что тоталитарные государства включают в репертуар пропаганды религиозные символы и до известной степени представляют новую религию» [Гюнтер, 2010, с. 15]. Доказательством этому является календарь праздников, который по аналогии с круговым календарём православия воспроизводит определённые циклы. Неизжитая или вновь сформированная «религиозность» проецируется на идеологически важные личности прошлого и настоящего. Следовательно, религиозные чувства вовсе не изживаются, а переоформляются и эксплуатируются в новых контекстах, для достижения определённых целей.

Сакрализация выступает эффективным средством подмены религии христианской религией атеистической: «В любом случае профанизация настоящего и сакрализация будущего является единственной возможностью сохранить оптимизм в отсутствии Бога и загробной жизни» [Постоутенко, 2000, с. 481]. Исторический оптимизм, становление которого обусловлено сменой веры в лучшую загробную жизнь на веру в светлое будущее, «нуждается во внеисторических гарантиях, вручаемых не Богу, которого нет, но его антропологической противоположности – Авторитету» [Там же, с. 482]. Таким авторитетом становится вождь. Сакрализации подвергались также отдельные стороны культуры, например, пространство, что обусловило, по мнению К. Кларк, центральное положение архитектуры в соцреализме [Кларк, 2000б, с. 120].

Любая мифология основывается на особой форме внерациональной логики и образном мышлении. Здесь прослеживается сходство между средствами мифологического и поэтического мышления (мифопоэтическое мышление), поскольку в обоих случаях обнаруживаются ведущие средства – метонимия и метафора. И. Смирнов указывает, что синекдоха, частный случай метонимии, обозначающий замещение целого частью, становится ведущим способом мышления в соцреализме [Смирнов, 2000, с. 19].

В какой-то степени возрождается способ семиотического обозначения через изъятие, присущий архаическому типу мышления (К. Леви-Стросс). Лишая мифологических персонажей частей тела, мышление запускает механизмы означивания и наделения смыслами социально важных культурных объектов. «Прямохождение советского человека неполноценно (герой соцреалистических текстов нередко хромает, подобно Воропаеву из “Счастья”) или вовсе невозможно (Алексей Мересьев, раненный в обе ноги, пробирается в “Повести о настоящем человеке” по тылам противника к свои ползком)» [Смирнов, 2000, с. 19].

В значительной мере логика мифа выстраивается по схеме и законам метафорического переноса. Это определяет, в свою очередь, широкое применение средств искусства и его категорий. Х. Гюнтер говорит об увеличении значения эстетического как признаке «существенных изменений в структуре политических и общественных функций». Учёный уверен, что эстетизация публичной жизни в тоталитарных государствах приводит к утрате разумом центральной роли (эту мысль он повторяет вслед за Тйец Удо).

Х. Гюнтер также использует объяснительную схему Я. Мукаржовского, который раскрыл особенности функционирования эстетической функции: «Благодаря эстетической функции предмет освобождается от привычных взаимосвязей и делается объектом целостного восприятия. Не будучи ограниченной лишь сферой искусства, эстетическая функция пронизывает все сферы жизни (политика, повседневность, телесность, потребление, мода) и из-за своей “прозрачности” способна временно замещать или компенсировать иные функции (практические, теоретические, религиозные и т.д.) тогда, когда их доминирование ослабевает» [Гюнтер, 2010, с. 13–14]. Учёный именно этим объясняет факт присвоения эстетической функции государством в тоталитарных обществах. Эстетизация ориентируется на визуализацию образа. Она позволяет обращаться к образно-символическому мышлению, минуя рациональное. В таком случае культурный смысл презентируется не в логических категориях, а в эмоционально насыщенных символах.

Х. Гюнтер выделяет следующие формы становления культа красоты в тоталитарных обществах: театрализация, сакрализация, мифологизация, производство визуальной сверхреальности. По сути, это те самые характеристики, которые можно выделить в качестве основных для сознания, ориентированного на архаизацию. Так, мифологизация позволяет реактуализировать архетипические формы осмысления реальности, что определяет использование бинарных оппозиций в качестве ведущей логики мышления советского человека.

Коллективизм мышления ведёт к ослаблению индивидуальной и коллективной рефлексии, что в очередной позволяет утвердить примат рода над индивидом. По этой причине советское тоталитарное мышление инфантильно. «Как и мир детства, соцреалистическая культура семейна. В процессе десоциализации происходит обратная замена социальных связей связями семейными. Оба мира опираются на патриархальное сознание, которое строится на надличных категориях семейственности: “Родина-мать”, “Отец народов”, “республики-сёстры”, “народы-братья”, “старший брат” и т.д.» [Добренко, 2000б, с. 35]. Подавляя индивидуальное, тоталитарное мышление апеллирует к коллективному. При этом происходит деградация способностей к рефлексии. Характер мышления в таких случаях может быть описан в терминах «умственные установки», «привычки сознания» [Там же, с. 31]. Терапевтический эффект архаизации, прежде всего, нацелен на отключение рефлексии как высшей формы деятельности, требующей немалых усилий со стороны личности и общества, и включение энергоёмкого бессознательного мышления. «Тоталитарные культуры рождаются как реакция доперсоналистических архетипов сознания, первобытно-коммунистических его форм на постоянный процесс развития и усиления личностного начала... Любая форма тоталитарной культуры рождается как феномен коммунальности-коллективности в классовом и национальном изводе» [Там же, с. 32].

М. Рыклин показал, как действует механизм включения бессознательной символики через анализ метродискурса (совокупности текстов о строительстве метро). Перековка человека происходит на основе обращения к бессознательным слоям коллективной памяти, откуда извлекаются древние предрассудки. Они становятся средством освоения бурно меняющейся реальности. «На свой лад метродискурс магичен, он некритически заимствует из бессознательного перевоспитуемой, прежде всего, крестьянской массы ряд стереотипов. Отсюда понятна двусмысленность его отношения к технике, которая воспевается как универсальное спасительное средство и одновременно преодолевается, становясь жертвой непредсказуемой импровизации» [Рыклин, 2000a, с. 715].

Рождаемое процессом модернизации чувство экзистенциального одиночества – «экзистенциальный вакуум» (В. Франкл) – ориентирует социум на порождение культурных форм, которые способствовали бы их возвращению к коллективному общему.

Процесс растворения индивида в коллективе отразился в литературе. У. Юстус считает, что, реанимируя фольклор, принципы коллективного творчества, М. Горький как главный идеолог социального реализма легитимировал ликвидацию индивидуального творчества, что позволило в дальнейшем власти вмешиваться в процесс написания литературного произведения [Юстус, 2000, с. 73]. Показательным является воскрешение эпоса в качестве ведущего, признанного жанра в литературе того времени. «Новый советский фольклор возникает именно на этой почве как стремление к возврату к архаической, устной культуре эпоса» [Гюнтер, 2000a, с. 756].

Другая форма контроля коллектива над индивидом – исповедь. Эта модель речевого поведения является основополагающей в тоталитарном обществе. «Нельзя скрыться или отклонить как бестактность требование исповеди. В рамках тоталитарной культуры коммуникативная структура исповеди становится привилегированным способом инфантилизации, подчинения отдельного человека единственному сакральному центру. Исповедь скрепляет семейные структуры, придаёт “семейственность” общественным отношениям: человек должен вести себя как ребёнок перед всемогущим отцом. Следовательно, есть только один отец, сверх-отец, который прощает или осуждает своих детей» [Шрамм, 2000, с. 910]. К. Шрамм подчёркивает связь исповеди с инфантилизацией, поскольку происходит изменение статуса человека, который теряет свою гетерономность и «становится ребёнком перед единственным, всемогущим и “святым” отцом» [Там же, с. 918].

Таким образом, можно констатировать, что мощный источник архаизации был сформирован в условиях тоталитарного общества. В дальнейшем произошло значительное смягчение этого процесса, но не его прекращение. Переломные события конца XX века могут считаться второй волной архаизации (по Ахиезеру, даже не второй, а очередной), которая реализовывалась с опорой на уже выработанные мифологические модели в коллективном сознании сначала советских людей, а затем россиян.

Процессы архаизации современности в российской культуре конца XX – начала XXI в. В.П. Руднев в достаточно известной и часто цитируемой работе «Энциклопедический словарь культуры XX века» в статье «Чапаев и Пустота», посвящённой анализу романа В. Пелевина, выявляет составные элементы кризиса современной России. Первый кризис – кризис исторического сознания, который начинается в 1988 году и имеет как минимум три витка в своём развитии: 1) десакрализация официозной истории СССР; 2) попытка понять и примириться с «позорным прошлым»; 3) мифологизация, призванная снять «противоречие между первым и вторым» витками [Руднев, 2001, с. 553–554].

Второй кризис – онтологический, или кризис реальности, – связан «со слишком быстро изменяющимися “стереотипами реальности”, которые внушаются общественному сознанию, с быстро меняющейся “картинкой мира”» [Там же]. В.П. Руднева рассуждает в рамках авторской философии текста. Кризис порождается несовпадением реальности и её отражения в сознании (интерпретация) и в текстах культуры. Смысл увиденного, услышанного и прочитанного объясняется человеком в рамках приспособительных схем, которые он пытается выработать, чтобы совместить реальность, интерпретированную в сознании и разворачивающуюся перед глазами. Архаизация современности является средством преодоления этого несовпадения между текстом и реальностью, желаемым и действительным, идеологически внушенным и осознанным здравым смыслом.

На возможность возрождения в России элементов, казалось бы, уже ушедших в прошлое, указывают многие учёные. В 1997 году Е.В. Семенов предупреждал об опасности архаизации общества и культуры постсоветской России и оценил всю пагубность такого возвращения: «Переход общества в новое качество ещё не состоялся. И именно сейчас оно вновь находится в состоянии опаснейшего балансирования на острие лезвия. Совершенно не исключён исторический обвал, новое сползание в тенета постфеодальных структур, подминающих личность, попирающих её права и свободы, подавляющих активность, делающих ставку на насильственное принуждение человека к труду, на выдавливание из него энтузиазма. Исторически это, конечно, тупик, ибо времена патриархальной общинности, равно как и времена вымученного энтузиазма накачанных идеологическими наркотиками “масс”, прошли» [Семенов, 1997, с. 62-63].

На проблему всё ещё несвершившегося выбора в пользу демократического развития и его окончательного оформления в российском обществе указывают некоторые из проанализированных нами историков ХХI в. [Россия в геополитической ситуации, 2005].

В нашей попытке описать современный этап архаизации мы опирались на анализ учебников по новейшей истории России и периодической прессы. Они рассматриваются в качестве текстов культуры, которые отразили процесс формирования данной тенденции. Отметим, что результаты анализа совпали с некоторыми выводами, к которым пришли другие отечественные исследователи. Так, Е.И. Сильнова показала совпадение социалистического учения с наиболее традиционными ментальными характеристиками российского человека. Учёный довольно убедительно доказывает, что «учение о социализме подверглось влиянию традиционного для страны мировоззрения и совпало с его основными постулатами» и что «каждая из провозглашаемых советских идей непременно коррелирует с архетипически усвоенными ментальными установками» [Сильнова, 2010, с. 62].

Е.И. Сильнова приводит пример презентации одного из базовых концептов российской культуры «равенство» в досоветской истории в форме крестьянской общины, а в советской – трудового коллектива. Таким образом, фундаментальный культурный смысл обозначается разными словами, но их содержание восходит к одинаковому пониманию (значению) устройства мира. Это может свидетельствовать о том, что советская модернизация вовсе не явилась прорывным событием и не вывела страну на новый виток общественного и культурного развития, поскольку не затронула глубинных пластов культурной семантики. Другой исследователь показал, что в период становления тоталитарной культуры произошло «идеологическое обоснование модернизации (военизации) общества с помощью архаических типов культуры» [Ленерт, 2000, с. 334]. Заметим, что автор сополагает термины «военизация» и «модернизация», не являющиеся синонимами. Но именно форму военизации приняла советская псевдомодернизация.

Достоинством работы Е.И. Сильновой является попытка обосновать механизм реализации такого поведения и стиля мышления в обществе. Главная их особенность заключается в том, что «смысловое ядро коллективного сознания при этом закрыто от рационализации и недоступно для содержательных определений» [Сильнова, 2010, с. 64]. Это позволяет метафоризировать базовые культурные смыслы российского общества и воспроизводить их на различных отрезках истории в разных формах. Так, особенность русского (российского) пути развития подчёркивается практически на каждом этапе развития России: Москва – третий Рим; «Умом Россию не понять…»; социалистический путь развития; суверенная демократия и т.д. Е.И. Сильнова приводит примеры, иллюстрирующие воспроизведение в российскую эпоху традиционных культурных смыслов, которые формировались в период феодально-сословных отношений [Там же]. Ранее В.Г. Бабаков утверждал, что мессианская идея русского народа, культивируемая в Российской империи, была по-своему переработана ленинской мыслью и трансформировалась в теорию пролетарского интернационализма [Бабаков, 1993, с. 4].

Сегодня ушедшее советское прошлое воспринимается в терминах всё того же мифопоэтического сознания. Е.И. Сильнова следующим образом описывает образ Советской России, сложившийся у современников: «Восприятие Советской России современными гражданами вынесено либо в условное и непоправимо утраченное прошлое, которое “было”, но его “невозможно вернуть”, либо в сослагательное будущее, которое невозможно приблизить. Отсюда воспоминание о советском строе как “нашем прошлом”, утраченном привычном и “хорошем” образе жизни» [Сильнова, 2010, с. 65]. Д. Вайс, проанализировавший материал отечественных исследователей современной прессы, показал, что произошло оживление многих признаков новояза советской культуры в посткоммунистической России [Вайс, 2000, с. 553].

Одной из главных особенностей мифопоэтического (архаического) сознания является доминирование коллективных социальных практик над индивидуальными. Современная мифология рождается в форме коллективной идеологии. Даже если она имеет конкретных авторов, её успех зависит от поддержки основной массы россиян, которые высказывают одобрение или «молча» не возражают против происходящих событий. А. Ахиезер и его коллеги считают, что противоречие между коллективом и личностью выступает традиционным для истории России противостоянием вечевого и авторитарного идеалов, которое в конце XX в. приняло форму противостояния президента Б.Н. Ельцина и парламента [Ахиезер, Клюмкина, Яковенко, 2008, с. 414].

Интересен сам факт того, что исследователи готовы воспринимать современные события через выявления логики повтора исторических событий в настоящем и прошлом России. Это реализуется не только в форме обоснованных теорий и доказанных концепций, но и метафор. Тяга имплицитно проговаривать настоящее (в каких-то моментах прогнозировать будущее) с помощью моделей прошлого указывает на готовность воспроизводить это прошлое. Метафоризация прошлого ведёт к его упрощению, пониманию в легковесных схемах и примитивных моделях. Написанные по принципам летописи – отход от реальных фактов, живописание языком художественной литературы, метафоризация и мифопоэтизация – монографии и даже учебники не позволяют адекватно анализировать сложившуюся ситуацию, что ведёт к излишней поэтизации культуры этнического большинства, воспеванию его героического прошлого и культурного гения. Некоторые авторы, представляя историю России в таких схемах, используют стиль, приближающийся к летописному, с использованием архаичной грамматики, устаревших оборотов и категорий, как это сделано в начале манифеста Н.С. Михалкова [Михалков, 2010]. Автор, воскрешая категорию традиционной культуры «правда», пытается показать возможность её функционального совмещения с формальным правом при регулировании общественных отношений.

Архаичная категория «правда» выполняет до сих пор важную культурную функцию в мышлении русских. В одном из учебников по истории утверждается наличие стойкого желания россиян получать «правдивую информацию», которая ставится выше свободы слова [История России XX – начала XXI века, 2006, с. 911].

Мифопоэтизация истории достигается через описание, сближающее её с основным свойством мифа – антропоморфизмом. С.Г. Кара-Мурза достигает данный эффект за счёт постоянного обращения к историям отдельных личностей [Кара-Мурза, 2002]. Это создаёт определённый теоретический эффект, который можно обозначить как «методологическое планирование». Учёный не поднимается до уровня социально-философского обобщения, но и не опускается на уровень микросоциологии или культурной антропологии. Такая двойственность метода даёт возможность использовать значительное количество социологических опросов, которые отражают отношение общества к происходящим событиям. Однако С.Г. Кара-Мурза практически не обращается к реальности событий и объективным социальным процессам. При этом сохраняется возможность для теоретического «маневрирования»: перемежая конкретные личностные истории с цифрами, которые призваны доказать полный упадок духа в обществе, автор достигает практически литературного эффекта, помогающего ему представить состояния пореформенной России как полный крах и полную бесперспективность. Интересно отметить, что учёный отмечает наличие у своих идеологических противников такого мышления, особенности которого мешают им правильно понимать произошедшие и происходящие события (иррационализм и тоталитаризм мышления, некогерентность мышления, гипостазирование, отказ от выдвижения альтернатив, пессимизм, принижение проблем, моральный релятивизм и некоторые другие). Автор, пусть и не осознаёт этого, но даёт характеристику собствернному исследовательскому методу.

Другим примером мифопоэтического описания истории России является работа И.В. Бестужева-Лада [Бестужев-Лада, 2007]. В самом начале монографии автор живописует повседневную культуру славян, которая выступает моделью поведения наших предков с незначительными изменениями с V по XX в. Идеализация этого образа жизни – хотя автор и указывает на трудности, с которыми приходилось сталкиваться, – проявляется в сожалении, высказываемом автором по поводу трансформации семьи при нарастающих темпах урбанизации. Сокращение рождаемости и переход от расширенной семьи к нуклеарной рассматриваются как трагедия человечества. Подчеркнём, что данные мысли высказывает не просто обыватель, но известный исследователь, в том числе социальных процессов, имеющий определённую репутацию в отечественной науке.

Упрощённое понимание исторического процесса не даёт осмыслить сложность процессов модернизации общества и социальной трансформации. В учебнике для обучающихся по специальности «История» в подразделе «Проблема духовного развития общества» в качестве характеристики культурного кризиса указывается распад привычной «картины мира», что приводит к конфликту ценностей [История России XX – начала XXI века, 2006, с. 908]. В теории Б. Хюбнера новая общественная система, – общество открытой цели – характерная для новейшего времени, характеризуется, в том числе, распадом единого мировоззрения и становлением возможностей формирования отдельных индивидуальных картин мира [Хюбнер, 2006]. Это рассматривается как положительное явление, поскольку освобождает личность от навязанной извне гетерономной силы, с чем авторы учебника явно не согласны.

Своего рода мифопоэтизация путинского периода управления страной характерна для значительного большинства современных текстов. Время хаоса, сменяющегося периодом стабильности и покоя, установления космического порядка вещей, связывается с периодом президентства В.В. Путина, который, скорее, походит на культурного героя, давшего людям долгожданное умиротворение. Поэтизируется и сама личность второго президента России, описание жизни которого всё чаще напоминает героизацию и воспевание, характерные для советского периода [см., например: Чернова, 2003].

Данные тенденции отмечаются практически во всех проанализированных нами учебниках истории для вузов. В книге И.В. Бестужева-Лада это ярко отражено в одной фразе: «Если не считать семи лет НЭПа (1921–1929), никогда ещё Россия за всю свою 1250-летнию историю не была так сравнительно благополучна, как в первые годы XXI века» [Бестужев-Лада, 2007, c. 259]. Сама государственность и исторические процессы рассматриваются как нечто постороннее по отношению к обществу и людям. Из некритических суждений следует, что зло в России – явление, привнесённое извне. Автор отказывается анализировать современные вызовы в тесной взаимосвязи с проблемами самого российского социума и рассматривать его в качестве источника собственных бед. В манифесте Н.С. Михалкова это представлено разделением на физических, юридических лиц и российский народ: «Частная собственность должна не только увеличивать доходы физических и юридических лиц, но и улучшать благосостояние российского народа» [Михалков, 2010].

В учебниках по истории, описывающих современный этап развития России, при описании исполнения президентом полномочий часто встречается слово «правление» (в учебнике В.А. Шестакова только на с. 464 это слово встречается 3 раза), что характерно для описания эпох существования царей и монархов. В единственном обнаруженном нами источнике, где напрямую говорится о формировании государственности и авторитаризма в современной России, фактическая бесконтрольность президентской власти сравнивается с самодержавием и делается намёк на возрождение его принципов [Анисимов, 2007, с. 540].

Переход к новой системе формирования региональной власти – назначение, а не избрание глав регионов – воспринимается как положительное событие в истории современной России: «укрощение своевольных губернаторов» [Шестаков, 2008, с. 465], логическое завершение начатого ранее формирования единой «вертикали» власти [Новейшая отечественная история, 2008, c. 518] и т.д. Президент рассматривается как личностный символ, сплачивающий общество [Там же, c. 484]. Настораживает такого рода символизация, что напрямую связано с мифологическим (мифопоэтическим) восприятием действительности. Это позволяет ассоциировать личность и власть, трансформировать сухие формально-юридические отношения в обществе в личностно оформленные, персонализированные формы управления. Средствами мифопоэтизации происходит осмысление действий первого лица страны, уход которого со сцены власти рассматривается как трагедия. Это прямо указывает на формирование не только авторитаризма, но и готовности общества его принимать, что ведёт к окончательному утверждению власти коллектива над индивидом, который, в данном случае, добровольно слагает с себя ответственность за происходящее.

О том же говорят исследования Л. Гудкова и Б. Дубина. На основе анализа социологических опросов они утверждают формирование в сознании большинства россиян образа «сверхвластителя», стоящего не на вершине власти, а над властью [Гудков, Дубин, 2007, c. 8–63].

Признаётся факт, что В.В. Путиным в период первой предвыборной борьбы был продемонстрирован просвещённый авторитаризм, соответствующий «общественно-историческому запросу большинства россиян» [Кузнецов, 2008, c. 526]. Это подтверждает тезис о том, что сформированные и описываемые в исследовании тенденции есть не воля отдельной личности, а общественные силы, определяемые импульсами, идущими из самого общества. Подкрепить данную мысль можно идеями А. Ахиезера, уверенного, что к концу президентства Ельцина российское общество было готово «делигировать властные полномочия одному человеку и даже соглашаться на их расширение» [Ахиезер, Клюмкина, Яковенко, 2008, с. 417]. В.В. Путин признавал эту тенденцию в качестве объективного факта ещё в 1999 г. в статье «Россия на рубеже тысячелетий». В ней же выведена наиболее известная формула политического поведения современной власти: «Россия нуждается в сильной государственной власти и должна иметь её» [Путин, 1999].

В этом отношении удручает наличие значительного числа пассивных конструкций в учебниках по истории, которые наглядно доказывают восприятие россиян в качестве объектов исторического процесса, а не субъектов его реализации, например: «Надо бедных подтягивать к уровню среднего класса, чтобы они становились потребителями отечественного товара» [Мордовский, Охонько, 2007, с. 223]. Такие рассуждения – прямое указание на становление патерналистской модели общественного устройства, где личность в очередной раз делегирует свои права коллективу, управляемому самодержавно, – конституционно-выборное самодержавие в терминологии А. Ахиезера.

Подобную тенденцию развития общественного сознания зафиксировали также другие исследователи. Анализ метафорической картины мира позволил констатировать «заметную долю» монархической метафоры [Будаев, 2009, с. 141].

В исследованных нами культурных текстах отмечается наличие точки зрения, характерной для мифологического мышления, когда мир рассматривается с позиций бинарной оппозиции «свой – чужой». Во всех учебниках по истории современной России – «свой мир» – оказывается окружённой враждебным миром – «чужим миром». Изложение фактов конца 90-х гг. XX в. построено так, что Россия предстаёт преданной практически всеми, кому она поверила – Европа, Америка, бывшие страны социалистического лагеря и Советского Союза.

На уровне обыденного сознания подобная бинаризация только усиливается, обретая форму открытого шовинизма и национализма. Авторы текстов делают всё возможное, чтобы снизить (унизить) значимость культурного опыта чужого, что наиболее ярко проявляется в публицистических текстах. Особенно безнравственными выглядят такого рода ухищрения в ситуациях, когда у чужого происходит трагедия. После событий, произошедших в Японии весной 2011 года, – наложение катастроф природных на техногенные – в «Российской газете» была опубликована статья «Остров потрясения» [Снегирев, 2011, с. 26–27]. Создаётся впечатление, что одна из задач статьи заключалась в дискредитации событий и отвращении читателей от желания сочувствовать.

Прежде всего, японцы были представлены как люди, не умеющие сопереживать: «Когда четверть века назад случилась катастрофа в Чернобыле, то некоторые японские газеты не без злорадства писали: ну, конечно, это же случилось у бестолковых русских, у нас же такого произойти не может» [Там же, с. 26]. Чужой предстаёт в негативном свете, ему приписываются отрицательные качества или подчёркивается отсутствие положительных: «Вопреки распространённому мнению, мало кто из японцев знает английский»; «Терасима-сан, похоже, несильно обрадовался моему телефонному звонку». Чужой иногда достигает тотальной инаковости: «Немножко инопланетяне». Несмотря на то, что автор пишет о желании понять и пережить трагедию вместе с японцами, у него это плохо получается.

Мифологическое мировоззрение функционально опирается на магию как способ взаимодействия человека с миром. Магия не всегда является положительно воспринимаемой практикой даже в традиционном обществе. Однако его механизм напрямую вытекает из мифопоэтических представлений о синкретизме формы вещей и их сущностей. Следовательно, человек через форму (изображение, кукла человека, слово, действие и т.д.) вмешивается и управляет содержанием (здоровье, тело, судьба, цепь событий, погода и т.д.). В последнее время магические (или подобные магическим) практики реализуются как способ управления явлениями. Может возникнуть возражение, что это примитивная аналогия, в лучшем случае, притянутая за уши метафора. Ясно, что никто не верит в магию в современной политической, социальной или культурной сферах общества.

Тем не менее, возникла ярко проявленная тенденция воздействия на явления через их (пере)именование, что практически повторяет или уподобляется магическим практикам архаических культур. Речь идёт не только о самых «громких» переименованиях милиции в полицию, объединениях регионов при смене их формальных статусов (из областей в края). Например, в начале мая 2011 года в силу вступил закон, запрещающий использовать словосочетание «судебный пристав» в наименовании всех и всяких организаций и должностей, кроме соответствующего ведомства. По мысли властей, это должно избавить общество от возможных злоупотреблений со стороны органов, имеющих в своём названии данное словосочетание.

Возникает ощущение доминирования в сознании большинства текстовой реальности над объективной, где слово, или вообще форма, наделяется способностью замещать сущность. Следовательно, распространёнными стали практики не просто переименования, «заколдовывания» словом, но формоуправляющего способа взаимодействия с действительностью. Примерами выступают и формальные подмены в лексике (передовой опыт – инновационный опыт; знания, умения, навыки – компетенции), и попытка укрупнения регионов и часовых поясов. В реальности это приводит лишь к бесполезной формализации, увеличению бесмысленной бумажной деятельности.

К такого рода событиям нужно отнести постоянно обновляемые государственные стандарты образования, которые ничего не меняют по сути. В качестве задуманного как способа преодоления падения качества отечественного образования выступает мероприятие, обернувшееся внедрением ряда формальностей: формальное переименование терминологии, изменение названия отдельных предметов и циклов, введение нового метода расчёта часов и т.д.

К этим примерам проявления архаики можно отнести попытки административно запретить интерпретацию истории России через принятие закона о запрете её искажения. Заметим, что это пример подмены объективной действительности текстовой реальностью (которая в принципе существует только через интерпретацию). Здесь уместны слова М. Рыклина по поводу осмысления последней большой войны: «Только её “расколдовывание” сделает войну событием, относящимся к историческому, а не “вечному” времени» [Рыклин, 2000б, с. 815]. В какой-то степени это очередная попытка передать функции рефлексии по поводу собственной культуры и её истории от отдельного индивида коллективному разуму (гетерономной воли – Б. Хюбнер). Как следствие такого подхода к пониманию собственной истории является сакрализация и ритуализация определённых событий прошлого, проведение праздников по поводу исторических дат в форме коллективных обрядов, как это случилось с ежегодным празднованием Победы.

Описываемые события порождают иллюзию бурно происходящих изменений, которые реализуется только на бумаге и в головах менеджеров. В реальности изменения, в лучшем случае, не происходят, в худшем - актуализируются архаичные неэффективные формы социальных и культурных отношений и практик.

Другим важным фактором, поддерживающим формирование архаической стратегии преодоления культурного кризиса, является становление религиозной культуры в качестве одного из важнейших фундаментов общества. Процесс сакрализации общества в конце 1980-х и начале 1990-х гг. прошёл лавинообразно: в 1988 г. зарегистрировано 176 православных объединений; в 1989 г. – 460; в начале 1990 г. зафиксировано 3120 православных приходов [Новейшая отечественная история, 2008, c. 512]. Данный процесс со временем только усилился. В 1992 г. было зарегистрировано 4846 религиозных общин; в 2004 г. – 20 853 (в 4,3 раза больше), из них 11 525 православных [Там же, c. 514]. Отмечается интенсивный рост численности мусульманских общин.

Нарастание влияния религии и церкви на жизнь общества отмечается во всё более тесном взаимодействии Русской православной церкви и ряда «силовых» министерств – МВД, МО, МЧС, Минюста, что опять же рассматривается положительно [Там же, c. 513]. На православную церковь смотрят как на институт, способный поддержать стабильность в обществе, моральные ценности, связанные с традициями русской культуры. Примером растущего влияния религии на жизнь россиян является введение ряда курсов («Основы и ценности православия», «Основы православной культуры», «Основы православной культуры и нравственности», «История Церкви») в общеобразовательной школе России. Вопрос о введении в Вооружённых силах РФ института армейских и флотских священнослужителей был инициирован ещё Президентом Д.А. Медведевым. Присутствие ведущих политиков на важнейших религиозных праздниках также свидетельствует о важности религиозной составляющей в жизни общества. В целом факт увеличивающегося взаимодействия и, в какой-то степени, влияния церкви на политику был отмечен некоторыми СМИ, в связи с чем официальным представителям Русской Православной Церкви пришлось давать соответствующие разъяснения [Лейгода, 2011].

Часто церковные иерархи высказываются по насущным социальным и политическим проблемам, их мнение учитывается и рассматривается как весомое. Например, заметка в «Российской газете» «Не по-божески», в которой патриарх Кирилл высказывается по поводу росту тарифов на жильё [Не по-божески, 2011, с. 2]. Сами церковные иерархи, несмотря на принятое решение не участвовать в выборах на всех уровнях власти, сохраняют за собой право «давать нравственную оценку политическим программам и заявлениям, особенно тогда, когда речь идёт об открытой или скрытой пропаганде безбожия, нравственного релятивизма, пересмотра традиционных нравственных норм в личной, семейной или общественной жизни, о пропаганде греха, о нанесении ущерба историческим или культурным памятникам, о деградации или разрушении окружающей среды, о духовном или физическом здоровье людей, о воспитании подрастающего поколения, о заботе о бедных, больных, престарелых, одиноких и страждущих людях» [Проект документа «Практика заявлений …», 2010].

Отношение церкви к происходящим событиям в обществе не является пассивным, она готова вмешиваться в вопросы, в том числе те, которые могут относиться к проблемам свободы совести и свободы творчества. Это отчётливо демонстрируется на примере проекта документа «Отношение Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в отношении Церкви» [Проект документа «Отношение Русской Православной Церкви…», 2010]. Поскольку богохульство и клевета не являются формализованными юридическими понятиями и имеют расплывчатое правовое значение, то они приложимы к значительному числу общественных и культурных явлений. В реальности это оборачивается погромами выставок современного искусства, открытием дел по статье «Возбуждение национальной расовой или религиозной вражды», как это уже произошло ранее до рассмотрения данного проекта. К последним событиям подобного характера можно отнести призивы церковных иерархов отказаться от принятия закона о домашнем насилии, поскольку это якобы может нанести ущерб семье как основной традиционной ценности российского общества.

Безусловно, религия может выполнять позитивную роль в общественном регулировании. Однако в данном случае речь идёт о сакрализации ценностей традиционной культуры, что выступает препятствием на пути движения от аграрного общества к индустриальному. А. Ахиезер в исследованиях показал бесполезность и принципиальную невозможность реставрации православной идентичности, которая не может выполнять культурно- или цивилизационнообразующую роль [Ахиезер, Клюмкина, Яковенко, 2008, с. 418].

При этом историки говорят о явлении «размытой» религиозности [Новейшая отечественная история, 2008, c. 516]. С одной стороны, люди готовы причислить себя к одной из религиозных конфессий, с другой – их вера носит избирательный характер, эклектична, переплетена с суевериями, доставшимися в наследство от языческого прошлого, обрывочными научными знаниями, паранаучными и псевдонаучными фактами. Это не способствует становлению чёткой мировоззренческой картины мира (даже религиозной), а, следовательно, отсутствию прочных ценностных основ личности, на формирование которых, прежде всего, уповают сторонники дальнейшего процесса сакрализации общества. «Российская газета» может служить примером эклектичности современных представлений, поскольку в одном номере сосуществуют изложения произошедших событий, их оценка со стороны политиков и публичных личностей, рассказы о фактах с научной точки зрения, религиозно ориентированная рубрика и астрологический гороскоп на предпоследней странице.

Анализ современной прессы показывает, что процессы воскрешения советской культуры осознаются, и в какой-то степени осуществляются попытки их осмысления. Примером могут служить статьи, вышедшие практически с идентичным названием с разницей в один год в двух крупнейших газетах России. Первая статья под заголовком «СССР возвращается?» вышла в газете «Комсомольская правда» (тираж более 2,7 млн экземпляров) [Кафтан, Гамов, 2007].

Авторы считают, что в России наметились определённые признаки советского «ренессанса»; они отмечают наличие разных примет, которые всё больше напоминают, казалось бы, безвозвратно ушедшее советское прошлое, причём такие приметы фиксируются на различных уровнях культуры: «Сначала в России запели бывший советский гимн на новый лад. Старую песню о главном. Потом к нам пришла “Единая Россия”, партия власти, напомнившая КПСС. Следом нарисовался “новый комсомол” – “Идущие вместе”, “Наши”, “Молодая гвардия”. На Красной площади снова входят в моду парады и всенародные гулянья… И надпись “Ленин” на Мавзолее в большие государственные праздники уже не занавешивают трёхцветным полотном и не маскируют хвоей, как это было в ельцинскую эпоху… На новом знамени Вооружённых сил России (оно, кстати, красного цвета) появилась пятиконечная звезда… Новостные телепередачи стали строгими, а ведущая Первого канала Катя Андреева в наглухо застёгнутых, несколько старомодных блузках стала напоминать советского диктора Анну Шатилову… На канале “Культура”… всё чаще показывают “старое доброе советское кино”. Большие чиновники, которые в ельцинские времена деловито пожимали друг другу руки при встрече, вдруг стали самозабвенно, от всей души, как при Брежневе, целоваться. И награждаться: ордена, титулы, звания снова в почёте. А ещё чиновники начали подражать главному начальнику, как это всегда было принято у советской номенклатуры» [Там же, с. 4]. Здесь же приводятся примеры возвращения в повседневную жизнь некоторых предметов и символов советской эпохи (кеды, спортивные кофты на молнии с лампасами на рукаве, майки «алкоголиков», надпись «СССР» и т. д.).

В статье приводятся мнения людей, представляющих разные сферы общества, которые излагают своё мнение по этому поводу. С. Марков – директор Института политических исследований – считает, что это тоска по большому стилю, которую необходимо воспринимать как культурный факт. А. Проханов – главный редактор газеты «Завтра» – уверен, что это тоска по империи, которая спровоцирована наличием враждебного окружения и необходимостью России сохраниться от распада. С. Радкевич – руководитель департамента аналитики группы компаний «Никколо М» – обнаруживает в этих тенденциях негативные последствия, дополняет рядом своих примеров, указывает на определённые закономерности в российской истории, но отказывается от каких-либо определённых выводов. М. Леонтьев – экономист, ведущий передачи «Однако» – не видит ничего особенного в указанных процессах, считает их нормальными. А. Инин – писатель-сатирик – прямо заявляет, что мечтает проснуться в СССР.

Вторая статья под заголовком “Back in USSR” вышла в «Российской газете» (официальный печатный орган Правительства Российской Федерации, тираж около 3,5 млн экземпляров) [Новоселова, 2008]. В отличие от первой эта статьи написана в более спокойном стиле. Автор проводит мысль о существовании моды на советское прошлое, о наличии спроса на винтажные советские вещи, символику и «тотемы». В качестве мнений приводятся рассуждения людей о том, что им напоминает Советский Союз. В целом советский ренессанс не вызывает сомнений, но какого-либо анализа по этому поводу не предлагается.

Это позволяет нам констатировать, что советское прошлое, хотя и недавнее, может быть рассмотрено в качестве источника архаизации, поскольку оно не просто выступило передатчиком традиционной мифологии и древнего символизма, но и само имеет тенденцию превратиться в миф о потерянном рае или золотом веке.

Современное российское общество имеет устойчивый запрос на архаизацию современности как главную призму рассмотрения вызовов современности. Всё это ведёт к формированию поведенческих стратегий на основе архаичных пластов бессознательного, что проявляется в воскрешении мифопоэтических способов осмысления действительности, реализации социальных и культурных практик, напоминающих магические формы влияния на происходящее. К отмеченным фактам можно отнести ряд событий, которые могут быть охарактеризованы в логике архаизации современности: проведение парада в честь празднования в одно время и в нескольких городах; попытка запрещения «исправления» истории на законодательном уровне; формирование позитивного образа советского прошлого в средствах массовой информации; актуализация некритичных, нерациональных, эмоциональных форм осмысления прошлого в научной и учебной литературе и т.д.

3.4. Процессы осовременивания архаики в культуре России конца XX – начала XXI века

В качестве примера процесса осовременивания архаики рассмотрен этнофутуризм. Выбор именно этого явления современной культуры обусловлен рядом причин. Исследователи указывают на его всеобщую проявленность, что позволяет определить его в качестве нового типа мировоззрения, нового способа осмысления действительности представителями некоторых культур России (чаще называется финно-угорское и тюркское культурное пространство, но отдельные аспекты этнофутуризма обнаруживаются в других культурах, например, русской, бурятской и др.). Доказательством тому служит присутствие этнофутуризма в разных сферах культуры и общества: общественно-политической, повседневной, художественно-эстетической [Уколова, 2009, с. 331]. Э.М. Колчева утверждает, что этнофутуризм зародился «снизу» и никак не отражён в государственных документах [Колчева, 2008]. Сравнивая это явление с «ревитализацией этнических культур», автор раскрывает его содержание: «Этот подход можно назвать неким универсальным творческим методом, который реализуется в различных сферах деятельности, от решения проблем бытовой культуры народа до искусства» [Там же, с. 36]. Таким образом, значимость этнофутуризма в качестве объекта нашего исследования заключается в возможности понять механизм и содержание спонтанного и бессознательного коллективного творчества, нацеленного на выработку стратегий преодоления культурного кризиса. Однако следует признать, что этнофутуризм развивается прежде всего как форма художественного творчества. Его результаты в большинстве случаев находятся в границах искусства.

В научной литературе, посвящённой этнофутуризму финно-угорской культуры, уже существуют попытки применения культурно-семантического подхода в качестве метода объяснения истоков его происхождения, культурных функций и закономерностей существования [Уколова, 2009]. К сожалению, автор не идёт далее перечисления отдельных характеристик – «парадоксальное мировоззрение», «оксюморонность данного явления» – призванных описать это явление. В целом исследователь уклонилась от глубоких выводов, ограничившись утверждением, что этнофутуризм – бурно развивающееся явление культуры, порождённое постмодернистской ситуацией.

Близка данному подходу методологическая позиция Э.М. Колчевой. Она использует феноменологию с целью выявить смысловые структуры этнофутуризма и вскрыть, тем самым, ценностно-смысловой мир его носителя [Колчева, 2008, с. 11].

Однако нас интересуют не попытки применения культурно-семантического подхода к анализу явления, а сама культурная семантика этнофутуристских экспериментов, поскольку это течение «само генерирует ныне новые смыслы, образующие художественную культуру» [Розенберг, Плеханова, 2005, с. 283].

Исследователи напрямую указывают, что этнофутуризм – средство выхода из кризиса, главная особенность которого заключается в синтезе национального и общемирового опыта в искусстве и культуре [Колчева, 2008]. Далее Э.М. Колчева повторит, что нацеленность этнофутуристского мышления на соединение элементов чужой культуры и собственной проявляется в обществах, находящихся в кризисе, в периоды переломов, резких перемен. По мысли современной исследовательницы, это превентивная мера перед лицом потока заимствования чужого.

Показательно, что на правах родины этнофутуризма указывается Эстония в период возрождения национальной независимости. Это в очередной раз показывает всеохватность кризиса и его посттоталитарный контекст. К тому же кризис, связанный с распадом СССР, усугубляется «разрушением обрядовой культуры традиционной деревенской общины» [Розенберг, Плеханова, 2005, с. 282]. Один из разделов обзорной статьи по этнофутуризму эстонских исследователей называется «Новый способ существования культуры в период кризиса» [Хейнапуу О., Хейнапуу А.].

Суть этнофутуризма – стремление преодолеть современные проблемы на основе восстановления этнического мифа. Содержательно этнофутуризм объединяет традиции этнических культур и элементы современного информационно-глобализационного общества. Некоторые исследователи считают, что язычество явилось основой развития этнофутуризма [Розенберг, Плеханова, 2005, с. 285]. В.Л. Шибанов уверен, что «этнофутуризм – это синтез архаического миропонимания (праобраз, первооснова) и эстетики постмодернизма» [Шибанов, 2005, с. 33]. Учёные пытаются выявить на практике способы и обосновать в теории возможности совмещения этнических традиций и культурных новаций современности. Они ясно представляют всю трудность обозначенной проблемы, поскольку одно противоречит другому, а во многом и исключает его. Исследователи сосредоточиваются на изучении «характера» взаимоотношений традиций и инноваций.

Опираясь на теорию архетипов Юнга и его некоторые высказывания, Э.М. Колчева признаёт, что актуализация архетипов – шаг в прошлое. Однако само обращение к традиции может быть проекцией в будущее, поскольку отражает чаяния этноса. Учёный предлагает следующую форму сплава традиций и инновации: «творческое соединение древнего финно-угорского образа мышления с новейшими возможностями информационного общества» [Колчева, 2008, с. 20]. Это позволяет на практике реализовывать принцип синтеза национального и мирового, древнего и современного, аутентичного и авангардного. Опять же констатируем успешность реализации этого замысла только в области художественного искусства.

Э.М. Колчева проводит последовательно мысль о главенстве этнических ценностей, определяющих историческое и культурное своеобразие общества. К ним автор отнесла главным образом элементы обыденного мировоззрения и черты художественной культуры, которые в процесс исторического развития общества пополняются формами специализированных сегментов культуры: политика, экономика, право, военное дело, религия, искусство и т.д. Чтобы обосновать креативную сторону традиции, исследователь заявляет о непроизвольном характере изменений в традиционном обществе как необходимости адаптации к меняющимся внешним и внутренним условиям. Средство реализации непроизвольных изменений – осторожное втягивание необходимой новации в систему традиционных стереотипов [Там же]. Эта стратегия ассоциируется с этнофутуризмом.

Главная идея, которую отстаивает учёный, - это понимание традиции не только в контексте её консервирующей функции, но и креативной, что совпадает с нашими рассуждениями о положительной функции осовременивания архаики, если общество позволяет творчески обращаться с культурным наследием и традициями. Но именно позиция Э.М. Колчевой крайне уязвима по многим пунктам. Прежде всего, автор сильно заужает понимание ценностей. Представляется слабо возможным реализация синтеза традиционного мышления с новыми условиями информационного общества, поскольку требуется соединить противоположные стратегии поведения: ориентацию на опыт предков и инновационное поведение без опоры на прошлое.

Более убедительным выглядит процесс реконтекстуализаций, который заключается в переосмыслении традиционного наследия, его реконструкции из разных текстов культуры, переносе архаических элементов в новые культурные контексты. Эстонские исследователи приводят пример из советской истории [Хейнапуу О., Хейнапуу А.]. В 1980-х гг. эстонские писатели прибегали к цитированию и коллажированию известного фольклорного материала как способу мнемотехнического запоминания и мобилизационного средства, что способствовало сопротивлению культурной экспансии и ассимиляции.

Обратим внимание, что учёные уточняют элементы традиционной культуры, которые были использованы как материал для осовременивающего творчества: аллитерационная песня и национальный орнамент. Это позволяет утверждать, что они структурно ограничивают содержание архаики только формальной стороной традиционной символики, оболочка которой наполняется вполне современным содержанием. По сути, речь идёт о поддержании культурной приемственности, но ни в кой мере не о полномасштабной ревитализации архаики.

Смена контекста – очевидный механизм осовременить культурный материад. Контекстуальность, как было показано в наших исследованиях, является онтологической характеристикой смысла [Сергеев, 2009]. Контекст – безусловное требование для бытийного воплощения культурного смысла. Но его интерпретация может быть разной. Контекст конкретизирует смысл, задаёт определённую сетку социальных значений, которые придают конкретность и понятность, что даёт возможность носителю культуры одновременно опознавать собственную культурную традицию и усваивать культурную новацию.

Исследователи озабочены поиском разнообразных механизмов и форм приспособления этнической традиции к современным условиям. Определяется задача возрождения не столько знаковой формы, сколько функционального значения традиций [Колчева, 2008]. Например, интернет был выбран в качестве одного из способов адаптации к современному информационному обществу при возможности сохранения этнической идентичности и культурной специфики: «Это хороший способ остаться самими собой, войдя, вместе с тем, в мир современной культуры» [Розенберг, Плеханова, 2005, с. 283].

Но не все согласны с подобной позицией; существует противоположная точка зрения на этнофутуризм. Некоторые учёные доказывают сложность, а в принципе невозможность соединения современных и традиционных элементов культуры. А. Кодар употребляет в отношении этнофутуризма выражения «странный гибрид» или «лексический кентавр». Он видит опасность создания разнообразных псевдоисторических конструкций, которые опираются на чрезмерную привязанность к прошлому: «На мой взгляд, предощущение подлинной культуры лучше, чем ностальгия по старой. Ибо первое настраивает на диалог с настоящим, на пристальный интерес к современности, а второе вечно отвращает от реальности, уводя в мифологию прошлого. Изобретению всяческих псевдоидентичностей мы противопоставили критику отрицательных черт национальной традиции, пошедшей по пути архаизации общественного сознания» [Кодар].

В данной работе разделена логика развития событий, описываемая А. Кодаром, на две противополжные стратегии. Этнофутуризм относится к позитивной стратегии, в то время как изобретение псевдоисторий и архаизации – отрицательные пути развития культуры.

Но замечания философа важны, поскольку они отражают, насколько оказываются наивными некоторые учёные, которые, не углубляясь в проблему соотношения ценности и смысла, стараются показать возможность совмещения забытых традиций в новых формах. Э.М. Колчева назвала такую ситуацию культурным шоком, когда происходит столкновение («конфронтация») старых и новых ценностей и норм. Обращение к мифу и архаике она объясняет тем, что именно в них коренится этничность. Однако исследователь упорно утверждает необходимость презентации архаики в новых формах.

Некоторые исследователи и практики этнофутуризма убеждены в обратимости формы и содержания в отношении новизны и традиционности, поскольку этнофутуризм – «мировоззрение и творческий метод, соединяющий архаическое, первобытное этническое содержание, присущее лишь данному народу, с современной формой или же архаическую форму (например, аллитерационную песню) с современным содержанием» [Хейнапуу О., Хейнапуу К.]. Мы не согласны с данной позицией, поскольку считаем, что это две разные стратегии, ведущие к противоположным результатам.

Необходимо подчеркнуть, что архаика выступает не только источником вдохновения, материалом для художественных практик, но и средством легитимации, доказательством подлинности и исконности результатов этой практики, а в чём-то и всей культуры. Одним из главных методов выступает актуализация семантики древнего искусства, которая реинтерпретируется, реконтекстуализируется и проходит процесс стилизации. Так, например, звериный стиль, присущий многим архаическим культурам, провоцирует до сих пор споры в научных кругах по поводу его семантики. Отсутствие достоверного знания и временная удалённость источника вдохновения позволяет художникам и культурным практикам самим создавать новые мифы на основе хорошо узнаваемых тотемных символов. Древний материал становится не дословной цитатой, а средством пробуждения у воспринимающих определённых ассоциаций, которые направляются в нужное русло и пробуждают эмоции (желательно положительные, поскольку в этом и заключается главная цель любой стратегии).

Широкое применение символизма, его интерпретация и реинтерпретация основываются на его универсальности, формальной простоте, узнаваемости и воспроизводимости. Например, геометрический орнамент, который встречается в вышивке, в украшении народного костюма или в декоративно-прикладном искусстве, используется в качестве элемента композиции произведений искусства или арт-объектов. Иногда в символ превращается язык или культура в целом: «У других финно-угров к этносимволизму можно отнести обычай начать выступление приветствием на родном языке, а потом плавно перейти на язык большинства (русский, латышский, финский, шведский). Выступающий тем самым превращает весь свой родной язык попросту в символ, лишённый практической функции. И не играет роли, владеет или нет выступающий своим родным языком; возможно даже, что большинство аудитории и в самом деле владеет языком, который используется лишь как этнический символ. Этносимволизм в отношении к своему языку можно подметить и у многих ливов. Естественным и единственно возможным применением ливского языка нередко считают лишь пение народных и хоровых песен, а попросить по-ливски прикурить – это чуть ли не святотатство» [Хейнапуу О., Хейнапуу А.].

Это же позволяет Э.М. Колчевой сопоставить этнофутуризм и асбтракционизм, которые, по её мнению, используют архаические приёмы кодирования социально полезного знания в традиционных символах [Колчева, 2008], что, в очередной раз, характеризует этнофутуризм не просто как направление в искусстве, но и как явление духовной культуры. В этом можно усмотреть претензию этнофутуризма на создание мировоззренческой системы.

Итак, этнофутуризм обращается с этническим материалом, скорее, как с формой, поскольку символ способен сворачиваться и разворачиваться, отличается особой гибкостью и адаптивностью к социокультурной ситуации. Поскольку символ является немотивированным знаком, где отношение между означающим и означаемым основаны на коллективной конвенции, то это наиболее эффективный материал для разнообразных семантических «опытов». Становится понятным успешность этнофутуризма в искусстве, которая ограничивается экспериментами в области творческой деятельности.

Новаторство в искусстве столь же безобидно, сколь и эффективно. Главная цель этнофутуристских поисков – становление нового языка культуры, который бы не противоречил традициям этноса и позволял бы адаптироваться к новым вызовам современности. В данном случае культурные смыслы освобождаются содержательно от архаики, понимание которой требует реконструкции социокультурных контекстов, теряющихся в глубине веков, что приводит к ситуации размывания или смутного понимания тех или иных кодов: орнамента на одежде, поведенческих моделей, пространственной, жестовой и прочих коммуникаций. Данное позволяет вольно обращаться с архаическим материалом, переосмысливать культурные символы, творчески подходит к установлению соответствия с универсальными культурными символами. Это может приводить к появлению, на первый взгляд, странных синтетических объектов современного искусства, стилизованных под архаику, но не теряющих новизну.

«Безупречная красота линий пришла к удмуртским мастерам от классических немецких художников: Альбрехта Дюрера, Ганса Гольбейна, Лукаса Кранаха, Мартина Шонгауэра, Бальдунга Грина. Мировой изобразительный язык используется для рассказа о своём этническом пространстве. В этом нет противоречия; как мудрость, накопленная веками, народное искусство будет жить, хотя его изобразительные формы могут изменяться. Как часть мирового целого видит удмуртскую культуру Сергей Орлов, который соединяет в своих работах архаику и современность. Толчком к творческим поискам художника стали архаические бляшки пермского звериного стиля. Первоначально в его работы входят прямые цитаты древних мастеров: чтобы переплавить традиционное в новые формы, заговорить своим пластическим языком, требуется кропотливая работа. Неизобразительные формы символичны, они отражение другого, по сравнению с реализмом, аспекта мира. Не образное присутствие этнических атрибутов, но проявление национального, как удмуртское высказывание на мировом языке» [Розенберг, Плеханова, 2005, с. 297].

Безусловно, этнофутуризм – гибридный язык. Его особенность в том, что он вряд ли будет понятен широкой публики, функционирует в узких кругах интеллектуалов или творческих людей, занимающихся подобными культурными практиками. Но его эффективность доказывается продолжающимися экспериментами в искусстве. Ярким примером использования этнофутуристской логики в музыке стал успех Бурановских бабушек, занявших второе место на «Евровидении-2012» в Баку. В своём творчестве артисты используют ту же этнофутуристическую логику, что и финно-угорские художники.

Замечательным явлением в кинематографе стал выход этнофутуристческого фильма «Небесные жёны лугавых мари» в 2012 году, полностью снятого на марийском языке. Фильм, состоящий из 23 рассказов, где каждый из этих эпизодов посвящён девушке или женщине, чьё традиционное марийское имя начинается на букву «О», представляет собой захватывающую фантасмагорию. В нём переплетаются реальные и мифологические события, отсылающие к традиционной и повседневной культуре марийского народа. При этом все действия происходят в современных условиях российской глубинки, где обыденное сосуществует со сверхестественным, взаимодействует с ним и им питается.

Итак, этнофутуризм – самый очевидный процесс осовременивания архаики. Он порождён желанием носителей культуры ответить на вызовы современности и справиться с кризисом, вызванным глобальными трансформациями и ходом модернизации традиционных обществ. Его терапевтическая функция доказывается эффективностью в финно-угорских культурах, где этнофутуризм сформировался в качестве полноценного движения за возрождение традиций и адаптации архаического материала к изменяющимся условиям.

Очевидно, что этнофутуризм востребован теми народами, которые оказались в наиболее уязвимой позиции: очевидность ассимиляции и полного исчезновения становится для них повседневной проблемой. Чтобы справиться – хотя бы психологически – на помощь призывается потенциал архаичного культурного кода. Он адаптируется к современной культурной ситуации и позволяет современные проблемы рассматривать через традицию прошлого. Древнее оказывается приспособленным к современному, не противостоит ему, а вплетено в него и в нём спокойно существует в качестве открытой структурой. Прошлое, настоящее и будущее не разрываются, а выстраиваются в логике поступательного социокультурного развития, как это и должно быть в обществах без исторических разрывов.

3.5. Изобретённая архаика в российской культуре конца XX – начала XXI века

В отличие от рассмотренных стратегий преодоления культурного кризиса изобретённая архаика является чистым вымыслом, подлогом, обманом. Псевдоархаический культурный текст, созданный в индивидуальном и/или коллективном сознании, структурируется согласно логике мифа, воспроизводит его черты и характеристики, функционирует по его законам. Однако взаимодействие изобретённой архаики и мифа обладает особенностями, которые значительно отличаются от взаимодействия архаизации современности и мифа.

Изобретённая архаика не есть только результат заблуждающегося разума. Сознание, создающее миф, верит не столько в его правдивость, сколько в его полезность. На эту характеристику мифа указывает Т.А. Казакова [Казакова, 1997]. Именно эта вера со всей очевидностью подталкивает разум к его конструированию. Например, создатели соцреализма не просто спрятали реальность за прекрасно сотворённую иллюзию: «Многие советские художники и писатели искренне верили в создаваемый ими самими миф о светлом будущем» [Розенталь, 2000, с. 56].

Д.П. Козолупенко пытается обосновать необходимость использования термина «мифопоэтика», в том числе, как методологическое средство описания мифологических явлений в современных культурах. Исследователь констатирует, что миф и мифопоэтическое мировосприятие оказываются востребованными «в периоды становления и слома общественной и ценностной систем» [Козолупенко, 2009, с. 15]. Главная функция архаического изобретательства – обеспечение психологической устойчивости. «В ситуации, когда старые ориентиры не действуют, а новые ещё не выкристаллизовались и не устоялись в обществе, человеку оказывается невозможно опереться на что-либо внешнее ему и одновременно как бы осязаемо устойчивое – сродни закону – так как в эти периоды социальной бифуркации всё, что могло бы казаться устойчивым, ставится под сомнение и тем самым теряет свою устойчивость. В результате человек и общество в целом оказываются в той самой ситуации “встречи со всевозможным миром”, которую и предусматривает мифопоэтическое мировосприятие, предлагая правила восприятия этого мира и правила поведения именно в таком мире» [Там же].

Тем не менее, миф и изобретённая архаика, сближаясь, не сливаются, поскольку миф – мировоззрение, базирующееся на особой логике объяснения мира, а изобретённая архаика – продукт интеллектуальной мысли, нацеленный на преодоление кризисной ситуации в коллективном сознании целого сообщества. В этом отношении изобретённая архаика выстраивается по логике мифа, но его обширности и всеохватности не достигает, она является культурно «локальным» образованием.

Изобретённая архаика использует мифологический приём подмены казуальных объяснений рассказами о генезисе. Вместо ответа на вопрос о природе, причинах и особенностях кризиса создаётся повествование, теория, концепция, тезис о происхождении культуры, народа или этноса. Это стимулирует развитие разнообразных генеалогий, напоминающих по форме этиологические мифы, которые появляются на разных уровнях культурного и социального бытия. Генеалогии используются в качестве средства легитимации положения вещей, оправдания status quo, поскольку главная цель изобретённой архаики – препятствие любым изменениям.

История изобилует подобными примерами. «В прошлом жанр биографии часто служил для подтверждения законности политической власти. В Древнем Риме императоры переписывали свои биографии с целью показать генеалогическую связь с богами» [Кларк, 2000, c. 787]. Ж. Ле Гофф проанализировал случаи использования политической элитой XII–XIII вв. категории чудесного. В приводимой цитате явно прослеживается попытка удревления генеалогического древа через установление родства с мифологическими персонажами: «Всем известно, что королевские династии неоднократно пытались выводить свои родословные от мифических существ. Примеру королей следовали знатные семейства и города. Самое удивительное, что поиски мифологических истоков зачастую уводят в тревожный и загадочный мир чудесного. Многие знают историю Мелюзины, знают, что эта таинственная средневековая женщина, возможно, являющаяся аватарой Богини-матери, богини плодородия, была востребована в качестве прародительницы, своего рода тотема, многими знатными семействами. Одному из них, а именно семейству Лузиньянов, удалось присвоить Мелюзину и даже дать ей имя, ибо Мелюзиной женщина начинает зваться только после того, как она, если будет так позволено сказать, связывается с Лузиньянами. Таким образом, чудесное становится инструментом политики и власти» [Ле Гофф, 2001, с. 50].

Важно наличие убедительного доказательства принадлежности к сакральному центру, что может быть обосновано наличием связи с богами, демиургами, культурными героями, а также сопричастностью к событиям, рассматриваемым в качестве первотворений (времена предков, первичный хаос, революция и т. д.). «В контексте советского общества аналогичной привилегией считалась связь с Лениным. Для двух важнейших категорий героев 1930-х гг. – членов большевистского руководства и героев Гражданской войны – важнее, однако, было установить связь со Сталиным, нежели с Лениным. Биографии этих людей неизменно подтверждали их определённую роль в каком-либо из ключевых (по мнению Сталина) эпизодов его жизни» [Кларк, 2000в, c. 787].

В советской и современной России существуют примеры изобретённой архаики, выстроенные на основе факта первенства отечественных исследователей в области научных открытий и изобретений. Сами по себе эти факты могут быть правдой, но псевдоисторические дискурсы используют их для обоснования культурной исключительности или национального превосходства. Главная их цель – доказательство права «прародителей» на какие-либо идеи или предметы, что ставит всё общество, к которому автор идеи принадлежал, в привилегированное положение. Исследователи показали, что даже сталинская идеология специально культивировала иллюзию о совершении большинства исследовательских достижений в пределах Российской империи [Смирнов, 2000, с. 21].

Необходимость веры в то, что весь (или практически весь) мир вокруг изобретён или сотворён при непосредственном участии соплеменников, восходит к первобытным временам, к архаическим и традиционным культурам, в которых «своё» воспринимается как нормативное, правильное и полезное. «Своё» чаще воспринимается как стабильное, «чужое» – как переходное. Наличие этого ощущения сегодня говорит о «незрелости» культуры и отдельных её представителей, несовершившемся переходе на качественно новый уровень социальной рефлексии. Отсутствие адекватного отношения к «чужому», «несвоему», «Другому» указывает на присутствие значительного пласта традиционной культуры, выступающей главным источником социального воображения.

На современном этапе развития общества изобретённая архаика использует все возможные средства для легитимации. Современные генеалогические и этиологические мифы зачастую производятся в научной сфере. Учёные, пользуясь всевозможными средствами установления собственного научного авторитета, тем самым пытаются упрочить и свои теории. Исследователи прибегают к различным способам их обоснования. К традиционным относится издание монографий, статей, тезисов. Весьма эффективным является цитирование, которое становится измеряемым и важным при учёте степени влияния учёного и его теории (индекс цитирования). Цитирование авторитетного исследователя или ссылка на теорию, которая позволяет подтвердить достоверность собственных идей, является средством пропаганды и укоренения этой теории. Становится распространённым приведение прямых цитат или пересказ концепций без должного анализа, что делает изложение материала некритичным, создаёт иллюзию согласия с тем, что воспроизводится. К тому же периодичность цитирования позволяет оживлять забываемые теории, актуализировать их научную составляющую и скрывать мифологическую.

Сегодня в распоряжении учёных потенциал информационных технологий. Бумажные газеты и журналы, электронные СМИ, новостные порталы на бази интернета – все озабочены повышением рейтинга, конкурируют за внимание читателей и пользователей и поэтой причине готовы к изданию сенсационной информации. Поскольку главная цель – привлечение внимания читателей, то редакторы мало заботятся в достоверности излагаемых теорий, упрощая аргументацию, делая доступным изложение материала, форматируя даже самые сложные теории под возможности обыденного сознания. Кроме того, многие исследователи имеют собственные сайты, где размещаются результаты исследований и даётся их анализ, предоставляется возможность высказывания собственного мнения посетителям информационного ресурса. Более того, на современном этапе развития российской культуры мы столкнулись с явлением пропаганды научных, околонаучных и псевдонаучных идей средствами телевидения, оформленных, в том числе, языком сатиры и юмора, что соответствует перекодировки информации в терминах другого языкового кода. Смена стилистического уровня сделала научную теорию более доступной для понимания и ретрансляции на другие уровни общества.

Проанализируем конкретные примеры. В 90-х гг. XX века Н.Н. Вашкевич развивает теорию, согласно которой деятельность мозга организуется системными языками, каковыми, по мнению исследователя, являются русский и арабский. Они образуют половинки бинарного ядра и соответствуют деятельности левого и правого полушария мозга. Все остальные языки являются проекциями ядра на оболочку и, следовательно, производны. Н.Н. Вашкевич уточняет, что речь идёт именно о языках, возникших примерно 7,5–8 тыс. лет назад, а не этносах; поскольку русские и арабы появились значительно позже, носителями языков изначально были другие народы.

Здесь явно прослеживается попытка удревления истории через генезис языка. Не случайно автор развивает теорию в период после падения могучей державы, и это выглядит как попытка справиться с социальной фрустрацией, поразившей значительную часть общества в тот период времени. Иными словами, Н.Н. Вашкевич создаёт свою теорию в период обострения кризиса российского сознания.

Весомость теории придаёт и профессиональная репутация её автора. Исследователь имеет значительный опыт переводческой и преподавательской деятельности, в том числе за границей, является кандидатом филологических наук. Положения теории изложены в более чем десятках книг, изданных в основном в столичных издательствах.

Теория широко представлена в информационных ресурсах. Ряд работ доступен для бесплатного скачивания. Кроме того, существует личный сайт с возможностью скачивания книг и материалов (http://www.nnvashkevich.narod.ru), статья в Википедии, рассказывающая о биографии и научном творчестве Н.Н. Вашкевича. Автор столь подозрительной теории давал неоднократно интервью журналам и газетам (см., например: «Московский комсомолец» № 21406 от 17 мая 2000 г.). Я узнал впервые о теории Н.Н. Вашкевича в книге В.Д. Шинкаренко «Смысловые структуры социокультурного пространства» [Шинкаренко, 2009].

Теория Вашкевича излагается в разделе «1.1. Современные исследования мифа» в подразделе «Структуралистские и семиотические исследования мифа» [Там же, с. 74–76], где также воспроизводятся концепции классиков гуманитарной мысли К. Леви-Стросса, Р. Барта, Ю.М. Лотмана и Б.А. Успенского. При этом В.Д. Шинкаренко не предлагает какого-либо критического анализа теории. Из его выводов малопонятно, соглашается ли автор с ней в целом или с отдельными её положениями, или отвергает её. Происходит пропаганда идей, где постановка имени автора в один ряд с признанными учёными легитимирует абсурдную теорию.

Пожалуй, наибольшую известность получила теория В.А. Чудинова. Особенность её диссеминации заключается в том, что кроме тех же средств современной коммуникации, указанных ранее, она была популяризирована сатириком М.Н. Задорновым, который в своих выступлениях опирался на её положения. Опубликованное в двух номерах «Комсомольской правды» (29 января – 5 февраля и 5–12 февраля 2009 г.) интервью с В.А. Чудиновым снабжено репликами М.Н. Задорнова. Специфика такой пропаганды обусловлена сменой речевого регистра, переходом от научного стиля изложения теории к разговорному, что обеспечивает ей большую аудиторию, значительно расширяет социальную базу её восприятия. Артист, используя потенциал шоу-бизнеса, обеспечивает быстрое и эффективное распространение концепции среди российских обывателей: концертные выступления, телевизионные программы, интерьвю и ток-шоу. Полемика по поводу данной теории была проведена в программе А. Гордона «Гордон Кихот» (19 сентября 2008 г.).

Радикальность позиции В.А. Чудинова заключается в утверждении изначальности русской культуры, сущестовавшей, по его мнению, со времён кроманьонца: «Журналист: Значит, кроманьонцы были русскими? Чудинов: Выходит, что так» [Кузина, 2009, с. 6]. Это позволяет утверждать производность всех существующих культур от русской. М.Н. Задорнов подчёркивает: «Русские слова – они от природы!» [Там же]. Сам автор теории чётко обозначает свою попытку увеличить количество веков официальной российской истории: «Из года в год, медленно, но монотонно, количество людей, продолжающих ссылаться на мои работы, возрастает. Не потому, что я обладаю каким-то особым обаянием, и не потому, что я улучшаю людям здоровье, снимаю стрессы и предохраняю от порчи. Нет у меня никаких утилитарных целей. Просто я показываю, что история Руси была вовсе не такой короткой, какой её нам преподнесли прежние поколения учёных; имеются веские доказательства того, что наши предки и жили давно, и имели очень высокий уровень цивилизации» .

Показателен факт, что Н.Н. Вашкевич и В.А. Чудинов не являются одинокими в своих попытках удревления истории. В настоящее время существует целый ряд мыслителей, теории которых отличаются не только разнообразием средств фальсификации (хотя зачастую их поиски располагаются в пространстве языка), но и её объектами, к которым относятся, кроме русской культуры, культуры этнических меньшинств России.

На сайте «Лингвофрики и лингвофричество» можно найти описания подобных теорий . Настоящие исследователи собирают теории и концепции, которые псевдонаучно объясняют происхождение родного языка и культуры. Общим для них является попытка установления факта, доказывающего происхождение остальных языков и культур от собственной или родство собственной культуры с древними (иногда мифологическими). Характер комментариев на сайте свидетельствует о наличии людей, не связанных с наукой, но готовых воспринимать и защищать подобные концепции. Их не смущают фантастичность и легковесность приводимых рассуждений, абсурдность и нелогичность построений, этноцентричность (в некоторых случаях доходящая до откровенного национализма) аргументов. Более того, комментарии свидетельствуют о том, что читателей как раз и привлекает апологетика русского языка в качестве исторически первого и русской культуры в качестве колыбели других культур. Псевдоархаические теории востребованы, поскольку они проводят достаточно простую идею: «Мы – лучшие!».

Формирование явления изобретённой архаики обусловлено во многом деформацией этнокультурной идентичности, что подтверждается наличием сходных примеров в других странах бывшего СССР. Подобная теория развивается в Украине. О. Чайченко утверждает существование укров-ариев или протоукров, которые относятся им к пеласго-этрусским племенам и являются создателями «Ригведы». В.С. Пилат уверен, что Украина была колыбелью человеческой цивилизации. Интересно, что появление данного термина «протоукров» относится к работе Тадеуша Чацкого, изданной в 1843 г. [Казиник, 2007]. Таким образом, ссылки на данный труд выступают зачастую способом показать длительную историю и научную обоснованность сомнительного понятия.

Научные исследования могут быть напрямую ориентированы на создание мифологических конструкций. У. Юстус убедительно показывает, что советская фольклористика 1930-х гг. была нацелена на изобретение нового советского фольклора, которого до тех пор просто не существовало [Юстус, 2000, с. 76].

Таким образом, изобретённая архаика как стратегия преодоления культурного кризиса на современном этапе развития России обнаруживается в современном научном дискурсе. Её основная цель – показать значительную древность русской культуры (или иных культур, находящихся на территории России), чем это принято считать в официальной историографии. Используются различные способы удревления культуры: через язык, путём установления сопричастности древним, чаще всего мифологическим, событиям, через выстраивание разнообразных генеалогий, через прямую фальсификацию фактов истории. Субъекты этой стратегии используют разнообразные средства массовой коммуникации и технологии информационного общества, достижения и традиции научного сообщества, методы и приёмы шоу-бизнеса.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Способ представления содержания данной книги не предполагал единого теоретического заключения. Каждый из авторов сделал его к собственной части исследования в соответствии с полученными результатами и обобщал их ровно настолько, насколько позволяла ему его научная область. Очевидно, что обобщение здесь возможно было исключительно на философско-мировоззренческом уровне, а заключение следовало бы назвать послесловием. Авторы предоставили судить читателю, насколько их тексты являются частью целого с научной точки зрения, но, что не вызывает сомнения, это общая мировоззренческая оценка происходящего. Общий вывод звучал так: в обозначенный период Россия не двигалась в будущее; происходящее в общественном сознании её общества явно не соответствовало ни мировым тенденциям, ни потребностям времени. Таков был «вердикт» авторов, озвученный в заключении к первому изданию.

Это имело как внутренне направленные последствия, так и внешние. К внутренним была отнесена последующая деградация, которая, как показывает исторический опыт, всегда приходит на смену неудачной попытке выйти на новый уровень, и, следовательно, происходит возвращение на круг циклического движения. Внешние последствия были также тревожны: учитывая тенденции глобализации и выработанные к настоящему моменту правила сосуществования, Россия была не в состоянии дать адекватный ответ на вызовы современного мира, пока в её общественном сознании господствовали описанные культурные установки и стратегии. В равной мере, не было оснований надеяться, что России удастся изменить эти правила игры, и она предложит мировому сообществу нечто более эффективное. Отсутствие же адекватного и конструктивного ответа может привести к катастрофе, посчитали тогда авторы этой книги.

Они отмечали также, что на их выводы могло повлиять и нечто, не имеющее отношения к науке. Несмотря на то, что эмпирической базой выступили культурные тексты и социальная действительность в масштабах всей страны, место проведения исследования оказало определённое воздействие на заключения, сделанные на мировоззренческом уровне. Забайкальский край и тогда был одним из самых депрессивных регионов, с наиболее низким уровнем и темпами экономического развития, с удручающей демографической и социально-культурной динамикой. Авторы допускали, что другие, прежде всего западные и центральные регионы, могли бы произвести иное впечатление. Быть может, именно поэтому в стороне остались некоторые черты российской культуры, которые могли быть отмечены как положительные. Среди них – открытость общества внешним воздействиям, втягивание России в мировое информационное пространство, наличие дискуссий, пусть и не поддерживаемых властью и «официозом», по политическим и культурным вопросам, наличие либеральной оппозиции и критики власти.

Концентрация внимания на негативных чертах была обусловлена также избранной проблемой: в поле внимания попали те тенденции и процессы, которые представляли, по мнению авторов, наибольшую угрозу самой России. Это то, что могло свести к нулю всё положительное, что было в российском обществе, направить страну в сторону, противоположную развитию мировой цивилизации при резком изменении социально-экономической и социально-политической ситуации. Это тем более важно, что такие катастрофические повороты уже неоднократно имели место в российской истории. Было отмечено и то, что указанные положительные тенденции сами по себе не дают позитивных изменений в обществе. Нет никакой пользы от информационной открытости общества, если в нём отсутствует здоровая рефлексия, самокритика, поскольку внешнее воздействие не ведёт к внутренней трансформации, к осмыслению её необходимости. Не ведут к позитивным модернизационным сдвигам ни политические дискуссии, ни критика власти, если они носят исключительно патерналистский характер и ставят своей целью увеличение опеки государства над обществом. И либеральная оппозиция, слабая и малоконструктивная, не добивается успеха при отсутствии в обществе критически мыслящего и индивидуально-ответственного большинства.

Сегодня, на исходе второго десятилетия, можно подвести некоторый итог, а заодно и проверить, правы ли были авторы в своих прогнозах, оценках и описанных сценариях. Так случилось, что они уверены в наличии прогностической функции социальной науки и считают её одной из важнейших, серьёзно влияющих на социальную динамику и реальное состояние общества. В подтверждение можно привести известный случай удачного научного прогноза – предсказание американским социологом Рэндаллом Коллинзом распада Советского Союза и крушения социалистического блока за десять лет до этого события.

В данной книге, чтобы читатель мог дать оценку эффективности исследования и предложенной концепции, эти сценарии и прогнозы приводятся в том же виде, в каком они предстали десять лет назад. С сожалением приходится констатировать, что авторы оказались правы в общей оценке происходящего, при этом некоторые отрицательные тенденции – становление авторитаризма, формирование образа Врага, рост агрессии – были ими даже недооценены. Разумеется, они не предсказали и не могли предсказать конкретные события (за этим – к медиумам и астрологам), но общая тенденция развития российского общества была ими идентифицирована точно. Поэтому главная мысль работы – в том, что негативная мобилизация и негативная идентичность есть не просто реакция на процесс модернизации, а объективно и во многом сознательно выбранная обществом стратегия движения в обратном направлении, в направлении контрмодернизации, – остаётся в силе.

С удовлетворением нужно заметить, что и сам автор, введший в научный оборот эти, ставшие ключевыми для данного исследования, понятия, – Л.Д. Гудков – двигался в том же направлении. В 2011 г., одновременно с первым изданием данной книги, в Москве вышел большой сборник его работ с весьма показательным общим названием «Абортивная модернизация». Авторам данной работы было лестно обнаружить, что они двигались параллельно с этим известным российским социологом, который также не ждёт и не ждал все последние десятилетия от динамики российского общества ничего хорошего.

И всё же надежда есть. Ни объективность, ни строгая причинная обусловленность и системность, а потому и предсказуемость социальных процессов, в коих уверены авторы, не означают, что будущее предопределено. Те положительные тенденции, которые всё же имеют место в современном российском обществе, при ряде обстоятельств могут обрести силу и направленность и вытащить страну из бездны. Мы всё ещё можем спасти её, пройдя по самому краю. Но для этого нельзя закрывать глаза на происходящее, нельзя делать вид, что ничего страшного не происходит, а нужно исследовать – накапливать знания, пусть не для себя, то хотя бы для следующих поколений, которым всё равно придётся делать то, что не удалось нам – возвращать страну на путь развития мировой цивилизации.