

A painting of a man in a white, translucent, muscular form carrying a classical building facade on his back. The man is looking upwards and to the right. The background is white with scattered brown, shell-like fragments. The building facade has a pediment and columns.

Терри Иглтон

# Идея культуры

# The IDEA of CULTURE

TERRY EAGLETON

# ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ

ТЕРРИ ИГЛТОН

*Перевод с английского*  
ИННЫ КУШНАРЕВОЙ



*Издательский дом*  
*Высшей школы экономики*  
МОСКВА, 2012

УДК 008.01  
ББК 71.1  
И26

*Составитель серии*  
**ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ**

*Научный редактор*  
**АРТЕМ СМИРНОВ**

*Дизайн серии*  
**ВАЛЕРИЙ КОРШУНОВ**

**И26** **Иглтон, Т.** **Идея культуры [Текст] / пер. с англ. И. Кушнareвой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. — 192 с. — (Исследования культуры). — 1000 экз. — ISBN 978-5-7598-0838-1 (в пер.).**

В этой книге выдающийся британский литературовед Терри Иглтон рассматривает понятие культуры в его историческом, философском и политическом контексте и вносит свой вклад в полемику, ведущуюся сегодня вокруг этого понятия.

Книга адресована широкому кругу читателей — всем, кто интересуется историей и теорией культуры.

УДК 008.01  
ББК 71.1

All rights reserved. Authorised translation from the English language edition published by Blackwell Publishing Ltd. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with National Research University Higher School of Economics and is not the responsibility of Blackwell Publishing Ltd. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell Publishing Ltd.

ISBN 978-5-7598-0838-1 (рус.)  
ISBN-10: 0631219668 (англ.)  
ISBN-13: 978-0631219668 (англ.)

© 2000 by Terry Eagleton  
© Перевод на рус. яз., оформление.  
Издательский дом Высшей школы  
экономики, 2012

## СОДЕРЖАНИЕ

I. ВЕРСИИ КУЛЬТУРЫ .....	8
II. КУЛЬТУРА В КРИЗИСЕ .....	53
III. КУЛЬТУРНЫЕ ВОЙНЫ .....	80
IV. КУЛЬТУРА И ПРИРОДА .....	130
V. К ОБЩЕЙ КУЛЬТУРЕ .....	164

**ПОСВЯЩАЕТСЯ  
ЭДВАРДУ В. САИДУ**

# I. Версии культуры

Говорят, что «культура» — одно из двух или трех наиболее сложных слов в английском языке, а термин «природа», который иногда считают его противоположностью, как правило, получает почетное звание самого сложного из всех. И хотя сегодня в природе модно видеть производное от культуры, культура с точки зрения этимологии — это понятие, происходящее от «природы». Одно из его исходных значений — «культивирование», или присмотр за ростом чего-то природного. Аналогичное происхождение имеют слова, которыми мы обозначаем закон и справедливость, а равно и такие термины, как «capital» (капитал), «stock» (запас), «pecuniary» (имущественный) и «sterling» (стерлинг). Однокоренное с «culture» слово «coultter» обозначает резак у плуга. Слово для обозначения самой изысканной человеческой деятельности было взято нами из сферы труда и сельского хозяйства, выращивания зерновых. Фрэнсис Бекон пишет о «культуре и удобрении умов», очевидным образом колеблясь в выборе между навозом и умственным отличием. «Культура» здесь означает деятельность, и так было задолго до того, как данное слово стало обозначать сущность. Но даже на этом, новом этапе, по всей видимости, только начиная с Мэтью Арнольда слово теряет такие связанные с ним прилагательные, как «моральный» и «интеллектуальный», и становится просто «культурой», абстракцией.

Итак, с этимологической точки зрения, популярная ныне фраза «культурный материализм» — в некотором роде тавтология. «Культура» прежде всего обозначает совершенно материальный процесс, который затем метафорически переносится на дела духовные. Таким образом, в своем собственном семантическом развертывании это слово отображает исторический переход

человечества от сельской жизни к городской, от свиноводства к Пикассо, от возделывания земли к расщеплению атома. Говоря на языке марксизма, оно объединяет в одном понятии базис и надстройку. Возможно, за удовольствием, которое мы, предположительно, должны получать от присутствия «культурных» людей, проглядывает память человеческого рода о преодолении голода и засухи. Но семантический сдвиг, помимо прочего, еще и парадоксален: «культурными» оказываются городские жители, а те, кто действительно возделывает землю, — нет. Те, кто культивируют землю, все меньше и меньше способны культивировать самих себя. Агрικультура не оставляет свободного времени для культуры.

Латинский корень слова «культура» — «colere» мог означать все что угодно, от «культивировать» и «населять» до «боготворить» и «защищать». В значении «населять» слово эволюционировало от латинского «colonus» до современного «колониализма», так что названия вроде «Культура и колониализм» опять-таки содержат в себе некоторую тавтологию. Но «colere», проходя через латинское слово «cultus», становится также религиозным термином «культ», тогда как в эпоху Нового времени идея культуры как таковая приходит на смену поблекшим смыслам божественного и трансцендентного. Культурные истины, будь то высокое искусство или традиции народа, порой оказываются истинами священными, так что их нужно охранять и почитать. Культура в таком случае получает в наследство величественную мантию религиозного авторитета, но в то же время приобретает неприятное сходство с оккупацией и нашествием, и именно между этими двумя полюсами, положительным и отрицательным, располагается сейчас данное понятие. Это одна из тех редких идей, которые столь же неотделимы от левой политики, сколь жизненно необходимы правой, а потому у нее исключительно запутанная и двусмысленная социальная история.

Слово «культура» не только очерчивает мгновенный исторический переход — оно также выстраивает значение ряда ключевых философских вопросов. В одном этом термине смутно сфокусированы вопросы свободы и детерминизма, субъекта действия (agency) и претерпевания, изменения и идентичности, данного и сотворенного. Если культура означает активное вмешательство в естественный рост, то она указывает на диалектику искусственного и природного, того, что мы делаем с миром и что он делает с нами. В эпистемологическом отношении это «реалистическое» понятие, потому что оно подразумевает, что вне нас существует природа или сырье, однако у него есть и «конструктивистское» измерение, потому что это сырье должно быть переработано в значимую для человека форму. Словом, вопрос не в том, чтобы деконструировать оппозицию между культурой и природой, а в том, чтобы признать, что термин «культура» сам по себе является такой деконструкцией.

На следующем диалектическом витке средства культуры, которыми мы пользуемся для преобразования природы, сами оказываются производными от нее. Более поэтично это сформулировал Поликсен в «Зимней сказке» Шекспира:

И что же? Ведь природу улучшают  
Тем, что самой природою дано.  
Искусство также детище природы.  
Когда мы к ветви дикой прививаем  
Початок нежный, чтобы род улучшить,  
Над естеством наш разум торжествует,  
Но с помощью того же естества.  
(Пер. В.В. Левика)

Природа производит культуру, которая меняет природу: это знакомый мотив из так называемых «Поздних комедий», в которых культура рассматривается как средство для постоянного самосовершенствования

природы. Если Ариэль в «Буре» — абсолютно воздушная инстанция, то Калибан — сама земная инерция. Еще более диалектическую игру культуры и природы можно найти в описании Гонзало того, как Фердинанд спасся после кораблекрушения впласть:

Он мог спастись:

Я видел, как боролся он с волнами,  
 Верхом на гребнях воду рассекая;  
 Вражду стихии отбивал он смело,  
 Встречая грудью самый бурный вал,  
 И голову держал он над водою.  
 Как веслами, руками мощно греб  
 Он к берегу<sup>1</sup>.

(Пер. Т.Л. Щепкиной-Куперник)

Плавание — подходящий пример такой игры, поскольку пловец активно создает поддерживающий его поток, формируя волны так, чтобы держаться на воде. И вот, Фердинанд «боролся с волнами», «верхом на гребнях воду рассекая», отбивал, встречал грудью и греб в океане, который не только неподатлив, но и «враждебен», антагонистичен, сопротивляется человеку. Но именно это сопротивление и позволяет человеку воздействовать на океан. Природа сама производит средства своего преодоления, во многом как «дополнение» у Деррида, которое содержится во всем, что оно усиливает. Как мы увидим позднее, существует странная необходимость в том ничем не оправданном сверхизобилии, которое мы называем культурой. Если природа всегда в каком-то смысле культурна, культуры строятся на том непрерывном взаимодействии с природой, которое мы называем трудом. Города возводят из песка, леса, железа, камня, воды и прочих материалов, и потому они настолько же природны, насколько сельские идиллии культурны. Гео-

<sup>1</sup> В действительности, эта реплика принадлежит Франсиско. — *Примеч. пер.*

граф Дэвид Харви утверждает, что в Нью-Йорке нет ничего «неестественного», и сомневается в том, что можно говорить, будто первобытные народы «ближе к природе», чем Запад<sup>2</sup>. Слово «manufacture» (изготовление) первоначально означало ручное ремесло и было, таким образом, «органичным», но со временем стало обозначать механическое массовое производство и тем самым приобрело уничижительные оттенки искусственности, как, например, в выражении «искусственные различия и разделения».

Если культура изначально означает культивирование, то это указывает одновременно на регулирование и на спонтанный рост. Культурное — это то, что мы можем изменить, однако сама эта изменяемая материя обладает собственным автономным существованием, что сближает ее с неподатливостью природы. Вместе с тем культура — это еще и вопрос следования правилам, предполагающего взаимодействие регулируемого и неуправляемого. Следование правилу не похоже на подчинение физическому закону, поскольку включает в себя творческое применение указанного правила. Ряд «2–4–6–8–10–30» вполне может представлять последовательность, заданную правилом, просто не тем правилом, которое более всего ожидается. И не может быть правил для применения правил, иначе возникнет регресс в дурную бесконечность. Без такой незавершенности правила не были бы правилами, подобно тому как слова не были бы словами, но это не означает, что любое действие может считаться следованием правилу. Следование правилам не вопрос анархии или автократии. Правила, как и культуры, не являются ни совершенно случайными, ни жестко детерминированными, то есть и правила, и культуры подразумевают идею свободы. Тот, кто полностью освобожден от культурных условностей, не более свободен, чем тот, кто является их рабом.

<sup>2</sup> См.: *Harvey D. Justice, Nature and the Geography of Difference. Oxford, 1996. P. 186–188.*

Идея культуры означает в таком случае двойной отказ: от органического детерминизма, с одной стороны, и от автономии духа — с другой. Она дает отпор одновременно и натурализму, и идеализму: в пику натурализму она настаивает на том, что в природе существует нечто, что превосходит и разрушает ее, а в пику идеализму — на том, что верховная инстанция человеческой деятельности укоренена в биологии и природной среде. Тот факт, что «культура» (подобно «природе») может быть и описательным, и оценочным термином (означая и то, что в действительности эволюционировало, и то, что еще только должно эволюционировать), равнозначен отказу от натурализма и идеализма. Хотя в этом понятии заложено отрицание детерминизма, в нем содержатся и опасения относительно волюнтаризма. Как люди не только продукт своей среды, так и эта среда не просто глина для их произвольной лепки самих себя. Хотя культура преобразует природу, природа устанавливает этому процессу четкие пределы. Само слово «культура» содержит в себе конфликт между деланием и сделанностью, рациональностью и спонтанностью, являя собой укор развоплощенному разуму Просвещения и бросая вызов культурному редукционизму, характерному для столь многих направлений современной мысли. Оно даже намекает на политическое противопоставление эволюции, «органической» и «спонтанной», и революции, искусственной и «сознательной», а также подсказывает, как можно выйти за рамки данных избитых антиitez. Означенное слово странным образом соединяет стихийный рост и расчет, свободу и необходимость, идею сознательного проекта с идеей незапланированного излишка. И если это справедливо для слова, это так же справедливо и для деятельности, которую оно обозначает. Когда Фридрих Ницше искал практику, которая могла бы устранить противопоставление свободы и детерминизма, он обратился к опыту создания произведений искусства, который не только пережи-

вается художником как свободный и необходимый, творческий и принуждающий, но в котором и сами названные категории отражаются одна в другой, таким образом сводя эти истрепанные противоположности к точке неразличимости.

Слово «культура» направлено в обе стороны еще и в ином смысле. Дело в том, что оно может указывать на разделение внутри нас самих, то есть между той нашей частью, которая культивирует и облагораживает, и тем внутри нас (что бы это ни было), что поставляет сырье для такого облагораживания. Как только культура начинает рассматриваться как *само*-совершенствование, она постулирует дуальность высших и низших способностей, воли и желания, разума и страсти, которую затем тут же вызывается преодолеть. Природа теперь уже не вещество мира, но опасно привлекательное вещество самости. Как и «культура», слово «природа» означает и то, что вокруг нас, и то, что внутри нас, и подрывные влечения внутри могут быть легко приравнены к анархическим силам вовне. Культура, следовательно, категория самопреодоления в той же мере, в какой и самореализации. Если она восхваляет самость, она же ее и дисциплинирует, эстетика и аскеза идут рука об руку. Человеческая природа и свекольное поле не совсем одно и то же, но, как и поле, человеческая природа нуждается в культивировании, так что, когда слово «культура» переключает нас с природного на духовное, оно также указывает на сходство между ними. Хотя мы культурные существа, мы еще и часть природы, над которой мы работаем. В самом деле, смысл слова «природа» в какой-то мере заключается в том, чтобы напоминать нам о континууме, образуемом нами и нашим окружением, а слово «культура» служит для подчеркивания различия.

В процессе формирования самого себя действие и пассивность, желаемое всеми силами души и голая данность вновь объединяются, на этот раз в одном и том же индивиде. Мы схожи с природой в том, что долж-

ны быть, как и она, закованы в форму, но отличаемся от нее тем, что можем сделать это с собой сами, таким образом вводя в мир определенную степень рефлексивности, до которой остальная природа возвыситься не может. Как культиваторы самих себя, мы — глина в собственных руках, каждый из нас — одновременно искупитель и нераскаявшийся преступник, грешник и священник в одном лице. Сама по себе наша низкая природа не возвысится до благодати культуры; но грубо навязать ей эту благодать тоже нельзя. Скорее, культура должна сотрудничать с врожденными влечениями природы, побуждая ее к тому, чтобы она вышла за свои пределы. Но сама потребность в культуре подсказывает, что в природе есть некая нехватка, что наша способность подниматься на высоты, недоступные нашим собратьям по природе, является необходимостью, потому что наше естественное состояние намного более «неестественно», чем у них. И если в слове «культура» скрываются история и политика, в нем также заложена теология.

Культивирование, однако, может быть не только тем, что мы проделываем с собой. Это еще и то, что проделывают с нами разные силы, не в последнюю очередь — политическое государство. Ибо для того чтобы процветать, государство должно привить своим гражданам соответствующее духовное расположение, и именно в этом заключается идея культуры, или *Bildung*, в почтенной традиции от Шиллера до Мэтью Арнольда<sup>3</sup>. В гражданском обществе индивиды живут в состоянии хронического антагонизма, движимые противоположными интересами, но государство — та трансцендентная область, в которой эти противоречия можно гармонично уладить. Однако чтобы это произошло, государство уже должно действовать

<sup>3</sup> Подробный обзор аргументации представителей этого направления можно найти в изд.: *Lloyd D., Thomas P. Culture and the State*. N.Y.; L., 1998. См. также: *Hunter I. Culture and Government*. L., 1988.

внутри гражданского общества, сглаживая обиды и облагораживая чувства, и этот процесс известен нам как культура. Культура — род этической педагогики, которая делает нас пригодными для политического гражданства, высвобождая идеальную или коллективную самость внутри каждого из нас, самость, находящую высшее свое выражение в универсальной сфере государства. Кольридж похожим образом пишет о потребности в культивировании как фундаменте цивилизации, потребности «в гармоничном развитии тех качеств и способностей, которые характеризуют нашу человечность. Мы должны быть людьми, чтобы быть гражданами»<sup>4</sup>. Государство воплощает культуру, которая, в свою очередь, воплощает нашу общую человечность.

Возвысить культуру над политикой, быть сначала людьми, а потом гражданами означает, что политика должна действовать на более глубоком этическом уровне, пользуясь ресурсами *Bildung* и формируя из индивидов хорошо воспитанных и ответственных граждан. Такова, хотя и несколько утрированная, риторика гражданского класса. Но поскольку «человечность» в данном случае означает сообщество, свободное от конфликта, на карту поставлен приоритет культуры не столько перед политикой вообще, сколько перед политикой определенного толка. Культура или государство — своего рода преждевременная утопия, уничтожающая борьбу на воображаемом уровне так, чтобы не нужно было справляться с ней на уровне политическом. С политической точки зрения клевета на политику во имя человечности весьма и весьма небезобидна. К тем, кто провозглашает потребность в определенном сроке этического вызревания, которое подготовило бы людей к политическому гражданству, относятся и те, кто считает, что народам колоний нель-

<sup>4</sup> Coleridge S. T. On the Constitution of Church and State. Princeton, 1976. P. 42–43.

зя давать право на самоуправление, пока они не «цивилизуются» в достаточной мере, чтобы ответственно им воспользоваться. Они упускают из виду тот факт, что до сего момента лучшей подготовкой к политической независимости была как раз политическая независимость. Парадокс заключается в том, что рассуждение, которое переходит от человечности к культуре, а затем и к политике, уже своей политической предвзятостью выдает тот факт, что на самом деле движение идет в обратном направлении: обычно именно политические интересы управляют культурными интересами и тем самым задают определенную версию человечности.

Таким образом, действие культуры заключается в том, чтобы очистить нашу общую человечность от сектантских политических эгоизмов, избавить дух от чувств, вырвать неизменное у временного и отделить единство от разнообразия. Это означает своего рода саморазделение, равно как и самоисцеление, посредством которого наша вздорная, земная сущность не уничтожается, но облагораживается изнутри при помощи человечности более идеального рода. Разрыв между государством и гражданским обществом, между тем, как буржуазный гражданин хотел бы себя представить, и тем, кем он в действительности является, сохраняется, но в то же время сокращается. Культура — это форма универсальной субъективности, действующей внутри каждого из нас, точно так же как государство — присутствие универсальности в партикуляристском царстве гражданского общества. В «Письмах об эстетическом воспитании человека» (1795 г.) Фридрих Шиллер сформулировал эту идею так:

Можно сказать, что во всякой человеческой личности, по предрасположению и назначению, живет чистый идеальный человек, и великая задача бытия человека в том, чтобы при всех переменах согласоваться с его неизменным единством. Этот чистый человек, более

или менее ясно проявляющийся в каждом субъекте, представлен в государстве — в этой объективной и как бы каноничной форме, чье разнообразие субъектов стремится к единению<sup>5</sup>.

Итак, в этой традиции мысли культура не отделена от общества и вместе с тем не полностью объединена с ним. Если на одном уровне культура — это критика общественной жизни, то на другом она является союзником последней. Она еще не ополчилась против актуального, в отличие от того, что произошло при развитии английской темы «Культуры и общества»<sup>6</sup>. И действительно, культура для Шиллера — механизм того, что позже назовут гегемонией, подгоняющей людей под нужды государственного образования нового типа и превращающей их в податливых, умеренных, великодушных, миролюбивых, беззлобных, бескорыстных агентов данного политического порядка. Но для этого культура должна работать и как своего рода имманентная критика или деконструкция, захватывая нераскаившееся общество изнутри, чтобы сломить его сопротивление движению духа. Позже, в Новое время, культура станет либо олимпийской мудростью, либо идеологическим оружием, закрытой формой социальной критики или процессом, слишком глубоко встроенным в *status quo*. В этот более ранний, жизне-радостный период истории еще возможно рассматривать культуру одновременно и как идеальную критику, и как реальную социальную силу.

Реймонд Уильямс проследил сложную историю слова «культура», различая три его основных современных значения<sup>7</sup>. В соответствии со своими этимоло-

<sup>5</sup> Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Избр. произв.: в 7 т. Т. 6. М., 1957. Письмо 4.

<sup>6</sup> Имеется в виду работа Реймонда Уильямса «Culture and Society» (1958). — *Примеч. пер.*

<sup>7</sup> См.: Williams R. Keywords. L., 1976. P. 76–82. Любопытно отметить, что Уильямс завершил большую часть работы

гическими корнями, связанными с сельским трудом, слово «культура» поначалу означало нечто вроде «воспитанности», а затем в XVIII веке становится более или менее синонимичным «цивилизации» в значении всеобщего интеллектуального, духовного и материального прогресса. Цивилизация как идея показательным образом уравнивает манеры с нравственностью: быть цивилизованным — значит не плевать на ковер, равно как и не рубить головы военнопленным. Само слово «цивилизация» подразумевает сомнительную корреляцию между хорошими манерами и этическим поведением, которую в английском языке можно обнаружить и в слове «джентльмен». Как синоним «цивилизации» «культура» принадлежала общему духу Просвещения с его культом секулярного, прогрессивного развития личности. Цивилизация была преимущественно французским понятием: тогда, как и сейчас, считалось, что у французов монополия на цивилизованность; оно обозначало одновременно и процесс постепенного социального совершенствования, и утопический телос, к которому этот процесс был направлен. Но если французская цивилизация, как правило, включала в себя политическую, экономическую и техническую жизнь, то немецкая «культура» имела более узкое значение — религиозное, художественное и интеллектуальное. Она также могла обозначать интеллектуальное совершенствование группы или индивидов, а не общества в целом. «Цивилизация» сглаживала национальные различия, тогда как «культура» их подчеркивала. Конфликт между «культурой» и «цивилизацией» во многом отражает соперничество Германии и Франции<sup>8</sup>.

На переломе XIX века с понятием «культуры» произошли три вещи. Во-первых, из синонима «цивили-

над разделом, посвященным культуре, одновременно с эссе 1953 года, на которое мы ссылаемся в примечании 9.

<sup>8</sup> См.: Элиас Н. О процессе цивилизации. М., 2001. Гл. 1.

зации» оно стало его антонимом. Это довольно редкий семантический сдвиг, и он отражает важнейший исторический поворот. Как и «культура», «цивилизация» — это наполовину дескриптивный, наполовину нормативный термин: она может быть нейтральным обозначением той или иной формы жизни («цивилизация инков») или же неявно указывать на степень ее человечности, просвещенности и совершенства. Сегодня это особенно очевидно в случае прилагательного «цивилизованный». Если цивилизация есть искусство, городская жизнь, гражданская политика, сложные технологии и тому подобные вещи и если все это считается прогрессом по сравнению с тем, что было раньше, тогда «цивилизация» одновременно и дескриптивный, и нормативный термин. Она означает жизнь в том виде, в каком мы ее знаем, и при этом дает понять, что такая жизнь превосходит варварство. И если цивилизация не только отдельная стадия развития, но и сама постоянно эволюционирует, то этот термин опять-таки объединяет факт и ценность. Любое существующее положение дел подразумевает ценностное суждение, поскольку логически это положение должно быть улучшенным по сравнению с тем, что было раньше. То, что есть сейчас, в любом случае гораздо лучше того, что было прежде.

Проблема возникает тогда, когда дескриптивные и нормативные аспекты мировой «цивилизации» начинают разбегаться в разные стороны. Термин относится к лексикону доиндустриального европейского среднего класса, щеголявшего манерами, утонченностью, политесом, элегантною легкостью в общении. Он оказывается одновременно и личным, и социальным: окультуривание — вопрос гармоничного, всестороннего развития личности, но никто не может достичь его в изоляции. Именно смутное осознание этого факта позволяет культуре перейти от индивидуального значения к социальному. Культура требует определенных социальных условий, а поскольку эти условия мо-

гут включать в себя государство, она тем самым получает политическое измерение. Окультуривание идет рука об руку с торговлей, потому что именно торговля подрывает деревенскую неотесанность, втягивает людей в сложные отношения, которые их «шлифуют». Но представителям промышленного капитализма как наследникам этой оптимистической эпохи будет труднее убедить себя в том, что цивилизация как факт суть одно целое с цивилизацией как ценностью. То, что у молодых чистильщиков фабричных труб была предрасположенность к раку мошонки, трудно счесть культурным достижением, равным роману Вальтера Скотта «Уэверли» или Реймсскому собору.

Тем временем, к концу XIX века «цивилизация» приобрела непоправимо империалистический подголосок, которого было достаточно, чтобы дискредитировать ее в глазах либералов. Соответственно появилась потребность в еще одном слове, которое обозначало бы социальную жизнь такой, какой она должна быть, а не такой, какая она есть, и немцы позаимствовали с этой целью французское слово «культура». Kultur или Culture, таким образом, стали называть романтическую, домарксистскую критику раннего индустриального капитализма. Если цивилизация — светский термин, ассоциирующийся с добродушным остроумием и приятными манерами, культура — гораздо более ответственное дело, духовное, критическое и возвышенное, а не просто радостная легкость в обхождении с миром. Цивилизация — шаблонное французское понятие, а культура — стереотипное немецкое.

Чем более хищнической и испорченной представляется современная цивилизация, тем более критический оттенок приобретает идея культуры. Kulturkritik (критика культуры) скорее ведет с цивилизацией войну, чем сливается с ней. Если когда-то культура считалась союзником торговли, то теперь они все больше расходятся. Как сформулировал Реймонд Уильямс: «Слово, которое обозначало процесс обучения вну-

три достаточно устойчивого общества, в XIX веке стало фокусом очень важной реакции на общество, переживавшее муки радикальных и болезненных изменений»<sup>9</sup>. Таким образом, одна из причин возникновения «культуры» заключается в том, что «цивилизация» как ценность звучала все менее убедительно. Поэтому конец XIX столетия стал свидетелем растущего *Kulturpessimismus* (культурного пессимизма), главным документом которого, возможно, является «Закат Европы» Освальда Шпенглера, но отголосок которого, пусть более слабый, услышали в Англии — в книге Ф.Р. Ливиса с показательным названием «Массовая цивилизация и культура меньшинства». Нужно ли говорить, что союз «и» в ее заглавии подчеркивает различие между двумя понятиями.

Однако, чтобы культура была действенной критикой, она должна сохранять свою социальную размерность. Она не может просто вернуться к более раннему значению индивидуального окультуривания. Знаменитое противопоставление, введенное Кольриджем в тексте «Об образовании Церкви и Государства», — «постоянное различие и случайный контраст между окультуриванием и цивилизацией» — в значительной мере предвосхищает судьбу слова «культура» в последующие десятилетия. Рожденное на пике Просвещения, понятие культуры с эдиповой яростью сбрасывается теперь на своих прародителей. Цивилизация отныне воспринимается как абстрактная, отчужденная, фрагментированная, механистическая, утилитаристская, находящаяся в плену у грубой веры в материальный прогресс; культура — целостная, органичная, чувственная, самоценная, собирательная. Конфликт между культурой и цивилизацией, таким образом, относился к достигшей кульминации размолвке между традицией и современностью. Но до определенной

<sup>9</sup> *Williams R. The Idea of Culture // Border Country: Raymond Williams in Adult Education / J. McIlroy, S. Westwood (eds). Leicester, 1993. P. 60.*

степени это была война понарошку. Для Мэтью Арнольда и его учеников противоположностью культуры была анархия, порождаемая самой цивилизацией. Грубое материалистическое общество взрастит злопамятных, неотесанных разрушителей его самого. Но облагородив этих бунтарей, культура, как выяснится, придет на помощь той самой цивилизации, которую она так глубоко презирала. Хотя политическое содержание этих двух понятий известным образом пересеклось, цивилизация в целом была буржуазной, тогда как культура одновременно и аристократической, и популистской. Подобно Лорду Байрону, она в основном представляла собой радикальную разновидность аристократизма с его прочувствованной симпатией к Volk (народу) и высокомерной неприязнью к Burgher (обывателю).

Этот *völkisch* (народный) поворот понятия «культуры» — вторая линия развития, которую прослеживает Уильямс. Начиная с немецких идеалистов у культуры появляется современное значение: культура как особый образ жизни. Для Гердера это сознательная атака на универсализм Просвещения. Культура, настаивает он, означает не большое, однолинейное повествование об универсальном человечестве, но разнообразие особых жизненных форм, у каждой из которых свои собственные законы развития. Фактически, как указывает Роберт Янг, нельзя сказать, что Просвещение всегда и везде противостояло этому взгляду. Оно могло быть открыто неевропейским культурам, что зачастую несло с собой опасность релятивизации его собственных ценностей, и некоторые из его мыслителей предвосхитили позднейшую идеализацию «первобытного», используемую для критики Запада<sup>10</sup>. Но Гердер

<sup>10</sup> См.: Young R.J.C. *Colonial Desire*. I.; N.Y., 1995. Ch. 2. Это лучшее из имеющихся введений, посвященных современной идее культуры и ее сомнительным расистским обертонам. Что касается культурного релятивизма Просвещения, образцом могут служить «Путешествия Гулливера» Свифта.

очевидным образом связывает борьбу между двумя значениями слова «культура» с конфликтом между Европой и колониальными Другими. Он выступает против евроцентризма культуры-как-универсальной-цивилизации, опираясь на претензии тех людей «со всех концов света», кто жил и погибал не ради сомнительной чести, дающей потомкам возможность быть лицемерно осчастливленными высокой европейской культурой<sup>11</sup>.

«Необходимое для всего круга представлений одного народа другой народ считает вредным для себя, — пишет Гердер, — а может быть, никогда и не думал об этом необходимом»<sup>12</sup>. Истоки идеи культуры как особого образа жизни, таким образом, тесно связаны с романтической антиколониальной слабостью к угнетенным «экзотическим» обществам. В XX столетии экзотизм снова напомним о себе в примитивистских чертах модернизма, в примитивизме, идущем рука об руку с развитием современной культурной антропологии. Вернется он и позднее, на этот раз в виде постмодернистской романтизации популярной культуры, играющей теперь экспрессивную, спонтанную, квазиутопическую роль, которую ранее играли «первобытные» культуры<sup>13</sup>.

Жестом, предвосхищающим постмодернизм, который *inter alia* и сам является ответвлением мысли позднего романтизма, Гердер предлагает поставить термин «культура» во множественное число, говоря о культурах различных наций и эпох, а также о разных социальных и экономических культурах внутри самой

<sup>11</sup> Young R.J.C. *Op. cit.* P. 79.

<sup>12</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 205.

<sup>13</sup> См. например: Fiske J. *Understanding Popular Culture*. L., 1989; Fiske J. *Reading the Popular*. L., 1989. Критический комментарий можно найти в изд.: McGuigan J. *Cultural Populism*. L., 1992.

нации. Именно это значение слова попробует пустить корни где-то в середине XIX столетия, но окончательно утвердится только в начале XX века. Хотя «цивилизация» и «культура» будут по-прежнему использоваться как взаимозаменяемые слова, не в последнюю очередь антропологами, культура станет почти что противоположностью цивилизованности. Она — скорее племенная, чем космополитическая, реальность, переживаемая на более глубинном уровне, чем разум, и, как следствие, закрытая для рациональной критики. По иронии судьбы теперь термин «культура» используется скорее для описания жизненных форм «дикарей», чем цивилизованных людей<sup>14</sup>. В результате этого странного поворота дикари оказываются культурными, а цивилизованные люди — нет. Но если «культура» может описать «первобытный» социальный порядок, она в состоянии обеспечить и средства для идеализации своего собственного социального порядка. По мысли радикальных романтиков, «органическая» культура может стать источником критики существующего общества, а по мнению такого мыслителя, как Эдмунд Берк, она способна выработать метафору для современного ей общества и тем самым защитить его от критики. Единства, которое некоторые могли найти только в сообществах доновременного типа, можно потребовать и от имперской Британии. Современные государства, таким образом, могут грабить досовременные страны как в идеологических, так и в экономических целях. В этом смысле культура — «крайне неподходящее слово, ополчившееся против самого себя... одновременно синонимичное основному течению западной цивилизации и антитетичное ему»<sup>15</sup>. Как свободная игра бескорыстной мысли, культура может подрвать эгоистические социальные ин-

<sup>14</sup> Ясное изложение темы культурной антропологии можно найти в изд.: *Beattie J. Other Cultures. L., 1964.*

<sup>15</sup> *Young R. Y.C. Op. cit. P. 53.*

тересы, но поскольку подрывает она их во имя социального целого, то укрепляет тот самый социальный порядок, который она же призывает к ответу.

Культура как органическое явление, подобно культуре как цивилизации, нерешительно колеблется между фактом и ценностью. В одном значении она обозначает не более чем традиционную форму жизни, не важно — варваров или берберов. Но поскольку традиции общества, корни и солидарность — понятия, которые мы, по крайней мере до появления постмодернизма, должны одобрять, должно казаться, что в самом существовании такой жизненной формы есть нечто положительное. Или, точнее, в самом факте множественности таких форм. Именно это слияние дескриптивного и нормативного, оставшееся и от «цивилизации», и от универсалистского значения «культуры», в наше время поднимет голову под видом культурного релятивизма. Подобный «постмодернистский» релятивизм парадоксальным образом происходит именно от таких двусмысленностей, содержащихся в самой эпохе Нового времени. Для романтиков в целостном образе жизни есть нечто внутренне ценное, не в последнюю очередь потому, что цивилизация занята его разрушением. Однако такая целостность, без сомнения, является мифом: антропологи научили нас тому, что «самые что ни на есть гетерогенные привычки, мысли и действия могут соседствовать друг с другом»<sup>16</sup> во внешне глубоко «первобытных» культурах. Вместе с тем поэтически настроенные натуры ради своего удобства остались глухи к этому предостережению. Если культура как цивилизация носит активно дискриминирующий характер, культура как образ жизни — нет. Хорошо то, что аутентичным образом возникло в людях, кем бы они ни были. Данный аргумент хорошо работает, скажем, применительно к народу навахо, а не к таким людям, как представители движения «Матери Алабамы

<sup>16</sup> Boas F. Race, Language and Culture. Chicago; L., 1982. P. 30.

за моральную чистоту». Однако различие между ними вскоре было утрачено. Культура как цивилизация позаимствовала различие высокого и низкого из ранней антропологии, для которой одни культуры были просто-напросто выше других; но по мере развертывания антропологических споров антропологическое значение слова «культура» стало более дескриптивным, нежели оценочным. Уже одна принадлежность к понятию культуры сама по себе является ценностью, тем не менее ставить одну культуру выше другой не более разумно, чем утверждать, что каталонская грамматика превосходит арабскую.

Постмодернист же, наоборот, будет приветствовать целостный образ жизни, когда тот связан с диссидентскими группами или меньшинствами, но будет его клеймить, если он относится к большинству. Постмодернистская «политика идентичности», таким образом, распространяется на лесбиянок, но не на национализм, что для ранних романтиков-радикалов, в противоположность позднейшим постмодернистам, было бы совершенно нелогичным. Первый лагерь, переживший эпоху политической революции, был защищен от абсурдной веры в то, что движения большинства, или консенсус, неизменно охвачены тьмой. Второй лагерь, расцветший в более поздний и отличавшийся куда меньшей эйфорией период той же истории, отказался от веры в радикальные движения масс, лишь немногие из которых он держал в памяти. Постмодернизм как теория пришел после великих движений за национальное освобождение середины XX века и как в буквальном, так и в метафорическом смысле слишком молод, чтобы помнить такие сейсмические политические перевороты. Термин «постколониализм» означает особенно пристальное внимание к тем обществам третьего мира, которые уже прошли через антиколониальную борьбу и которые едва ли поставят в неловкое положение тех западных теоретиков, что так любят угнетенных и аутсайдеров, но,

видимо, с несколько большим скепсисом относятся к таким понятиям, как политическая революция. Кроме того, возможно, гораздо проще чувствовать солидарность со странами третьего мира, которые сегодня не убивают твоих соотечественников.

Плюрализацию понятия культуры нелегко совместить с сохранением ее позитивного содержания. Довольно легко почувствовать энтузиазм по отношению к культуре как гуманистическому саморазвитию или даже, скажем, к боливийской культуре, поскольку любое сложное образование такого рода обязательно включает в себя немалое количество доброкачественных особенностей. Но как только в духе щедрого плюрализма идею культуры начинают дробить на части, для того чтобы охватить, например, «культуру полицейской столовой», «культуру сексуальной психопатии» или «культуру мафии», уже не кажется столь очевидным, что эти культуры достойны одобрения только потому, что все они — культурные формы. Или просто потому, что они — часть богатого разнообразия таких форм. Так, если взять исторический аспект, существовало богатое разнообразие культур пыток, но даже завзятые плюралисты не решатся признать их в качестве примера красочного ковра, сплетенного человеческим опытом. Те, кто рассматривает плюрализм как самостоятельную ценность, — чистые формалисты и, очевидно, игнорируют поразительное разнообразие форм, которые может, например, принимать расизм. В любом случае, как и в постмодернистской мысли, плюрализм здесь странным образом пересекается с самотождественностью. Вместо того чтобы стирать явно выделяющиеся идентичности, он их умножает. Плюрализм предполагает идентичность, подобно тому как гибридизация предполагает чистоту. Строго говоря, гибридизировать можно только чистую культуру; но, как замечает Эдвард Саид, «все культуры вовлечены одна в другую; ни одна не является единичной и чистой, все — гибридные, гетерогенные, предельно

дифференцированы и не монолитны»<sup>17</sup>. Нужно также напомнить, капитализм — самая гетерогенная из всех человеческих культур.

Если первое важное значение слова «культура» — антикапиталистическая критика, а второе — сужение понятия вместе с плюрализацией, приравнивающей его к целостному образу жизни, то третье — его постепенное ограничение областью искусства. Даже здесь понятие может сужаться или расширяться, поскольку культура в этом значении способна включать в себя интеллектуальную деятельность вообще (науку, философию, обучение и т.п.) или же истончаться до якобы более «творческих» занятий, таких как музыка, живопись и литература. «Культурные» люди — это люди, обладающие культурой в данном значении. Это значение слова указывает и на драматический поворот в историческом развитии. Оно говорит прежде всего о том, что наука, философия, политика и экономика больше не могут рассматриваться в качестве творческих занятий. Оно также показывает, что, если представить дело в самых мрачных тонах, «цивилизованные» ценности сегодня можно встретить только в фантазии. И это, конечно, язвительное суждение по поводу социальной реальности. Не потому ли креативность находят ныне только в искусстве, что больше ее нигде нет? Как только культура начинает означать образование и искусство, то есть деятельность, которой занимается ничтожная доля людей, идея культуры одновременно усиливается и обедняется.

История о том, что случится с самим искусством, когда оно будет наделено немалым социальным значением, но, будучи слишком хрупким и изнеженным, чтобы нести таковое, начнет рушиться изнутри, потому что ему придется занять место Бога, счастья или политической справедливости, относится к нарративу модернизма. А вот постмодернизм стремится осво-

<sup>17</sup> Said E. Culture and Imperialism. L., 1993. P. XXIX.

бодить искусство от этой тяжелой ноши тревоги, побуждая его забыть все напыщенные мечты о глубине, и тем самым дарует ему свободу, обращающую его в безделушку. Однако задолго до этого романтизм попытался сделать невозможное, найдя в эстетической культуре альтернативу политике и в то же время парадигму, преобразующую политический порядок. Это было не так трудно, как может показаться, поскольку если цель искусства в его бесцельности, то самый пламенный эстет — в каком-то смысле еще и убежденный революционер, присягнувший на верность идее ценности как самоутверждения, которая является полной противоположностью капиталистической прибыли. Теперь искусство могло служить образцом добродетельной жизни, не представляя ее, а просто оставаясь самим собой, то есть могло показывать, а не говорить, молчаливо критикуя меновую стоимость и инструментальную рациональность шокирующим зрелищем своего бесцельного существования в самоуслаждении. Но это возвышение искусства, поставленного на службу человечеству, неизбежно оказывалось саморазрушительным, так как оно наделяло художника-романтика трансцендентным статусом, вступающим в противоречие с его политической значимостью, а образ праведной жизни постепенно становился на место (опасная ловушка всех утопий) невозможности достичь ее в действительности.

Культура оказалась саморазрушительной и еще в одном смысле. Критической по отношению к индустриальному капитализму ее делали утверждения цельности, симметрии, всестороннего развития человеческих способностей. От Шиллера до Рескина эта цельность противопоставлялась односторонним последствиям разделения труда, сдерживающего и сужающего человеческие возможности. В данной романтико-гуманистической традиции лежит также один из источников марксизма. Но если культура — это свободная, самоупоенная игра духа, в которой

бескорыстно пестуются все человеческие способности, то это еще и идея, активно противостоящая приверженности. Быть слишком преданным какому-то делу — значит быть некультурным. Мэтью Арнольд, возможно, верил в культуру как общественное совершенствование, но при этом он отказывался занять ту или иную сторону в споре об отмене рабства во время Гражданской войны в Америке. Культура, следовательно, оказывается противоядием от политики, смягчающим ее узкий, фанатичный кругозор своей апелляцией к уравниваемости, своим требованием сохранять безмятежный ум в чистоте, не пятная его тенденциозностью, неуравновешенностью, сектантством. Действительно, несмотря на всю неприязнь постмодернизма к либеральному гуманизму, в том, какое неудобство он испытывает при встрече с позициями, занятыми раз и навсегда, и как ошибочно принимает все определенное за догматическое, есть нечто большее, чем случайный намек на такое понимание культуры. Иными словами, культура может быть критикой капитализма, но в той же мере она является и критикой приверженности противостоящим ему позициям. Чтобы осуществился ее многосторонний идеал, понадобилась бы напряженная, вполне однонаправленная политика, но тогда средства вступят в катастрофическое противоречие с целью. Культура требует от тех, кто взывает к справедливости, обратить свой взгляд поверх собственных пристрастных интересов к целому, то есть к интересам правителей наравне со своими собственными интересами. Таким образом, она игнорирует то, что эти интересы могут противоречить друг другу, ибо тот факт, что в наше время культура стала ассоциироваться со справедливостью по отношению к меньшинствам, является чем-то совершенно новым.

В этом отказе от приверженности культура предстает как политически нейтральное понятие. Но именно в своей формальной приверженности многосторонне-

му развитию она упорно сохраняет пристрастность. Культура безразлична к тому, какие человеческие способности будут реализовываться, и потому на уровне содержания может показаться искренне бескорыстной. Она настаивает только на том, чтобы эти способности находили гармоничную реализацию, благоразумно уравнивая друг друга, и тем самым незаметно вводит политику на уровне формы. От нас требуют поверить, что единство по сути своей предпочтительнее конфликта или что симметрия предпочтительнее односторонности. Нас склоняют к еще менее достоверному мнению, заставляя думать, будто это не политическая позиция. Точно так же, поскольку эти способности реализуются ради себя самих, культуру едва ли можно обвинить в политической инструментальности. Но на самом деле политика неявно заключена в самой этой бесполезности: это либо аристократическая политика тех, у кого есть досуг и свобода, чтобы с презрением отбросить соображения выгоды, либо утопическая политика тех, кто желает видеть общество по ту сторону меновой стоимости.

На самом деле здесь ставится под вопрос не культура, а определенный набор культурных ценностей. Быть цивилизованным, или культурным, — значит быть одаренным утонченными чувствами, умеренными страстями, приятными манерами и открытым умом. Это значит вести себя разумно и сдержанно, проявлять врожденную отзывчивость к интересам других, самодисциплину и готовность жертвовать своими эгоистическими интересами ради блага целого. Сколь бы замечательными ни были некоторые из этих предписаний, они, конечно, не так безобидны с политической точки зрения. Наоборот, культурный индивид подозрительно напоминает умеренно консервативного либерала.

Это как если бы новостная служба ВВС задавала парадигму для человечества в целом. Такой цивилизованный индивид, конечно, не кажется политическим

революционером, хотя революция — тоже часть цивилизации. Слово «разумный» в выражении «вести себя разумно» означает здесь нечто вроде «поддающийся уговорам», или «готовый к компромиссу», как если бы все страстные убеждения были *ipso facto* иррациональными. Культура располагается на стороне чувства, а не страсти, то есть на стороне благовоспитанных средних классов, а не обозленных масс. Учитывая важность равновесия, трудно понять, почему нельзя требовать, чтобы возражения против расизма уравновешивались их противоположностью. Недвусмысленное осуждение расизма может показаться откровенно противоречащим плюрализму. Поскольку умеренность — это всегда достоинство, легкая брезгливость по отношению к детской проституции кажется более уместной, чем ее страстное осуждение. А поскольку действие предполагает вполне определенный набор решений, такая версия культуры оказывается скорее созерцательной, чем ангажированной.

Это, по крайней мере, верно применительно к понятию эстетики у Фридриха Шиллера, которую он представляет нам как «отрицательное состояние простой неопределенности»<sup>18</sup>. В эстетическом состоянии «человек является нулем, если обращать внимание лишь на единичный результат, а не на всю способность»<sup>19</sup>; напротив, мы находимся в подвешенном состоянии «вечной возможности», в своего рода отрицании любой определенности, как в нирване. Культура, или эстетика, не склоняется в сторону какого-либо специфического общественного интереса, но именно на этом основании является общей активирующей способностью. Культура не так уж противопоставлена действию вообще, будучи творческим источником любого конкретного действия. Она «потому... благоприятствует всем функциям человеческой природы

<sup>18</sup> Шиллер Ф. Письма... Письмо 20.

<sup>19</sup> Там же. Письмо 21.

без различия, что она не принимает под свое покровительство одной какой-либо функции в отдельности, и потому она не покровительствует какой-либо отдельной функции, что в ней находится основание всех их»<sup>20</sup>. Будучи не в состоянии сказать одно, не сказав другого, культура не говорит ничего, столь беспредельно красноречивая, что даже бессловесная. До предела развив каждую из наших способностей, она рискует оставить нас обездвиженными, но с избыточно развитой мускулатурой. Таков паралитический эффект романтической иронии. Когда дело доходит до действия, мы приостанавливаем эту свободную игру какими-то грязными подробностями; но, по крайней мере, мы поступаем так, осознавая другие возможности и позволяя этому безграничному чувству творческого потенциала отразиться на всем, что мы делаем.

Для Шиллера, таким образом, культура выступает одновременно как источник действия и его отрицание. Существует напряжение между тем, что делает нашу практику творческой, и самим фактом такой практики, приземленным и неказистым. Примерно так же и для Мэтью Арнольда культура — одновременно идеал абсолютного совершенства и несовершенный исторический процесс, работающий на эту цель. В обоих случаях, как представляется, существует конститутивный разрыв между культурой и ее материальным воплощением, так как многосторонность эстетики вдохновляет нас на действия, которые противоречат ей самой своей определенностью.

Слово «культура» означает не только исторический и философский текст, но и поле политического конфликта. Реймонд Уильямс сказал об этом так: «Множество смыслов [внутри термина “культура”] указывает на сложный спор об отношениях между общечеловеческим развитием и конкретным образом жизни, а также между ними обоими и произведениями/практиками

<sup>20</sup> Шиллер Ф. Письма... Письмо 22.

искусства и ума»<sup>21</sup>. Таков, по существу, нарратив, который прослеживается в работе «Культура и общество: 1780–1950» Уильямса, представляющей нашу местную, английскую версию европейской *Kulturphilosophie*. Это течение мысли можно рассматривать как направление, стремящееся соединить различные значения слова «культура», постепенно отдаляющиеся друг от друга: культура (в значении «искусство») определяет качество утонченной жизни (культура как цивилизованность), реализовать которую в культуре (в значении «социальная жизнь») как целом должно политическое изменение. Таким образом, эстетическое и антропологическое объединились. От Кольриджа до Ф.Р. Ливиса более широкий, социально ответственный смысл слова «культура» постоянно удерживается в игре, но при этом может быть определен только более специализированным значением (культура как искусство), которое постоянно угрожает его подменить. Рассматривая застывшую диалектику двух этих значений слова «культура», Арнольд и Рескин признают, что без социального изменения искусство и «утонченная жизнь» сами находятся в смертельной опасности, но все-таки верят, что искусство — один из ужасающе редких инструментов такого преобразования. В Англии стало возможным выйти из этого семантического порочного круга, только когда Уильям Моррис пристегнул эту *Kulturphilosophie* к реальной политической силе — рабочему движению.

В «Ключевых словах» Уильямс, возможно, недостаточно внимателен к внутренней логике отмечаемых им изменений. Что связывает культуру как утопическую критику, культуру как образ жизни и культуру как художественное творение? Ответ определенно несет в себе негативный смысл: все три значения, каждое по-своему, являются реакцией на провал культуры как действительной цивилизации, как большого нарратива человеческого самосовершенствования. Если по мере

<sup>21</sup> *Williams R. Keywords. P. 81.*

развития индустриального капитализма все труднее верить в эту историю, в небылицу, унаследованную от более оптимистических времен, идея культуры сталкивается с довольно неприятными альтернативами. Она может сохранить свой глобальный размах и социальное значение, но отшатнуться от мрачного настоящего, становясь мучительно рискованной формой желанного будущего. Еще одним таким образом, что само по себе неожиданно, является давнее прошлое, напоминающее освобожденное будущее приметным фактом своего несуществования. Это культура как утопическая критика, удивительным образом одновременно творческая и политически бессильная, которая всегда находится под угрозой исчезновения в результате сведения самой себя к той критической дистанции от *Realpolitik* (реальной политики), которую она с таким разрушительным упорством сама и задает.

Или же, наоборот, культура может выжить, если отречется от всех этих абстракций и конкретизируется, став культурой Баварии, *Microsoft* или бушменов; но так она рискует получить столь нужную ей определенность за счет соответствующей утраты нормативности. Для романтиков такое значение культуры сохраняло свою нормативную силу, поскольку эти формы *Gemeinschaft* (сообщества) могут изобретательно использоваться для критики индустриально-капиталистического *Gesellschaft* (общества). Постмодернистская мысль, наоборот, испытывает слишком сильную неприязнь к ностальгии, чтобы пойти по этому сентиментальному пути, забывая о том, что, согласно Вальтеру Беньямину, даже ностальгии можно придать революционный смысл. Что более ценно для постмодернистской теории, так это формальный факт плюрализма этих культур, а не их внутреннее содержание. В действительности, с точки зрения их содержания выбирать между ними особенно не приходится, поскольку критерии любого выбора должны быть и сами завязаны на культуру. Таким образом, понятие

культуры приобретает в плане специфичности столько же, сколько теряет в плане критической способности, подобно тому как конструктивистское кресло-качалка становится скорее формой художественной светскости, чем произведением высокого модернизма, потеряв свою критическую остроту.

Третий ответ на кризис культуры как цивилизации, как мы видели, сужение целой категории до горстки художественных произведений. Культура в таком варианте означает корпус художественных и интеллектуальных произведений, обладающих признанной ценностью, наряду с институтами, которые их производят, распространяют и регулируют. В этом достаточно недавнем значении культура является одновременно и симптомом проблемы, и ее решением. Если культура — оазис ценности, то она в некотором роде предлагает решение проблемы. Но если образование и искусство — единственные сохранившиеся анклав творческой энергии, тогда мы точно в беде. При каких социальных условиях творчество свелось к музыке и поэзии, тогда как наука, технология, политика, труд и домашняя жизнь стали пугающе прозаичными? Применительно к культуре можно задать тот же вопрос, который Маркс ставил относительно религии: жалкой компенсацией какого горестного отчуждения стала эта трансцендентность?

Но все же, хотя эта идея узкого понимания культуры и является симптомом исторического кризиса, она в некотором роде является и решением. Как и культура, рассматриваемая в качестве образа жизни, она придает оттенки и текстуру просвещенческой абстракции культуры как цивилизации. В наиболее плодотворных течениях английской литературной критики от Вордсворта до Оруэлла именно искусство, и не в последнюю очередь искусство обыденного языка, предлагает чувствительный показатель качества социальной жизни в целом. Но если культура в этом значении обладает чувственной непосредственностью культуры

как образа жизни, она также наследует нормативный уклон культуры как цивилизации. Искусство может отражать утонченную жизнь, однако оно является и ее мерой. Оно не только воплощает ее, но и оценивает. В этом смысле искусство, подобно радикальной политике, связывает желаемое и действительное.

Три различных значения слова «культура», таким образом, нелегко отделить друг от друга. Чтобы быть чем-то бóльшим, чем праздная фантазия, культура как критика должна указывать на те практики в настоящем, которые превосхищают дружбу и осуществление желаний, по которым она так тоскует. Она находит их отчасти в художественном производстве, отчасти в тех маргинальных культурах, которые не были полностью поглощены логикой прибыли. Но, будучи привязана к культуре в этих значениях, культура как критика пытается избежать исключительно сослагательного наклонения «дурной» утопии, которое сводится к некоторому мечтательному томлению, к выражению «разве не хорошо было бы, если бы», никак не укорененному в реальности. Политическим эквивалентом такого наклонения может служить известная «детская болезнь левизны», которая отрицает настоящее во имя некоего непостижимого альтернативного будущего. «Хорошая» утопия, в свою очередь, перекидывает мостик между настоящим и будущим через те силы внутри настоящего, которые потенциально способны его преобразовать. Желаемое будущее должно быть осуществимым будущим. Установив связь с другими значениями слова «культура», обладающими, по крайней мере, достоинством реального существования, более утопический вид культуры может стать формой имманентной критики, судящей о нехватке в настоящем посредством норм, которые оно само породило. И в этом смысле культура может объединять в себе факт и ценность, будучи одновременно и описанием настоящего, и предвкушением желаемого. Если действительное содержит то, что ему противоречит, термин «культура»

вынужден обращаться в обе стороны. Деконструкция, показывающая, как ситуация вынуждена нарушать собственную логику в самой попытке следовать ей, — это просто новое название для традиционного понятия имманентной критики. Для радикальных романтиков искусство, воображение, фольклор или «примитивные» сообщества — знаки творческой энергии, которая должна распространяться на политическое общество в целом. А с точки зрения марксизма, пришедшего в кильватере романтизма, именно гораздо менее возвышенная форма творческой энергии — энергия рабочего класса — способна преобразовать тот социальный порядок, продуктом которого она является.

Культура в этом значении возникает тогда, когда цивилизация начинает казаться противоречивой. В процессе развития цивилизованного общества наступает момент, когда оно пытается навязать некоторым теоретикам поразительно новый вид рефлексии, известный как диалектическая мысль. Это ответ на своего рода недоумение. Диалектическая мысль появляется потому, что все труднее становится игнорировать очевидный факт: реализуя потенциал одних людей, цивилизация непоправимо подавляет других. Именно внутренняя связь между этими двумя процессами возвращает новую интеллектуальную привычку. Вы можете рационализировать данное противоречие, сведя слово «цивилизация» к ценностному термину и противопоставив его нынешнему обществу. Возможно, именно это имел в виду Ганди, когда в ответ на вопрос о том, что он думает о британской цивилизации, сказал: «Думаю, это была бы неплохая идея». Но вы также можете назвать подавляемые способности культурой, а репрессивные способности — цивилизацией. Достоинство такого подхода в том, что культура может действовать как критика настоящего, при этом прочно в нем обосновавшись. Она не является чем-то иным по отношению к обществу и не тождественна ему (как в случае с цивилизацией), но движется одновремен-

но по течению исторического процесса и против него. Культура — это не какая-то смутная фантазия о самореализации, а множество потенциалов, возвращенных историей и ведущих внутри нее свою подрывную деятельность.

Фокус в том, чтобы узнать, как высвободить эти способности, и Маркс ответит, что для этого нужен социализм. С его точки зрения, ничто в социалистическом будущем не сможет стать аутентичным, пока оно каким-то образом не воспримет сигнал капиталистического настоящего. Но если мысль о том, что положительные и отрицательные аспекты истории так тесно связаны, обладает отрезвляющим действием, она может и вдохновить. Ибо истина в том, что репрессии, эксплуатация и тому подобные вещи будут работать, только если существуют разумные, автономные, рефлексивные, предприимчивые люди, эксплуататоры или эксплуатируемые. Нет надобности подавлять творческие способности, которых не существует. Едва ли это веские основания для оптимизма. Попытки укрепить веру в людей ссылкой на то, что их могут подвергнуть эксплуатации, наверно, покажутся странными. Но даже в этом случае верно, что благотворные культурные практики, известные нам как воспитание, неявно поддерживают сам факт несправедливости. Только тот, о ком заботились в детстве, может быть несправедлив, иначе бы его здесь не было и он не мог бы нарушить ваши права. Все культуры должны включать такие практики, как воспитание детей, образование, социальное обеспечение, коммуникацию, взаимопомощь, иначе они были бы не в состоянии воспроизводить себя, а следовательно, не смогли бы среди прочего заниматься эксплуатацией. Конечно, забота о детях может быть садистской, коммуникация — испорченной, а образование — жестко авторитарным. Но ни одна культура не может быть целиком и полностью негативной, поскольку, чтобы достичь своих порочных целей, она должна усилить способности, которым всегда найдется нравственное

применение. Пытки требуют той же способности к суждению, инициативы и ума, которые могут быть использованы для их уничтожения. В данном смысле все культуры противоречивы. Но это дает основание для надежды, равно как и для цинизма, так как означает, что культуры сами возвращают силы, которые могут их преобразовать. Такие силы нельзя забросить в них из какого-то метафизического космоса.

Есть и другие способы взаимодействия трех значений культуры. Идея культуры как органического образа жизни принадлежит к «высокой» культуре так же, как и Берлиоз. Как понятие это продукт высококультурных интеллектуалов, и оно может представлять первобытного «другого», который мог бы влить жизнь в их собственные упадочные общества. Всякий раз когда слышишь восхищенные разговоры о дикарях, можно быть уверенным, что рядом с тобой утонченные люди. Действительно, потребовался такой утонченный человек, как Зигмунд Фрейд, чтобы открыть, что инцестуозное желание может таиться в наших снах о чувственной цельности, в страстном стремлении к телу, которое было бы теплым и осязаемым и в то же время вечно ускользающим. Культура, будучи одновременно конкретной реальностью и туманной мечтой о совершенстве, передает эту дуальность. Модернистское искусство обращается к этим первозданным понятиям, чтобы выжить в мещанской современности, а мифология становится поворотной осью между ними. Чересчур утонченное и недостаточно развитое заключают странные союзы.

Но два понятия культуры связаны и по-другому. Культура как искусство может быть предвестником нового общественного существования, однако здесь намечается любопытное круговое движение, так как без социального изменения искусство оказывается в опасности. Художественное воображение, согласно этому рассуждению, может расцвести только при органическом социальном порядке и не пустит корни в мелкой

почве современности. Индивидуальное окультуривание теперь все больше зависит от культуры в социальном смысле. Поэтому Генри Джеймс и Т.С. Элиот покидают «неорганическое» общество родной Америки ради лучше воспитанной, более изощренной, более плодородной Европы. Если Соединенные Штаты представляют цивилизацию, предельно секулярное понятие, то Европа символизирует культуру, понятие квазирелигиозное. Искусство фатально скомпрометировано обществом, которое проникается энтузиазмом по его поводу только на аукционах и чья абстрактная логика лишает мир чувственности. Оно подпорчено тем социальным порядком, для которого от истины нет выгоды, а ценность означает, что нечто будет хорошо продаваться. Тогда искусству, чтобы выжить, возможно, потребуется стать реакционным или революционным в политическом смысле: перевести часы — в духе Рескина — назад, к корпоративному порядку феодальной готики, или вместе с Уильямом Моррисом перевести их вперед — к социализму, оставившему товарную форму позади.

Однако несложно прийти и к выводу, что два этих значения культуры обречены на вечные препирательства. Разве излишняя воспитанность не является врагом действия? Не может ли та отрешенная от жизни, утонченная, многосторонняя восприимчивость, которую несет с собой искусство, оказаться непригодной для более широкой, менее амбивалентной деятельности? Поэтам обычно не доверяют председательствовать в комитетах по ассенизации. Разве интенсивная сосредоточенность, которой требует искусство, не делает нас непригодными для рутинных дел, даже если мы уделяем внимание только социально-ответственным произведениям искусства? Что же до того смысла культуры, которым акцентируется ее связь с *Gemeinschaft*, нетрудно увидеть, что он подразумевает переход к обществу ценностей, связанному с культурой как искусством. Культура как образ жизни — эстетизированная версия общества, находящего в ней единство,

чувственную непосредственность и свободу от конфликта, которые мы ассоциируем с эстетическими артефактами. Слово «культура», предположительно призванное обозначать общество определенного типа, на самом деле является нормативным способом представить себе это общество. Оно также может быть способом представить собственные социальные условия по образцу общественных условий других людей, либо живших в прошлом, например в условиях дикой природы, либо относимых к политическому будущему.

Хотя культура — слово, популярное в постмодернизме, самые важные ее источники остаются доновременными. Как идея культура обретает значимость в четырех точках исторического кризиса: когда она становится единственной видимой альтернативой деградировавшему обществу; когда кажется, что без глубоких социальных изменений культура как искусство и утонченная жизнь становится невозможной; когда она вырабатывает термины, позволяющие группе людей или целому народу бороться за политическое освобождение; наконец, когда империалистическая власть вынуждена соглашаться с образом жизни тех, кого она стремится подчинить себе. Конечно, быть может, именно последняя пара оказалась решающим фактором в том, что идея культуры приобрела такое значение в XX столетии. Нашим современным представлением о культуре мы в основном обязаны национализму и колониализму, а также развитию антропологии на службе у имперской власти. Возникновение на Западе примерно в тот же исторический момент «массовой» культуры придало этому понятию дополнительную остроту. Именно у романтиков-националистов вроде Гердера и Фихте впервые появляется идея особой этнической культуры, имеющей политические права в силу самого этнического отличия<sup>22</sup>; при этом культура

<sup>22</sup> Критику романтического национализма см.: *Eagleton T. Nationalism and the Case of Ireland // New Left Review. March/April, 1999. No. 234.*

играет жизненно важную роль для национализма, но не важна или не так важна для той же классовой борьбы, гражданских прав или облегчения участи женщин. С определенной точки зрения национализм — это то, что приспособливает примордиальные связи к сложностям современности. Когда досовременная нация уступает место современному национальному государству, структура традиционных ролей более не способна удерживать общество от распада, и тогда культура в значении общего языка, наследия, образовательной системы, общих ценностей и тому подобных вещей выходит на первый план, выступая в качестве принципа социального единства<sup>23</sup>. Иными словами, культура становится особым предметом рефлексии и приобретает первостепенное значение, когда превращается в силу, с которой необходимо считаться в политике.

Антропологическое значение культуры как уникального образа жизни впервые начинает укрепляться именно с развитием колониализма в XIX веке. Обычно это образ жизни «нецивилизованных» народов. Как мы уже видели, культура как цивилизованность — противоположность варварства, но культура как образ жизни отождествляется с ним. Гердер, считает Джеффри Хартман, был первым, кто использовал слово «культура» в современном смысле *культуры идентичности*, то есть общинного, популистского и традиционалистского образа жизни, характеризуемого особым качеством, которое пронизывает собой все и заставляет человека чувствовать себя укорененным, или «как дома»<sup>24</sup>. Коротче говоря, культура — это другие люди<sup>25</sup>. Как утверждает Фредрик Джеймисон, культура — всегда «идея

<sup>23</sup> См.: Gellner E. *Thought and Change*. L., 1964; Геллнер Э. *Нации и национализм*. М., 1991.

<sup>24</sup> См.: Hartman G. *The Fateful Question of Culture*. N.Y., 1997. P. 211.

<sup>25</sup> Эта фраза отсылает к знаменитой формулировке Реймонда Уильямса: «Массы — это другие люди». См.: Williams R. *Culture and Society: 1780–1950*. L., 1958. P. 289.

Другого (даже когда я примеряю ее на себя)»<sup>26</sup>. Вряд ли викторианцы считали себя «культурой»; ведь это означало бы, что они не только видят себя со стороны, но и рассматривают себя как лишь одну форму жизни из многих. Определить свой жизненный мир как культуру — значит пойти на риск его релятивизации. Собственный образ жизни — нечто просто человеческое; а вот другие люди — этнические, с культурными особенностями и идиосинক্রазиями. Точно так же свои собственные взгляды всегда разумны, тогда как экстремистские бывают у других.

Если антропология как наука обозначает точку, где Запад начинает превращать другие общества в законные объекты исследования, действительный признак политического кризиса появляется в тот момент, когда он вдруг ощущает потребность сделать то же самое и с собой. Потому что внутри западного общества тоже есть дикари, загадочные, непостижимые создания, обуреваемые буйными страстями и отдающиеся во власть бунтарского поведения; и они тоже должны стать объектом дисциплинарного знания. Позитивизм как первая осознанно «научная» школа социологии раскрывает законы эволюции, по которым индустриальное общество неизбежно становится все более корпоративным и которые непокорный пролетариат должен признавать законами, столь же непреложными, что и силы, образующие волны в воде. Позднее это войдет в задачи антропологии — участвовать в создании «массовой иллюзии восприятия, благодаря которой зарождающийся империализм вызвал к жизни “дикарей”, заморозив их — на уровне понятия — в недочеловеческой инаковости, при этом разрушив их социальные образования и ликвидировав их физически»<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> *Jameson F.* On “Cultural Studies”. *Social Text*. 1993. No. 34. P. 34.

<sup>27</sup> *Banaji J.* The Crisis of British Anthropology // *New Left Review*. Nov./Dec. 1970. No. 64.

Романтическая версия культуры, таким образом, со временем эволюционировала в «научную». Но и здесь имелись некоторые ключевые сходства. Идеализация романтической культуры «народа», витальных субкультур, погребенных глубоко внутри собственного общества, достаточно легко может быть перенесена на первобытных людей, живших за границей, а не дома. И народ, и примитивные общества — осадок прошлого внутри настоящего, странные архаические существа, которые обнаруживаются в виде многочисленных изгибов и закоулков времени внутри нашей современности. Романтический органицизм, следовательно, может быть представлен как антропологический функционализм, воспринимающий такие «примитивные» культуры в качестве последовательных и непротиворечивых. Слово «цельный» во фразе «цельный образ жизни» двусмысленно колеблется между фактом и ценностью, обозначая форму жизни, которую можно ухватить целиком, потому что вы находитесь вне ее, но в то же время наделенную той цельностью бытия, которой вам недостает. Таким образом, культура судит ваш собственный агностический, атомистический образ жизни, но в буквальном смысле с огромной дистанции.

Более того, идея культуры, начиная с истоков своего развития, когда она обозначала присмотр за естественным ростом, всегда была способом децентрировать сознание. Если в узком смысле она означала самые изящные, самые изысканно сознательные продукты человеческой истории, более общее ее значение указывало на их противоположность. В этих отголосках органического процесса и скрытой эволюции культура выступала как квазидетерминистское понятие, обозначая те черты социальной жизни — обычай, родство, язык, ритуал, мифологию, — которые скорее выбирают нас, чем выбираются нами. Парадоксальным образом идея культуры в этом случае располагается и выше, и ниже обычной общественной жизни, будучи одновременно несравнимо более пронизательной и значительно ме-

нее предсказуемой. А вот в «цивилизации», наоборот, есть отголосок субъектности и осознанности, аура рационального проектирования и городского планирования, в качестве коллективного проекта возводящих города на болотах и возносящих к небесам соборы. Дерзость марксизма отчасти заключалась в том, что он обращался с цивилизацией как с культурой, то есть писал историю *политического бессознательного* человечества, тех социальных процессов, которые, как выразился Маркс, идут «за спиной» вовлеченных в них агентов. Как позже и у Фрейда, цивилизованное сознание сдвигается, чтобы показать те скрытые силы, которые его выстраивают. Один из рецензентов «Капитала» так прокомментировал положительное мнение, высказанное о его авторе: «Если в истории цивилизации сознательные элементы играют столь подчиненную роль, совершенно очевидно, что критическое исследование, предметом которого является цивилизация, в наименьшей степени может основываться на той или иной форме или результате сознания»<sup>28</sup>.

Культура в таком случае — это бессознательная *оборотная* сторона цивилизованной жизни, принимаемые как данность верования и предпочтения, которые мы должны смутно осознавать, чтобы иметь возможность действовать. Это то, что приходит естественно, заложено в теле, а не постигнуто в мозгу. Неудивительно, что это понятие было с такой готовностью подхвачено в исследованиях «первобытных» обществ, которые, по мнению антропологов, позволяли своим мифам, ритуалам, системам родства и традициям предков думать за них. Они были некоей версией английского общего права и Палаты лордов, перенесенной на острова Океании, где люди живут в утопии Бёрка, в коей инстинкт, обычай, набожность и закон предков работают совершенно сами по себе, без лишнего вмешательства аналитического разума. Соответственно

<sup>28</sup> Цит. по: Banaji J. Op. cit. P. 79n.

«дикарское мышление» особенно важно для культурного модернизма, который — от культов плодородия у Т.С. Элиота до священных весен Стравинского — мог бы найти в этой идее смутную критику рациональности Просвещения.

Можно даже усидеть на двух теоретических стульях, находя в «первобытных» культурах одновременно и критику такой рациональности, и ее подтверждение. И если, предположительно, конкретные чувственные привычки мышления в этих культурах могут служить укором иссушенному разуму Запада, бессознательные коды, управляющие этим мышлением, обладают всей строгостью алгебры или лингвистики. Таким образом, структурная антропология Клода Леви-Стросса могла изображать «первобытных» людей одновременно утешительно похожими на нас и экзотически иными. Если они мыслили в категориях Земли и Луны, то делали это со всей элегантною сложностью ядерной физики<sup>29</sup>. Традиция и современность, следовательно, могли пребывать в гармоничном согласии — таков проект, в незаконченном виде унаследованный структурализмом от высокого модернизма. Предельно авангардная ментальность, таким образом, прошла полный круг, чтобы встретиться с ментальностью наиболее архаичной; в самом деле, для некоторых романтических мыслителей это был единственный способ возрождения распущенной западной культуры. Достигнув точки системного упадка, цивилизация может освежиться только в источнике культуры — посмотреть назад, чтобы двинуться вперед. Модернизм соответственно запустил время в обратную сторону, обнаружив в прошлом образ будущего.

Структурализм был не единственной областью литературной теории, начала которой частично восходят к империализму. Некоторое отношение к этому проекту имеет и герменевтика, за которой мелькает тревожный

<sup>29</sup> См.: *Леви-Стросс К. Структурная антропология*. М., 1985; *Его же. Первобытное мышление*. М., 1994.

вопрос, постижим ли в принципе *другой*, а также психоанализ, раскрывающий атавистический подтекст, лежащий у самых корней человеческого сознания. Нечто похожее делает мифологическая или архетипическая критика, тогда как постструктурализм, один из ведущих представителей которого происходит из бывшей французской колонии, ставит под вопрос то, что ему представляется глубоко евроцентричной метафизикой. Что касается постмодернистской теории, ничто не придется ей по вкусу меньше, чем идея стабильной, домодерной, жестко унифицированной культуры, при одной мысли о которой она хватается за гибридность и незавершенность. Однако постмодерн и домодерн ближе друг к другу, чем может показаться. Их объединяет высокое, порой преувеличенное уважение к культуре как таковой. Действительно, можно утверждать, что культура — это идея скорее домодерного времени и постмодерна, чем модерна; если она расцветает в эпоху модерна, то в основном как след прошлого или предвосхищение будущего.

Доновременные и постмодерные порядки связывает то, что для них обоих, хотя и по разным причинам, культура — господствующий уровень социальной жизни. Такое большое место в традиционных обществах культура занимает потому, что она в них не столько «уровень», сколько всепроницающий медиум, внутри которого осуществляются иные виды деятельности. Политика, сексуальность и экономическое производство по-прежнему в какой-то степени захвачены символическим порядком значения. Как замечает антрополог Маршалл Салинс, щелкая по носу марксистскую модель базиса/надстройки, «в племенных культурах экономика, политическое устройство, ритуал и идеология не выступают в качестве разных «систем»»<sup>30</sup>. В мире постмодерна культура и социальная жизнь снова оказываются тесно связаны, но

<sup>30</sup> *Sahlins M. Culture and Practical Reason. Chicago; L., 1976. P. 6.*

теперь в форме эстетики товара, спектакуляризации политики, консюмеризма стиля жизни, центральной роли образа и окончательной интеграции культуры в товарное производство в целом. Эстетика, начавшая свою жизнь как обозначение повседневного опыта восприятия и только позднее ставшая специализироваться на искусстве, теперь прошла полный круг и вернулась к своему мирскому истоку, подобно тому как два значения слова «культура» — искусство и обыденная жизнь — слились теперь воедино в стиле, моде, рекламе, медиа и т.д.

То, что происходит в промежутке, — это модерн, для которого культура не самое важное понятие. Действительно, нам нелегко мысленно вернуться к тому времени, когда все наши модные словечки — *телесность, различие, локальность, воображение, культурная идентичность* — рассматривались как препятствия на пути к освободительной политике, а не как ее обозначения. Для Просвещения культура означала, грубо говоря, те регрессивные привязанности, которые мешали нам стать гражданами мира. Она означала нашу привязанность к месту, ностальгию по традиции, любовь к племени, преклонение перед иерархией. Различие в целом было реакционной доктриной, отрицавшей равенство, на которое имеют право все мужчины и женщины. Нападки на Разум во имя интуиции или мудрости тела давали право на бессмысленные предрассудки. Воображение было болезнью ума, мешавшей нам видеть мир таким, какой он есть и, как следствие, действовать в целях его преобразования. А отрицать Природу во имя Культуры значило почти наверняка оказаться по ту сторону баррикад.

Разумеется, культура все еще сохраняла свое место, но в ходе развития модерна это место было либо оппозиционным, либо дополнительным. Культура становилась либо довольно беззубой формой политической критики, либо охраняемой зоной, куда можно

было направить все те потенциально разрушительные энергии, духовные, художественные или эротические, с которыми не могла справиться современность. Эту зону, как и большинство официальных священных мест, одновременно и боготворили, и игнорировали, ставили в центр и оттесняли на обочину. Культура стала описанием не того, кем кто-то является, а того, кем он мог быть или некогда был. Она превратилась в имя не столько определенной группы, сколько входящих в эту группу диссидентов из богемы или же, когда XIX век вступил в свои права, не таких утонченных жителей далеких мест. Тот факт, что культура больше не описывает социальное существование как оно есть, красноречиво говорит об определенном состоянии общества. Как указывает Эндрю Милнер: «только в современных индустриальных демократиях “культура” и “общество” исключаются и из политики, и из экономики... современное общество считается очевидно и необычайно асоциальным, его экономическая и политическая жизнь в целом “лежат за пределами норм” и “лишены ценностей”, то есть некультурны»<sup>31</sup>. Таким образом, само наше понятие культуры основывается на специфически современном отчуждении социальной формы от экономической, смысла от материальной жизни. Только в обществе, чье повседневное существование кажется совершенно лишенным ценности, культура может исключать материальное воспроизводство; но все же именно благодаря этому понятие культуры может стать критикой такой жизни. Как отмечает Реймонд Уильямс, культура как понятие возникает из «признания практического разделения моральной или интеллектуальной деятельности и импульса, движущего обществом нового типа». Затем это понятие становится «апелляционным судом человечности, который руководит вопросами практического социального суждения... в качестве смягчающей и

<sup>31</sup> *Milner A. Cultural Materialism. Melbourne, 1993. P. 3, 5.*

## Идея культуры

объединяющей альтернативы»<sup>32</sup>. Культура, таким образом, становится симптомом разделения, которое она вызывается преодолеть. Как заметил скептик о психоанализе, он сам и есть болезнь, которую он собирается лечить.

<sup>32</sup> *Williams R. Culture and Society... P. 17.*

## II. Культура в кризисе

Сложно что-либо возразить на то утверждение, что слово «культура» одновременно и чересчур широкое, и слишком узкое, чтобы быть в чем-то полезным. Его антропологическое значение охватывает все — от причесок и застольных обычаев до того, как следует обращаться к троюродному брату вашего мужа, при этом эстетический смысл слова «культура» включает в себя Игоря Стравинского, но не научную фантастику. Научная фантастика относится к «массовой», или популярной, культуре — категории, двусмысленно плавающей между антропологическим и эстетическим. И наоборот, можно рассматривать эстетическое значение как слишком размытое, а антропологическое — как слишком сковывающее. Определение Арнольдом культуры как совершенства, мягкости и света, лучшего из того, что было сказано и помыслено, умения видеть объект таким, какой он есть, смущает своей неточностью, однако если культура обозначает лишь образ жизни турецких физиотерапевтов, то неудобства создает ее чрезмерная специфичность. В данной книге констатируется, что мы сегодня зажаты между чрезвычайно широким и слишком жестким понятиями культуры, и наша самая насущная задача в этой области — выйти за пределы обоих понятий. Маргарет Арчер отмечает, что «из всех ключевых понятий в социологии» понятие культуры продемонстрировало «самое слабое аналитическое развитие и сыграло наиболее двусмысленную роль в социологической теории»<sup>1</sup>. Имеется в виду утверждение Эдварда Сапира о том, что «культура определяется в категориях форм поведения, а содержание культуры образовано этими формами, которых существует бесчисленное

<sup>1</sup> Archer M.S. Culture and Agency. Cambridge, 1996. P. 1.

количество»<sup>2</sup>. Трудно найти более выдающееся по своей пустоте определение.

И все-таки сколько же всего включает в себя культура как образ жизни? Может ли какой-то образ жизни быть слишком широким и разнообразным или, наоборот, слишком незначительным, чтобы говорить о нем как о культуре? Реймонд Уильямс считает, что объем понятия «культура» «обычно пропорционален территории языка, а не класса»<sup>3</sup>, хотя это, конечно, вызывает сомнения: английский язык охватывает большое количество культур, а постмодернистская культура покрывает большой разброс языков. Австралийская культура, по утверждению Эндрю Милнера, заключается в «характерном австралийском подходе к вещам: пляжу и барбекю, дружбе и мачизму, закусочным Hungry Jack's, арбитражной системе и австралийскому футболу»<sup>4</sup>. Но «характерный» здесь не означает «специфический», поскольку мачизм, увы, не ограничивается Австралией, равно как пляжи и барбекю. Нельзя не заметить, что в этом списке признаков Милнер смешивает предметы, специфические для Австралии, с теми, которые таковыми не являются. «Британская культура», как правило, включает в себя замок Уорвик, но не производство водосточных труб, обед пахаря, но не его жалование. Несмотря на всеохватность антропологического определения, одни вещи кажутся слишком прозаическими, чтобы относиться к культуре, а другие — недостаточно характерными. Поскольку британцы производят водосточные трубы по тем же технологиям, что и японцы, не оде-

<sup>2</sup> Sapir E. *The Psychology of Culture*. N.Y., 1994. P. 84. Другой набор определений культуры см. в изд.: Kroeber A.L., Kluckhohn C. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions // Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*. Vol. 47. Harvard, 1952.

<sup>3</sup> Williams R. *Culture and Society: 1780–1950*. L., 1958. P. 307.

<sup>4</sup> Milner A. *Cultural Materialism*. Melbourne, 1993. P. 1.

ваясь при этом в завлекательные национальные костюмы и не распевая традиционные воодушевляющие баллады, производство водосточных труб выпадает из категории культуры и как слишком прозаичное, и как нехарактерное. Однако изучение культуры нуэров или туарегов может включать в себя и экономику племени. И если культура означает все, что создано человеком, а не дано природой, тогда по логике она должна включать в себя промышленность наравне с медиа, методы производства резиновых утят наряду с тем, как принято заниматься любовью или веселиться.

Возможно, такие практики, как производство водосточных труб, не становятся культурными, потому что не являются практиками *означивания*, если следовать семиотическому определению культуры, пользовавшемуся некоторой популярностью в 1970-е годы. Клиффорд Гирц, например, рассматривает культуру как сеть означивания, в которой подвешено человечество<sup>5</sup>. Реймонд Уильямс пишет о культуре как о «системе означивания, посредством которой... сообщается, передается, воспроизводится, переживается и изучается социальный порядок»<sup>6</sup>. За этим определением проглядывает структуралистское представление об активной природе означивания, которое у Уильямса хорошо сочетается с протопостмарксистским утверждением, что культура является конститутивной частью других социальных процессов, а не просто отражает или представляет их. Преимущество такого рода формулировки в том, что она достаточно конкретна, чтобы не быть бессмысленной («означивание»), и в то же время лишена чрезмерной элитарности. Она может включать в себя и Вольтера, и рекламу водки. Но подобно тому как под это определение не подпадает автомобилестроение, под него не подпадает и спорт,

<sup>5</sup> См.: Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. С. 11.

<sup>6</sup> Williams R. Culture. Glasgow, 1981. P. 13.

который, как любая человеческая практика, предполагает означивание, однако вряд ли окажется в той же культурной категории, что гомеровский эпос или граффити. Действительно, Уильямс стремится различать разные степени означивания или, скорее, разные соотношения между означиванием и тем, что он называет «потребность». Все социальные системы предполагают означивание, но есть различие между литературой и, скажем, чеканкой монет, в которой фактор означивания «растворяется» в функциональном факторе, или же различие между телевидением и телефоном. Жилье — это вопрос потребности, но оно становится системой означивания, как только внутри этой потребности начинают проявляться социальные различия. Точно так же перехваченный в спешке бутерброд отличается от обеда, которым праздно наслаждаются в «Ритце». Едва ли кто-то обедает в «Ритце», потому что голоден. Таким образом, все социальные системы включают в себя означивание, но не все из них являются означивающими, или «культурными», системами. Это важное понятие, которое избегает как ревностно исключительных, так и бессмысленно всеохватных определений культуры. Однако на самом деле это модификация традиционной дихотомии «эстетическое — инструментальное», и потому она уязвима для возражений, которые традиционно выдвигаются против указанной дихотомии.

Культуру можно приблизительно описать как комплекс ценностей, обычаев, убеждений и практик, составляющих образ жизни специфической группы. Культура, согласно знаменитой формулировке антрополога Э.Б. Тайлора в «Первобытной культуре», «слагается в своем целом из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»<sup>7</sup>. Но «другие способности» — это

<sup>7</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18.

чересчур поверхностное и вольное определение: культурное и социальное становятся тут, по сути, тождественными. Культура — просто все то, что не передается генетически. Как выразился один социолог, это убежденность в том, что люди «суть то, чему их учат»<sup>8</sup>. Стюарт Холл предлагает похожий широкий взгляд на культуру как на «живые практики» или «практические идеологии, позволяющие обществу, группе или классу переживать, определять, интерпретировать и осмысливать условия существования»<sup>9</sup>.

Согласно другой точке зрения, культура — это неявные знания мира, при помощи которых люди вырабатывают образ действий, подходящий в тех или иных особых контекстах. Подобно *фронезису* у Аристотеля, это скорее знание-как, а не знание-почему, набор молчаливых убеждений или практических советов, противопоставленный теоретической разметке реальности. Культуру можно рассматривать и гораздо более узко, например, говоря словами Джона Фроу, как «весь набор практик и представлений, при помощи которого создается и поддерживается реальность (или реальности) социальной группы»<sup>10</sup>, что, вероятно, заставит исключить из культуры не только рыболовную промышленность, но и крикет. Крикет, конечно, может быть частью саморепрезентации общества, но это практика является репрезентационной не совсем в том смысле, в каком ею являются поэзия сюрреалистов или «оранжевые» марши.

<sup>8</sup> Бауман З. Законодатели и толкователи: культура как идеология интеллектуалов // Неприкосновенный запас. 2003. № 1. С. 9.

<sup>9</sup> Hall S. Culture and the State // Open University. The State and Popular Culture. Milton Keynes, 1982. P. 7. Хороший обзор споров о культуре можно найти в изд.: Billington R., Strawbridge S., Greensides L., Fitzsimons A. Culture and Society: A Sociology of Culture. L., 1991.

<sup>10</sup> Frow J. Cultural Studies and Cultural Value. Oxford, 1995. P. 3.

В совсем раннем эссе Реймонд Уильямс включает в классические определения культуры «идею стандарта совершенства»<sup>11</sup>. Позднее в работе «Культура и общество: 1780–1950» он предлагает четыре значения слова «культура»: индивидуальная умственная привычка; состояние интеллектуального развития всего общества; искусство; целостный образ жизни группы людей<sup>12</sup>. Может показаться, что первое из определений — слишком узкое, а последнее — слишком широкое; но у Уильямса для последнего есть политический мотив, потому что сведение культуры к искусству и интеллектуальной жизни рискует исключить из нее рабочий класс. Но как только вы расширите определение, включив институты, например профсоюзы и кооперативы, вы сможете с полным правом утверждать, что рабочий класс породил культуру — не обязательно художественную, но все равно богатую и сложную. Однако при таком определении пожарные станции и общественные туалеты также должны включаться в идею культуры, потому что это тоже институты, и в таком случае определение культуры становится равным по своему объему всему обществу и рискует потерять концептуальную остроту. В определенном смысле «культурный институт» — это тавтология, потому что некультурных институтов не бывает. Можно, тем не менее, возразить, что профсоюзы — это культурные институты, потому что они выражают коллективные смыслы, тогда как общественные туалеты — нет. В «Долгой революции» Уильямс включает в определение культуры «организацию производства, структуру семьи, структуру институтов, которые выражают социальные отношения или управляют ими, характерные формы, в которых осуществляется коммуникация

<sup>11</sup> *Williams R. The Idea of Culture // Border Country: Raymond Williams in Adult Education / J. McIlroy, S. Westwood (eds). Leicester, 1993. P. 61.*

<sup>12</sup> См.: *Williams R. Culture and Society... P. 16.*

членов общества»<sup>13</sup>. Без сомнения, это очень широкое определение, почти ничего не оставляющее за пределами культуры.

В другом месте той же работы Уильямс предлагает еще одно определение культуры: культура как «структура чувства», — что почти оксюморон, передающий ощущение того, что культура является одновременно определенной и неуловимой. Структура чувства — «это своеобразный живой результат всех элементов общей организации (общества)... Я бы определил теорию культуры как исследование отношений между элементами цельного образа жизни»<sup>14</sup>. «Структура чувства» с ее смелым смешением объективного и аффективного — это попытка совладать с двойственностью культуры как материальной реальности и переживаемого опыта. В любом случае нигде сложность идеи культуры не проявляется так ярко, как в том факте, что Реймонд Уильямс, самый выдающийся ее теоретик в послевоенной Британии, в разных работах определяет культуру как стандарт совершенства, умственную привычку, искусство, общее интеллектуальное развитие, цельный образ жизни, систему означивания, структуру чувства, взаимосвязь элементов в образе жизни и все что угодно от экономического производства и семьи до политических институтов.

В противном случае вы можете попытаться определить культуру функционально, а не с точки зрения сущности, как все то, что избыточно по отношению к материальным потребностям общества. Согласно этой теории еда не относится к культуре, а вяленые

<sup>13</sup> *Williams R. The Long Revolution. L., 1961 (reprinted Harmondsworth, 1965). P. 42.*

<sup>14</sup> *Ibid. P. 64, 63.* Хочу добавить личное замечание. Уильямс открыл понятие экологии задолго до того, как оно вошло в моду, и однажды описал его мне, никогда не слышавшему об этом ранее, как «изучение взаимосвязи элементов в живой системе». Наблюдается любопытное сходство с его определением культуры в данной работе.

помидоры — относятся, труд не является частью культуры, а ношение на работе ботинок с шипами — является. В идее культуры как излишества, которая не так далека от соотношения означивания и потребности у Уильямса, есть своя доля истины, но различить, что является, а что не является излишеством, довольно сложно. Люди могут быстрее взбунтоваться из-за табака или даосизма, чем из-за более насущных материальных вопросов. И как только культурное производство стало частью общего товарного производства, оказалось еще сложнее определять, где заканчивается сфера необходимости и начинается царство свободы. В самом деле, поскольку идея культуры в более узком смысле слова обычно использовалась для легитимации власти, то есть в качестве идеологии, в каком-то смысле так должно было быть всегда.

В наше время конфликт между более широким и более узким значением слова «культура» принял особенно парадоксальную форму. Случилось так, что локальное, довольно ограниченное понятие культуры получило всеобщее распространение. Как указывает Джеффри Хартман в «Судьбоносном вопросе культуры», у нас теперь есть «культура фотоаппарата, культура пистолета, культура обслуживания, культура глухоты, футбольная культура... культура зависимости, культура боли, культура амнезии и т.д.»<sup>15</sup>. Выражение вроде «культура кафе» означает не просто то, что люди ходят в кафе, но то, что для некоторых посещение кафе — образ жизни, чего, якобы, не может быть в случае посещения стоматолога. Следовательно, люди, живущие в одном и том же месте, относящиеся к одной профессии и поколению, не образуют культуру; это происходит с ними только в том случае, если у них вырабатываются одинаковые речевые привычки, фольклор, образ действий, система ценностей, коллективный имидж. Трудно представить, чтобы культуру

<sup>15</sup> Hartman G. The Fateful Question of Culture. N.Y., 1997. P. 30.

могли образовать три человека, но три сотни или три миллиона — могут. Культура корпорации включает в себя ее политику в отношении отпуска по болезни, но не канализацию, порядок распределения мест на парковке или использование компьютеров. Культура охватывает те аспекты, которые воплощают в себе характерный, но не обязательно уникальный взгляд на мир.

Что касается широты или узости, такое употребленное слова «культура» сочетает в себе худшее, что есть в обоих определениях. «Полицейская культура» — одновременно и слишком расплывчатое, и слишком исключительное определение, без разбору охватывающее все, чем занимаются офицеры полиции, но подразумевающее, что пожарные или исполнители фламенко — совершенно иная порода людей. Если когда-то понятие «культура» было недостаточно насыщенным, то теперь это аморфный термин — из тех, которые мало что оставляют вовне. В то же время этот термин стал слишком специализированным, он начал послушно отражать раздробленность современной жизни, вместо того чтобы пытаться, подобно более классическому определению культуры, с нею бороться. «При таком самосознании, которое ранее никогда не отмечалось (и которое с таким упорством пестуется литераторами), — пишет один комментатор, — каждый народ ныне сосредоточен на себе самом и ополчается против других в своем языке, искусстве, литературе, философии, цивилизации, “культуре”»<sup>16</sup>. Это вполне могло бы быть описанием современной политики идентичностей, хотя в действительности эти строки написаны в 1927 году, а их автор — французский интеллектуал Жюльен Бенда.

Опасно утверждать, что в наши дни идея культуры переживает кризис, потому что когда она не была в кризисе? Культура и кризис неразлучны, как Лорел и

<sup>16</sup> Бенда Ж. Предательство интеллектуалов. М., 2009. С. 49.

Харди. Но даже в этом случае данное понятие оказалось затронуто важным изменением, которое Хартман формулирует как конфликт между культурой вообще и отдельной культурой, или, если хотите, между Культурой и культурой. Традиционно культура была способом растворить наши мелкие частные различия в широком, всеобъемлющем медиуме. Как форма универсальной субъектности (subjecthood), она означала те ценности, которые мы разделяли в силу нашей человеческой природы. Культура-как-искусство была важна, потому что в ней эти ценности были сконцентрированы в удобной портативной форме. Когда мы читали, смотрели или слушали, мы приостанавливали наше эмпирическое «я» со всеми его социальными, сексуальными и этническими случайностями и становились универсальными субъектами. У высокой культуры положение как у Всевышнего — она взирает отовсюду и из ниоткуда.

Однако в 1960-е годы слово «культура» сделало резкий поворот и стало означать нечто абсолютно противоположное. Теперь оно обозначает утверждение специфической идентичности — национальной, сексуальной, этнической, региональной, а не ее преодоление. А поскольку эти идентичности считают себя угнетенными, то все, что некогда считалось сферой консенсуса, превратилось теперь в территорию конфликта. Короче говоря, культура, которая была частью решения, стала частью проблемы. Она перестала быть средством урегулирования политических распрей, более высоким или более глубоким измерением, в котором мы встречаемся друг с другом как собратья по человечеству; вместо этого она вошла в лексикон самого политического конфликта. «Удалившись от безмятежного царства аполлонической элегантности, — пишет Эдвард Саид, — культура может оказаться полем битвы, на котором обнаруживают себя различные стремления и ставки, соперничающие друг с другом»<sup>17</sup>. Для

<sup>17</sup> Said E. Culture and Imperialism. L., 1993. P. XIV.

трех форм радикальной политики, господствовавших в мире последние несколько десятилетий, — революционного национализма, феминизма и этнической борьбы — культура как знак, образ, смысл, ценность, идентичность, солидарность и самовыражение — это разменная монета в политической схватке, а не ее величественная альтернатива. В Боснии или в Белфасте культура — это не только то, что вы вставляете в магнитофон, но еще и то, за что вы убьете. Теряя изысканность, культура становится практичнее. В таких обстоятельствах, к счастью и к несчастью, нет ничего фальшивее обвинения культуры в том, что она высокомерно далека от повседневной жизни.

Некоторые литературоведы, прилежно отражая этот сейсмический сдвиг в значении, начали писать о драме эпохи Тюдоров в журналы для подростков или поменяли Паскаля как предмет исследований на порнографию. Неловко смотреть на то, как те, кого учили определять неполные рифмы и дактиль, хватаются за постколониального субъекта, вторичный нарциссизм или азиатский способ производства — проблемы, которые хотелось бы видеть в менее ухоженных руках. Но дело в том, что многие из так называемых профессиональных ученых, как это водится у вероломных грамотеев, забросили указанные вопросы, оставив их тем, кто, по-видимому, хуже всего подготовлен к изучению таковых. Литературоведческое образование имеет много достоинств, но умение систематически мыслить в них не входит. Данный переход от литературы к культурной политике, однако, не так уж несуразен, поскольку две эти области связывает друг с другом идея субъективности. Культура обозначает область социальной субъективности, более широкую, чем идеология, но более узкую, чем общество, менее осязаемую, чем экономика, но более материальную, чем теория. Тогда логично, хотя, может быть, и не очень разумно, полагать, что те, кто был обучен одной науке субъективности — литературоведению, лучше

всего подходят для того, чтобы обсуждать эмблему «Ангелов ада» или семиотику торгового центра.

В период расцвета европейской буржуазии литература занимала ключевое место в формировании этой социальной субъективности, а литературные критики играли немаловажную политическую роль. Дело, конечно, было не в Джонсоне или Гете, Хэзлитте или Тэне. Проблема в том, что искусство, лучше всего передававшее этот субъективный мир, было редким явлением, ограниченным привилегированным меньшинством; так что с течением времени стало трудно разобратить, занимал ли некто, будучи критиком, центральное место или был совершенно лишним. Культура в этом смысле оказалась невыносимым парадоксом, потому что, с одной стороны, была крайне важна, а с другой — поскольку тех, кто мог сделать нечто большее, чем почтительно снять перед нею шляпу, насчитывались единицы, — едва ли имела какое-то значение вообще. Эти противоположности всегда можно было считать взаимосвязанными: тот факт, что у плебса и обывателей не было времени на занятия культурой, являлся наиболее красноречивым свидетельством ее ценности. Но это ставило критика в позицию постоянного несогласия — не самую уютную для жизни. Переход от Культуры к культуре решил данную проблему, сохранив пафос несогласия, но одновременно соединив его с популистской позицией. Теперь критической стала вся субкультура, однако внутри этого образа жизни искусство играло в основном конструктивную роль. Таким образом, можно быть аутсайдером и при этом наслаждаться радостями солидарности, чего не мог делать примерный *poète maudit* (проклятый поэт).

Едва ли можно недооценивать радикальную природу этого сдвига в значении, ибо культура в ее классическом смысле не просто мыслилась как нечто неполитическое, но и задавалась как антитеза политике. Она является неполитической не случайно, а по своей сути. В истории английской литературы можно с боль-

шой точностью указать момент, где-то между Шелли и ранним Теннисоном, когда поэзия стала определяться как полная противоположность публичному, прозаическому, политическому, дискурсивному, утилитарному. Возможно, каждое общество выделяет для себя пространство, где на блаженный миг оно может освободиться от мирских вопросов и поразмышлять о сущности человека. В истории это пространство называлось по-разному: мифом, религией, идеалистической философией либо — с недавних пор — Культурой, литературой или гуманитарными науками. В свое время данной цели великолепно служила религия, формирующая узы между предельно личным опытом человека и фундаментальными вопросами существования, например «почему есть что-то, а не ничто». И в самом деле, в набожных, богобоязненных обществах, вроде США, где религия занимает в идеологии видное место, которое может показаться европейцу невероятным, она служит этой цели до сих пор. Культура в более специфическом смысле, как создание довольно хрупкое, намного хуже подготовлена к выполнению таких функций, и когда от нее ждут слишком многого, хотят сделать из нее замену Богу, метафизике или революционной политике, у нее могут проявиться патологические симптомы.

Таким образом, раздувание культуры — часть истории секуляризированного времени, когда, начиная с Арнольда, литература — именно она и ничто иное — наследует важные этические, идеологические и даже политические задачи, до тех пор закрепленные за более техническими или практическими дискурсами. Промышленный капитализм с его склонностью к рационализации и секуляризации не мог не дискредитировать свои собственные метафизические ценности, подорвав тем самым тот фундамент, который обеспечивал легитимацию этой секулярной деятельности. Но когда религия в итоге утратила контроль над трудящимися массами, Культура пригодилась в качестве второсорт-

ного суррогата; именно этот поворотный исторический момент обозначает творчество Арнольда. В этом нет ничего невероятного: если религия предлагает культ, чувственный символизм, социальное единство, сочетание практической морали и духовного идеализма, связь между интеллектуалами и народом, культура тоже может все это предложить. Но даже тогда культура — жалкая альтернатива религии, по крайней мере по двум причинам. В узкохудожественном смысле она ограничивается мизерным процентом населения, а в широком социальном смысле она — та среда, где между людьми всегда есть разногласия. Культура в значении религии, национальности, сексуальности, этничности и т.д. — место жестоких раздоров; так что чем практичнее становится культура, тем труднее ей выполнять роль миротворца, а чем более примиряющей — тем меньше ее эффективность.

Прожженный постмодернизм, лишенный всяческих иллюзий, выступает за культуру как реальный конфликт, а не воображаемое примирение. В этом, конечно, нет ничего оригинального; в частности, марксизм уже давно это предчувствовал. Но даже в таком случае трудно переоценить шокирующий эффект подобного сомнения в традиционной идее культуры. Ибо мы видели, что эта идея была задана как полная противоположность социальному и материальному, и если материалисты присвоили даже ее, значит, больше не осталось ничего святого, не говоря уже о священном. Культура была тем местом, где ценность искала убежище в социальном порядке, проявлявшем к ней холодное равнодушие, и если даже этот ревниво охраняемый анклав попал под огонь историцистов и материалистов, то значит, под ударом оказалась ни больше, ни меньше, как сама ценность человеческой природы. По крайней мере, так казалось тем, кто давно перестал видеть ценность где-либо за пределами искусства.

Никто особенно не удивился, когда «политическими» стали социология или экономика: было вполне

ожидаемым, что эти социальные исследования рано или поздно займутся такими вопросами. Но политизировать культуру означало бы лишить ее самой ее сути и тем самым разрушить. Без сомнения, именно по этой причине разгорелись такие страсти из-за одного сравнительно безобидного дискурса, называемого литературоведением. Если столько крови, в том числе подозрительно напоминающей мою собственную, было пролито на ковер в комнатах отдыха преподавателей, едва ли причиной тому была чья-то озабоченность тем, какой у вас подход к поэзии сэра Уолтера Райли — феминистский или марксистский, феноменологический или деконструктивистский. Едва ли кто-нибудь в Уайт-Холле или Белом Доме не будет спать ночей из-за этих вопросов, и едва ли их припомнит кто-нибудь из ваших преподавателей в колледже через год после вашего окончания. Однако маловероятно, что общества будут с таким же безмятежным спокойствием взирать на того, кто, предположительно, ослабляет те самые ценности, при помощи которых они оправдывают свою власть. И это, по сути, главное значение слова «культура».

Но даже в этом случае понимание культуры у постмодернистов не так уж отличается от того универсалистского понятия, которое они столь резко обличают. Во-первых, оба этих понятия культуры лишены самокритичности. Высокая культура, подобно магазину со скидками, думает, что никто не может превзойти ее в стоимости товара, точно так же и художественные творения голубятников из Западного Йоркшира призваны утверждать ценность культуры разведения голубей в этой области, а не ставить ее под сомнение. Во-вторых, культуры в постмодернистском смысле часто являются конкретными универсалиями, локализованными версиями того самого универсализма, который они призывают к ответу. Голубятники Западного Йоркшира, несомненно, могут быть такими же конформистами, дискриминаторами и автократами,

как и большой мир, в котором они живут. Плюралистской культуре поневоле приходится быть дискриминационной, потому что она должна исключать врагов плюрализма. А поскольку маргинальные сообщества склонны считать, что большая культура их душит и подавляет, и зачастую у них есть на то основания, они могут разделить ту неприязнь к привычкам большинства, которая является неизменной чертой «высокой», или эстетической, культуры. Аристократ и инакомыслящий могут, таким образом, протягивать друг другу руки за спиной мелкой буржуазии. Пригород кажется предельно бесплодным местом в равной мере и стороннику элитарности, и нонконформисту.

Расплодившиеся субкультуры, из которых теперь парадоксальным образом состоят Соединенные Штаты, могут, на первый взгляд, свидетельствовать о соблазнительном разнообразии. Но так как некоторые из них пришли к единообразию благодаря антагонизму с другими культурами, указанные субкультуры могут с успехом перенести в локальное поле глобальную закрытость, которую они так ненавидели в классическом понятии культуры. В худшем случае получится плюрализированный конформизм, при котором единому миру Просвещения с его самоидентичностью и логикой принуждения будет брошен вызов со стороны целой серии минимиров, демонстрирующих те же самые черты в миниатюре. Именно это и представляет собой коммунитаризм: раньше вас преследовала тирания универсальной рациональности, а теперь — тирания ближайших соседей. Между тем правящая политическая система может воспрянуть духом, потому что у нее теперь не один оппонент, а пестрое сборище разобщенных противников. Хотя эти субкультуры протестуют против отчуждения, свойственного модерну, они сами его и воспроизводят в своей разобщенности.

Апологеты подобных политик идентичности упрекают хранителей эстетической ценности за раздува-

ние значения культуры как искусства. Но сами они преувеличивают роль культуры как политики. Культура действительно является неотъемлемой частью того рода политики, который столь высоко ставит постмодернизм, но только потому что последний благоволит лишь ему. Есть много других форм политического протеста — забастовки, антикоррупционные кампании, антивоенные протесты, — в которых культура не стоит в центре, если вообще имеет какое-то значение. Однако якобы всеядный постмодернизм мало что может сказать о большинстве из этих форм. Сегодня культурология, пишет Фрэнсис Мулхерн, «не оставляет места для политики за пределами культурной практики или для политической солидарности за пределами частностей культурного развития»<sup>18</sup>. Она не только не замечает, что не все политические вопросы затрагивают культуру, она также не видит, что не все культурные различия являются политическими. И таким образом, подчиняя вопросы государства, класса, политической организации и тому подобные культурным вопросам, она в итоге повторяет ту самую традиционную *Kulturkritik*, культурную критику, которую она отвергала и которой всегда не хватало времени на столь прозаические политические вопросы. Исключительно американская политическая повестка приобретает всеобщее значение за счет движения, для которого универсализм — ругательство. Что еще объединяет *Kulturkritik* и современный культурализм, так это отсутствие интереса к тому, что лежит, говоря политически, по ту сторону культуры, — к государственному аппарату насилия и принуждения. Но именно он, а не культура в конечном счете может помешать осуществлению радикальных перемен.

Такая культура с маленькой буквы, понимаемая как идентичность или солидарность, имеет некоторое

<sup>18</sup> *Mulhern F. The Politics of Cultural Studies // In Defense of History / E.M. Wood, J.B. Foster (eds). N.Y., 1997. P. 50.*

сходство с антропологическим значением термина. Но ей не подходит то, что она считает нормативным уклоном последнего, а также его ностальгический органицизм. Она равно враждебна и нормативному уклону эстетической культуры, и ее элитарности. Культура больше не является, в отличие от возвышенной интерпретации Мэтью Арнольда, критикой жизни, а становится критикой доминирующей, или основной, формы жизни со стороны периферийной формы жизни. Если высокая культура — неэффективная противоположность политики, то культура как идентичность — продолжение политики другими средствами. Культура с большой буквы из-за невежества считает культуру с маленькой буквы сектантской, тогда как культура с маленькой буквы считает ее беспристрастность мощенничеством. Культура с большой буквы чересчур воздушная для культуры, а культура с маленькой буквы — чрезмерно приземленная для Культуры с большой. Кажется, мы разрываемся между пустым универсализмом и слепым партикуляризмом. Если Культура слишком бесплотна и бесприютна, то культура жаждет найти приют в конкретном месте.

В «Судьбоносном вопросе культуры» Джеффри Хартман, пишущий с точки зрения немецкого еврея, эмигрировавшего в США, отказывается от той идеализации понятия диаспоры, к которой склонны неоперившиеся постмодернисты. «Бездомность, — пишет он, — это всегда проклятие»: весьма своевременный щелчок по носу тем, для кого отсутствие национальности близко к божественному. Но биография Хартмана заставляет его не менее скептически относиться и к *volkisch* (народным) идеям культуры как цельности и идентичности, утоляющим нашу призрачную жажду к чему-нибудь принадлежать. Противоположность этой локальной укорененности — Еврей: зловещий космополит без почвы, без корней и потому позор для *Kulturvolk* (культурных людей). Культура в нынешней постмодернистской теории может быть

диссидентским делом меньшинства, более близким к Еврею, чем к устроителям этнических чисток; но само слово запятнано историей подобных чисток. Слово, обозначающее самую сложную форму человеческой утонченности, в нацистский период оказалось связано с самым отвратительным обесцениванием человека. Хотя культура означает критику империй, она означает и их создание. И если культура в самых ядовитых своих формах прославляет некую чистую сущность групповой идентичности, Культура в значении отрешенности от мира, презрительно отвергая политику, может стать ее преступным сообщником. Как заметил Теодор Адорно, идеал Культуры как абсолютной интеграции находит свое логическое выражение в геноциде. Эти две формы культуры также сходятся в своих претензиях на аполитичность: высокая культура — потому что она выше этих прозаических вопросов, культура как коллективная идентичность — потому что (в некоторых, хотя и не во всех своих формулировках) она проходит скорее ниже политики, а не выше ее, закрепляясь в ткани инстинктивных модусов жизни.

И все же Культура как сообщник по преступлению — это только одна сторона истории. Во-первых, в Культуре есть много такого, что свидетельствует против геноцида. Во-вторых, культура означает не только дискриминирующую идентичность, но и тех, кто обеспечивает коллективную защиту от такой идентичности. Если была культура нацистского геноцида, то была еще и культура еврейского сопротивления. Поскольку оба значения слова амбивалентны, ни одно не может использоваться против другого. Разрыв между Культурой и культурой не является культурным разрывом. Его нельзя исправить только средствами культуры, как, вроде бы, надеется Хартман. Этот разрыв уходит корнями в материальную историю мира, который и сам разрывается между пустым универсализмом и узким партикуляризмом, анархией глобальных рыночных сил и культом локальных различий, пытающихся

с ними бороться. Чем страшнее силы, нападающие на эти локальные идентичности, тем более патологически эти идентичности становятся. Эта жестокая схватка оставляет свой отпечаток и на других интеллектуальных спорах — на битвах между моралью и этикой, защитниками долга и приверженцами добродетели, кантианцами и коммунитаристами. Во всех этих случаях мы разрываемся между глобальной широтой разума и ограниченностью нашей природы.

Одно из ключевых слов, передающих глобальную широту разума, — «воображение», и, возможно, в литературоведческом лексиконе нет другого слова, которое казалось бы столь безгранично позитивным. Как и «сообщество», «воображение» — одно из тех слов, что все одобряют, и этого достаточно, чтобы вызвать смутные подозрения. Воображение — это способность, посредством которой можно испытывать сочувствие к другим, — с ее помощью вы, к примеру, можете на ощупь двигаться по незнакомой территории другой культуры. На самом деле, это может быть любая культура, поскольку данная способность по своему охвату универсальна. Но тогда остается нерешенным вопрос: где, если не в этих культурах, вы сами находитесь? В некотором смысле воображение вообще не представляет никакой позиции: оно живет только трепетной сопричастностью другим и, как «негативная способность» у Китса, может симпатически войти в любую форму жизни. Тогда, подобно Всевышнему, эта квазибожественная способность покажется одновременно всем и ничем, везде и нигде — пустотой, полностью лишенной чувства и твердой идентичности, паразитически питающейся другими жизненными формами и трансцендирующей их благодаря своей способности входить в каждую из них по очереди. Воображение, таким образом, и центрирует, и децентрирует, дает универсальную власть, выхолащивая отличительную идентичность. Его не стоит рассматривать в качестве одной из исследуемых культур, потому что оно есть

не что иное, как сама исследовательская деятельность. Воображению свойствен промискуитет, который ставит его ниже стабильной идентичности, но при этом ему также свойственна подвижная многосторонность, до которой не могут возвыситься все эти стабильные идентичности. Оно является не столько идентичностью, сколько знанием всех идентичностей, и, таким образом, даже превосходит идентичность, будучи чем-то меньшим, чем она.

Нетрудно разглядеть в этой доктрине либеральную форму империализма. В определенном смысле у Запада нет собственной отличительной идентичности, потому что она ему не нужна. В том и прелесть положения правителя, что не нужно беспокоиться о том, кто он такой, ведь он питает иллюзию, что уже знает это. В то время как другие культуры отличаются, твоя собственная является нормой и в этом смысле вообще едва ли может называться культурой. Скорее это стандарт, на фоне которого образы жизни других людей предстают именно как культуры, во всей их чарующей или пугающей уникальности. Это вопрос не западной культуры, а западной цивилизации, и суть этой фразы, с одной стороны, в том, что Запад — *особый образ жизни*, а с другой — что это просто центр *универсального образа жизни*. Воображение, или колониализм, означает, что другие культуры знают только самих себя, а вот вы знаете их. Это лишает вас устойчивости, но в то же время дает когнитивное и политическое преимущество перед другими культурами, в результате чего им тоже не придется долго наслаждаться своей устойчивостью.

Колониалистская встреча, таким образом, — это встреча Культуры с культурой — власти универсальной, но при этом опасно рассеянной и нестабильной с состоянием бытия патриархальным, но защищенным, по крайней мере до тех пор, пока Культура не взяла его в свои ухоженные руки. Можно увидеть, что это относится и к мультикультурализму. Общество состоит из

различных культур, и в каком-то смысле в нем больше нет ничего, кроме них; но помимо этого оно представляет собой трансцендентную сущность под названием «общество», которая нигде не проявляется как особая культура, но является мерой и матрицей всех культур. В данном смысле общество похоже на произведение искусства в классической эстетике, которое не существует без своих уникальных особенностей, но при этом образует их тайный закон. Есть некоторый неявный набор критериев, который определяет, что считается культурой, какие локальные права могут быть даны отдельным культурам и т.д.; однако сама эта скрытая власть не может найти самостоятельного воплощения, потому что она — не культура, но условия возможности существования культуры. Подобно воображению или мании величия у колониализма, эта власть живет внутри всех культур, но лишь благодаря тому, что трансцендирует их.

В действительности существует внутренняя связь между воображением и западной жизнью. Ричард Рорти пишет:

Безопасность с сочувствием связана по той же самой причине, что и мир с экономической продуктивностью. Чем труднее жить, чем больше приходится бояться, чем опаснее ваша ситуация, тем меньше времени или усилий вы можете посвятить раздумьям о том, как живет тем людям, с которыми вы непосредственно себя не отождествляете. Воспитание чувств работает только для людей, способных расслабляться на достаточно долгое время, чтобы слушать<sup>19</sup>.

С этой сугубо практической точки зрения у вас может быть воображение, лишь если вы достаточно богаты. Именно материальная обеспеченность освобождает нас от эгоизма. В состоянии нищеты нам трудно подняться

<sup>19</sup> Rorty R. Human Rights, Rationality, and Sentimentality // The Politics of Human Rights / O. Savic (ed.). L., 1999. P. 80.

над материальными нуждами; только с появлением материального излишка мы можем переключиться на тот излишек воображения, который подразумевает знание о том, что такое быть другим человеком. Как в случае с цивилизацией XVIII века, но не с культурой в веке XIX, духовный и материальный прогресс идут рука об руку. Только западный человек сегодня может проявлять истинную эмпатию, поскольку только у него есть время и внутренний импульс к тому, чтобы вообразить себя аргентинцем или овощем.

С одной стороны, эта теория релятивизирует Культуру: ее может достичь любое богатое общество, а если богатство Запада является исторически случайным, значит, ценности цивилизации — тоже случайность. С другой стороны, теория для духовной сферы — то же, что НАТО для сферы политической. Западная цивилизация не ограничивается особенностями культуры. Она трансцендирует все эти культуры благодаря своей способности понимать их изнутри — как гермевтик у Шлейермахера, понимающий их лучше, чем они сами себя понимают, — и поэтому имеет право вмешиваться в их дела ради их же собственного блага. Чем больше Западная культура универсализируется, тем больше такое вмешательство рассматривается не как вторжение одной культуры в другую, а как пример того, как человечество наводит порядок в своем доме. Ибо при Новом мировом порядке, как в классическом произведении искусства, для процветания целого необходима стабильность каждого элемента. Афоризм Горация «Ничто человеческое мне не чуждо» в нынешней, не столь элегантно сформулированной, будет звучать как «Любая глухомань может поставить под угрозу наши прибыли».

Ошибочным будет по примеру Рорти полагать, что угнетенных обществ слишком мало времени на то, чтобы представлять себе чувства других людей. Наоборот, есть множество случаев, когда собственное угнетение и побуждает к сочувствию. Это, в частности, называ-

лось социалистическим интернационализмом, согласно идее которого, только объединившись с другими угнетенными культурами, можно надеяться на успех требований освобождения какой-то отдельной культуры. Если до получения независимости ирландцы проявляли живейший интерес к Египту, Индии и Афганистану, то не потому, что не могли найти лучшего применения своему досугу. Колониализм — великий культиватор воображаемого сочувствия, поскольку он ставит примерно в одинаковые условия культуры, подобранные крайне причудливо. Кроме того, не следует воображать, что одна культура может вести диалог с другой только в силу специальной способности, которой они обе обладают в дополнение к своим локальным особенностям. Потому что нет такой вещи, как локальные особенности. Все локальности — пористые и открытые — накладываются на другие похожие контексты, демонстрируют родовое сходство с внешне далекими ситуациями и двусмысленно сливаются со своим не менее подозрительным окружением.

Но дело еще и в том, что вам не приходится лезть из кожи вон, чтобы узнать, что чувствует другой; в действительности порой приходится наоборот глубже влезать в эту кожу. И обществу, пострадавшему, например, от колонизации, достаточно обратиться к своему «локальному» опыту, чтобы почувствовать солидарность с другой такой же колонией. Конечно, найдутся важные отличия; однако в начале XX века ирландцам не требовалось прибегать к какой-то таинственной интуитивной способности, чтобы узнать, что чувствовали в это время жители Индии. Реакционеры в данном случае — те, кто фетишизирует культурные различия. Именно благодаря своей культурной истории, а не ее временной приостановке эти общества смогли выйти за ее пределы. Я понимаю вас не потому, что перестаю быть собой, иначе не было бы никого, кто осуществлял бы это понимание. А вы понимаете меня не потому, что дублируете в себе то, что

я чувствую, — допущение о таком дублировании могло бы вызвать неудобные вопросы о том, как же вам удалось перепрыгнуть через онтологический барьер, существующий между нами. Чтобы в это поверить, нужно допустить, что я в совершенстве владею всем моим опытом, абсолютно прозрачен для себя самого и проблема состоит только в том, как вам получить доступ к этой самопрозрачности. Однако в действительности я не владею своим опытом, могу иногда сильно ошибаться в своих чувствах, не говоря о мыслях; порой вы можете понимать меня гораздо лучше, чем я сам себя понимаю; кроме того, вы понимаете меня примерно тем же способом, что и я понимаю себя сам. Понимание не является формой эмпатии. Я способен на сочувствие к рабу, хотя сам никогда не был рабом, или способен посочувствовать страданиям, которые переживают женщины, хотя я и не женщина. Верить в обратное — совершать грубую романтическую ошибку по отношению к природе понимания. Но судя по некоторым формам политики идентичности такие романтические предрассудки, очевидно, до сих пор живы и здоровы.

Каковы бы ни были эти эмпатические заблуждения, верно то, что западная культура демонстрирует удручающую неспособность вообразить другие культуры. Особенно ярко это проявляется в том, что связано с феноменом инопланетян. Самое печальное, что они ничуть не инопланетяне. Они — мрачное свидетельство нашей неспособности помыслить форму жизни, радикально отличную от нашей. У них, возможно, продолговатые головы и треугольные глаза, они могут говорить холодными механическими голосами или источать едкий запах серы, но в остальном они выглядят почти так же, как Тони Блэр. Оказалось, что у созданий, способных путешествовать на протяжении многих световых лет, есть головы, части тела, глаза и голоса. Их космический корабль может пролететь через черную дыру, но обычно терпит крушение в пу-

стыне Невада. Хотя эти корабли построены в галактиках, невообразимо удаленных от нашей собственной, они все равно оставляют зловещие следы пожара на нашей земле. Их обитатели проявляют известный интерес к изучению человеческих гениталий и, подобно Генеральному секретарю ООН, любят передавать невнятные послания о необходимости мира во всем мире. В своей невообразимо инопланетной манере они заглядывают в окна кухни и проявляют возбужденный инопланетный интерес к вставным челюстям. На самом деле, как могли бы отметить сотрудники иммиграционной службы, создания, с которыми мы можем общаться, по определению не являются чужими. Настоящие чужие — те, кто столетиями сидит у нас на коленях, а мы их не замечаем.

Наконец, есть еще одна связь между культурой и властью. Ни одна власть не может выжить при помощи чистого принуждения. Она рискует потерять идеологическую убедительность и оказаться слишком уязвимой во времена кризиса. Но чтобы обеспечить согласие тех, кем она управляет, ей нужно узнать их с более интимной стороны, чем это позволяют сделать графики и статистические таблицы. Поскольку истинный авторитет предполагает интериоризацию закона, власть стремится оставить отпечаток на самой субъективности человека, на всей его внешней свободе и частной сфере. Для успешного управления, следовательно, власть должна понимать мужчин и женщин — их тайные желания и антипатии, а не только электоральные привычки или социальные устремления. Если она хочет управлять ими изнутри, она также должна уметь представить себе их внутренний мир. И нет другой когнитивной формы, кроме художественной культуры, которая бы столь искусно картографировала хитросплетения человеческой души. Поэтому в XIX веке реалистический роман становится источником социальных знаний, несравненно более ярких и изощренных, чем может дать любая позитивистская

социология. Высокая культура — это не заговор правящих классов; хотя она порой выполняет такую когнитивную функцию, она может ее и нарушить. Однако произведения искусства, которые кажутся власти совершенно невинными, потому что сосредоточены на движениях сердца, могут по этой самой причине ей пригодиться.

Но даже в таком случае мы можем с нежной ностальгией смотреть назад на те режимы знания, которые сторонникам Фуко кажутся последним словом в скрытом угнетении. Правящая власть обходится без принуждения, если в состоянии обеспечить консенсус; но по мере расширения во всем мире пропасти между богатыми и бедными начинает отчетливо маячить перспектива того, что в грядущем тысячелетии все более герметичный и авторитарный, осаждаемый врагами изнутри и снаружи капитализм в конце концов откажется от претензий на консенсуальное правление ради откровенно brutальной защиты привилегий. Есть много сил, которые могут оказать сопротивление этой безрадостной перспективе, но культура среди них котируется невысоко.

### III. Культурные войны

Выражение «культурные войны» подразумевает ожесточенные битвы между популистами и сторонниками элитарности, стражами канона и приверженцами различия, мертвыми белыми мужчинами и несправедливо маргинализированными слоями общества. Столкновение между Культурой и культурой, однако, является уже не битвой определений, но глобальным конфликтом. Это вопрос реальной, а не только академической политики, — не просто стычка между Стендалем и «Зайнфелдом» или между невежами с отделения английской литературы, изучающими окончания строк у Мильтона, и блестящими молодыми дарованиями, пишущими книги о мастурбации. Это понятие участвует в формировании мировой политики нового тысячелетия. Хотя культура, как мы увидим, пока еще не получила политической суверенности, она играет важнейшую роль в мире, где совокупное состояние трех богатейших людей планеты равно совокупному состоянию 600 миллионов беднейших. Просто теперь основные культурные войны ведутся вокруг таких вопросов, как этнические чистки, а не вокруг сравнительных достоинств Расина и мыльных опер.

Фредрик Джеймисон метко выразился, написав о «высокой культуре НАТО»<sup>1</sup>. Почему высокая культура? НАТО, в конце концов, не продуцирует ее так же, как она изготавливает заявления о миссиях, а если высокая культура НАТО — другое название для западной культуры, тогда в мире полно культуры, которая отнюдь не является западной. Изящные искусства и утонченный образ жизни не являются монополией За-

<sup>1</sup> Jameson F. Marx's Purloined Letter // Ghostly Demarcations / M. Sprinker (ed.). L., 1999. P. 51.

пада. Точно так же в нынешнее время высокая культура не может сводиться к традиционному буржуазному искусству, поскольку охватывает в действительности гораздо более разнообразное поле, ориентированное на рынок<sup>2</sup>. «Высокая», разумеется, не значит некоммерческая, а «массовая» не значит нерадикальная. Эту грань между «высоким» и «низким» начал стирать такой жанр, как кино, сумевший произвести впечатляющее количество шедевров, сохранив свою привлекательность для всех.

В любом случае многое в высокой культуре Запада вступает в противоречие с приоритетами НАТО. Данте, Гете, Шелли и Стендаля невозможно приписать к литературному крылу военного альянса, не подвергнув их творчество сильной правке. Те радикалы, для которых высокая культура является реакционной *ipso facto*, забывают, что она по большей части располагается значительно левее Всемирного Банка. Радикалы должны жаловаться не столько на содержание, сколько на функцию такой культуры. Возражения вызывает то, что она использовалась как духовный символ привилегированной группы, а не то, что Александр Поуп был тори, а Бальзак — монархистом. Большая часть популярной культуры столь же консервативна. Нелепо утверждать, что ценности канонической литературы поддерживают политический истеблишмент. Гомер не был либеральным гуманистом, Вергилий не прославлял буржуазные ценности, Шекспир поддерживал идеи радикального равенства, Сэмюэль Джонсон приветствовал народное восстание на Карибах, Флобер презирал средний класс, а Толстого раздражала частная собственность.

Значение имеют не сами по себе произведения, но их коллективное толкование, которое может оказаться неожиданным для самих произведений. Собранные

<sup>2</sup> Эффективную деконструкцию противопоставления высокой и низкой культуры можно найти в кн.: *Frow J. Cultural Studies and Cultural Value. Oxford, 1995. P. 23–26.*

вместе, они предлагаются в качестве доказательства вневременного единства человеческого духа, превосходства воображения над действительностью, чувств над идеями; свидетельствуют о том, что человек является центром вселенной, об относительном превосходстве межличностной жизни над публичностью или созерцания над жизнью практической, а также о других предрассудках современности. Но можно толковать литературные произведения иначе. Это не Шекспир бесполезен, а то, какое применение порой находят его творчеству. Из критики института монархии не следует, что королева — подлая мерзавка. В любом случае многие из защитников Данте и Гёте не прочитали ни строчки их произведений. И с этой точки зрения важно не столько содержание такой культуры, сколько то, что она означает. А означает она сегодня, помимо прочих положительных моментов, защиту определенной цивилизации от новейших форм так называемого варварства. Но поскольку эти новые формы варварства парадоксальным образом можно рассматривать как своеобразные *культуры*, возникает поляризация между Культурой и культурой.

Суть Культуры в том, что она лишена культуры: ее ценности относятся не к какой-то конкретной форме жизни, а к жизни человека вообще. Вполне вероятно, что специфическая историческая культура, называемая Европой, — место, в котором эта человеческая жизнь решила найти свое самое полное воплощение, но всегда можно сказать, что у этого явления были совершенно случайные исторические причины. Во всяком случае, поскольку ценности Культуры универсальны, но не *абстрактны*, для их расцвета требуется какое-то локальное прибежище. В некотором смысле можно противопоставить Культуру и Разум, который также выходит за границы отдельных культур, однако делает это потому, что по сути своей не привязан к месту или времени. Не может быть особой корейской версии кантовского категорического императи-

ва. Культура, напротив, иронично относится к своей исторической *среде*: если ей и нужна именно эта сцена для собственного осуществления, Культурой она является только потому, что преодолевает указанную среду в движении к универсальному.

В данном смысле Культура и сама — род романтического символа, в котором бесконечность получает локальное воплощение. Это точка покоя в меняющемся мире, в которой пересекаются время и вечность, чувства и дух, движение и неподвижность. Европе повезло, что Мировой Дух выбрал ее в качестве места для воплощения такого пересечения, а планете Земля повезло, что именно на ней Бог решил принять человеческий облик. Интерпретируя Культуру, так же как и при толковании символов, мы должны производить что-то вроде двойного кодирования и понимать ее одновременно как ее саму и нечто иное. Подобно тому как слишком неумелым покажется прочтение той же «Мадам Бовари» как истории скучающей провинциальной домохозяйки, слишком глупо рассматривать западную Культуру как хронику специфического, завязанного на определенную культуру опыта. На самом деле утверждение, что какое-либо произведение принадлежит к высокой культуре, означает, что последнее по сути своей способно к переносу, что в нем заложена способность отделяться от контекста, которой нет у автобусных билетов или политических листовок. От подобного редуцирующего прочтения предостерегает эстетическая форма, образующая из локального материала нечто имеющее более широкий охват и тем самым показывающая читателю пример того, что он должен делать, чтобы воспринять произведение как образец высокой культуры. Подобно тому как форма связывает элементы произведения в единое целое, оставляя в неприкосновенности их своеобразие, Культура обозначает связь между конкретной цивилизацией и универсальным человечеством.

Как все самые эффективные формы власти, высокая культура подает себя в качестве формы морального убеждения. Помимо прочего, именно при ее помощи господствующий порядок закрепляет себя и свою идентичность в камне, слове и звуке, одновременно и запугивая, и вдохновляя людей. Как у швейцара в клубе «Полл Молл», роль высокой культуры не просто в том, чтобы пропускать посетителей. Но ее ресурсы ни в коем случае не ограничиваются этими социальными функциями: вообразить обратное было бы самой наивной формой генетической ошибки (*genetic fallacy*), а также означало бы преувеличение власти высокой культуры и, как следствие, идеалистический взгляд на нее. Высокая культура — самое безобидное оружие идеологии, и потому иллюзия ее полной свободы от идеологии оказывается в какой-то мере истиной. По важности культура значительно уступает сексуальности или образованию. Единственное оправдание для работающих в этой сфере политических радикалов состоит в том, что они уже в ней оказались или что они в ней особенно искусны.

Если учесть представления Культуры о самой себе, нетрудно понять, что так шокирует ее в культурах. Дело в том, что культуры носят возмутительно частный характер, резонируют только сами с собой и без этих различий исчезли бы. Разумеется, такое противопоставление универсальной Культуры и специфических культур, в конечном счете, обманчиво, поскольку чистое различие будет неотличимо от чистой идентичности. Жизненный мир, который действительно отличен от всех остальных миров, становится в некотором роде универсальным. Он подобен тем культурам маргиналов или меньшинств сегодня, которые отвергают «тиранию» универсального консенсуса, но иногда и сами начинают воспроизводить его в миниатюре в своих закрытых, автономных, строго кодированных мирах. И все же существует важное различие между двумя версиями культуры, когда речь заходит

о партикулярности. Культура как идентичность питает одинаковое отвращение и к универсальности, и к индивидуальности; вместо этого она ценит коллективную партикулярность. С точки зрения Культуры, культура извращенно хватается за случайные частности существования — гендерные, этнические особенности, национальность, социальное происхождение, сексуальную ориентацию и т.д. — и делает их носителями необходимости.

А вот Культура пестует не частное, а совсем иную вещь — индивидуальное. Действительно, она усматривает прямую связь между индивидуальным и универсальным. Именно в уникальности вещи сильнее всего чувствуется мировой дух; но для раскрытия ее сущности вещь необходимо очистить от случайных частностей. То, что образует мою самотождественность, — это самотождественность человеческого духа. То, что делает меня тем, что я есть, — это моя сущность, род, к которому я принадлежу. Культура является духом человечества, нашедшим конкретное выражение в конкретных произведениях, и ее дискурс связывает индивидуальное и всеобщее, живое «я» и истину человеческого без посредничества исторически частного. Действительно, ничто так сильно не напоминает всеобщее, как то, что является самим собой, без каких бы то ни было внешних отношений. Всеобщее — не просто противоположность индивидуального, но сама его парадигма.

Именно в самой quidditas (чтойности) вещи, в ее сути и вкусе мы оказываемся перед лицом того, что трансцендирует все ее частности. Индивидуальность — это медиум всеобщего, тогда как частности — чистая случайность. Здесь заново разыгрывается средневековое различие между сущностью и привходящим качеством, акцидентом, на этот раз в форме противостоянии Культуры и культуры. Первая, делая индивидуальное всеобщим, реализует его истинную идентичность, последняя — просто контингентный образ жизни,

случайность места и времени, которые всегда могли быть иными. Их нет, как сказал бы Гегель, в Идее. Таким образом, высокая культура напрямую соединяет индивидуальное и всеобщее, обходя при этом стороной все произвольные частности. Чем еще является художественный канон, как не собранием несправимо индивидуальных произведений, которые самой своей уникальностью свидетельствуют об общем духе человечества? Или задумаемся об этике либерального гуманизма, для которой личность проявляет себя в высшей степени тогда, когда поднимается над своей прозаической частностью, возможно, благодаря преобразующей силе искусства, чтобы стать носителем универсального человеческого начала. Искусство воссоздает индивидуальные вещи в форме их всеобщих сущностей и при этом делает их неподражаемо индивидуальными. По ходу дела оно приводит их от случайности к необходимости, от зависимости к свободе. То, что сопротивляется этому алхимическому процессу, удаляется как партикуляристская накипь.

Существует современная ироническая версия этой доктрины, которую можно найти в работах Ричарда Рорти<sup>3</sup>. Как хороший прагматик, Рорти признает, что культурная традиция, которую он сам поддерживает, — западная, буржуазная, либеральная, просвещенная, социал-демократическая, постмодернистская и реформистская — является совершенно контингентной. Все могло сложиться иначе, и, без сомнения, тот факт, что он сам родился в этой традиции, еще более случаен. Но он все равно считает ее универсальным благом. У нее нет универсального основания, но желательно, чтобы мусульманский фундаменталист все-таки принял данную традицию. Короче говоря, Рорти делает не что иное, как возвышает контингентность до всеобщности, не уничтожая самой этой контингентности, примиряя тем самым свой историцизм с абсо-

<sup>3</sup> См., в частности: *Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность*. М., 1996.

лютизацией западной идеологии. Действительно, его исторический релятивизм — основа его абсолютизма. Если ни одна из культур не подкреплена метафизикой, то у выбора той или иной из них не может быть рациональных оснований. В таком случае, подобно древним софистам, вы вполне можете выбрать ту культуру, в которой очутились. Но поскольку рационального мотива для такого выбора нет, он, как экзистенциальный *acte gratuit* (немотивированное действие), словно бы сам по себе становится абсолютом. Наоборот, с точки зрения других прагматиков, невозможно логически говорить о выборе культуры, в которой находишься, поскольку сам факт того, что ты в ней находишься, фундирует твой «выбор». Можно утверждать, что возвышение контингентного до всеобщего у Рорти — наиболее типичный жест идеологии; правда, он надеется, что ироническое осознание данного факта избавит этот ход от подобной судьбы. На самом деле он всего лишь перешел от модернистского значения идеологии, согласно которому человек не обладает истиной, к постмодернистскому, согласно которому человек знает, что то, что он делает, — ложь, но не перестает этого делать. Эпистемология иллюзий уступает место эпистемологии цинизма.

Если индивидуальность стирает частность своим эссенциализмом, всеобщность избавляется от нее посредством своей абстракции. Но эта абстракция прекрасно гармонирует с индивидуальностью. Действительно, человеческий дух существует только в индивидуальных воплощениях, которые иначе называют поэзией. Высокая культура, таким образом, заклятый враг обобщения. Она не только альтернатива рациональному спору, она еще и альтернатива понятию разума как такового, она с презрением отталкивает пользу и абстракцию для того, чтобы чувствовать и вкушать вещи. Она родилась в те времена, когда абстрактный рационализм был орудием в руках левой политики, и потому отвергает его. Но хотя она и состоит в союзе с

индивидуальным, она точно так же враждебна исключительно частному — тем беспокойным локальным интересам, которые еще только предстоит подвести под закон целого.

В реальности, как правило, всеобщее захватывает исторически частное и проецирует его как вечную истину. Контингентная история — история Запада — становится историей человечества как такового. Однако, как нам напомнила Кейт Сопер, «универсалистские дискурсы о "человечестве" на самом деле влекут за собой риск этноцентрического искажения представления о том, что всех нас объединяет; однако дискурсы, которые отрицают любую общность в структуре мышления, потребности и аффективности также могут узаконить бесчувственное пренебрежение к страданиям и лишениям других людей»<sup>4</sup>. Иными словами, универсальное отречение от универсальности нежелательно. В этом смысле постмодернистские мыслители должны быть настоящими антиуниверсалистами, различающими в духе истинного плюрализма прагматически плодотворное и неплодотворное использование этого понятия. Если универсальность означает, что тунгусы из Восточной Сибири находят свой правдивый портрет в произведениях Ноэля Коварда, ее следует отвергнуть; если же она означает, что тунгусы почти так же испытывают боль, как и немцы, то такую идею универсальности нужно принять. Типичный западный человек, по словам антрополога Рут Бенедикт, может «и в самом деле, без всяких задних мыслей думать, будто человеческая природа совпадает с его собственными культурными стандартами»<sup>5</sup>, но мы должны напомнить, что такого рода ошибки случаются не только на Западе. Как далее указывает Бенедикт, существует множество культур, в которых

<sup>4</sup> *Soper K. What Is Nature? Oxford, 1995. P. 65.*

<sup>5</sup> *Benedict R. Patterns of Culture. L., 1961. P. 4.*

чужеземцев не считают людьми. Не следует быть этноцентричным по отношению этноцентризму.

У единства индивидуального и всеобщего есть политический коррелят — национальное государство, или «нация-государство». Основная политическая форма Нового времени является собой непростой компромисс между индивидуальным и всеобщим. Нациям, чтобы очиститься от превратностей эмпирического времени и возвыситься до статуса необходимости, нужен медиум универсализации — государства. Дефис в выражении «нация-государство», таким образом, означает связь между культурой и политикой, этническим и сконструированным<sup>6</sup>. Нация представляет собой аморфную субстанцию, чье единство должно задаваться государством; только после такого оформления государством ее беспокойные составляющие примирятся друг с другом под властью единой суверенности. А поскольку эта суверенность — эманация самого Разума, местное тем самым возвышается до всеобщего. Так как данный процесс происходит по всему миру (ведь немного столь же интернациональных движений, как национализм), нация в этом смысле тоже возвышается до глобального статуса.

Принадлежность к определенному племени ведет, таким образом, к статусу гражданина мира. Но раз гражданином мира можно быть только в каком-то отдельном месте, учитывая ограничения нашей природы, локальное наделяется новым смыслом, а не отбрасывается вовсе. Это, по крайней мере, цель тех романтических разновидностей национализма, которые ищут универсальное в специфическом и считают, что каждый народ достигает универсального своим особым способом. Некоторые просвещенческие модели нации, напротив, могут обойтись с местными различиями довольно грубо, презрев подобные идиосин-

<sup>6</sup> Некоторые полезные замечания по поводу этого дефиса можно найти в кн.: *Todorov T. Human Diversity. Cambridge, Mass., 1993. Ch. 3.*

кразии, понимаемые как препятствие на пути к универсальной свободе. Региональность должна быть, следовательно, раздавлена рациональностью. Но если культура как идея выходит на первый план именно в это время, то главным образом потому, что реальные культуры начинают играть более амбициозную роль на мировой политической сцене. Культуры становятся основой национального государства, однако это национальное государство все равно выходит за их пределы.

Государства отличаются друг от друга, но эти отличия не всегда носят глобальный характер. Важно, что вы — гражданин государства, которое дает вам гражданские свободы, а не те конкретные механизмы, которые их обеспечивают. С данной точки зрения статус француза немногим привлекательнее статуса чилийца. Однако с позиции культуры принадлежность именно к этой, а не к другой нации имеет столь важное значение, что люди готовы убивать или умирать из-за нее. Если политика — то, что объединяет, культура — то, что различает. Такое предпочтение одной культурной идентичности какой-либо другой арационально в том же смысле, в каком выбор демократии, а не диктатуры рационален. Расизм и шовинизм, пытающиеся оправдать это предпочтение превосходством одной культурной идентичности над другой, — всего лишь попытки ложной рационализации. Но тот факт, что выбор культурной идентичности арационален, не является аргументом против нее, так же как он не является аргументом против выбора сексуального партнера. Нет ничего предосудительного в том, чтобы наслаждаться компанией близких тебе по духу людей, если только за этим не стоит ценностного суждения (эти люди от рождения выше остальных), исключения других групп или замалчивания того факта, что навык общения с людьми, принадлежащими к другой группе, — существенная часть воспитания. Во всяком случае, наши культурные привязанности — к людям

одной с нами группы или разных групп — необязательно иррациональны в силу своей арациональности. Иногда мы можем назвать причины наших привязанностей, так же как можем объяснить выбор партнера. Но ведь в конечном счете такие предпочтения не сводятся к этим причинам, поскольку другой человек может понимать, почему вы любите вашего партнера, и при этом не любить его.

Национальное государство принимает идею культуры небезоговорочно. Наоборот, любая частная национальная или этническая культура становится собой только благодаря объединяющему принципу государства, а не самопроизвольно. Культуры по своей сути неполны и нуждаются в государстве как в дополнении, чтобы по-настоящему стать собой. Вот почему, по крайней мере для романтического национализма, каждый народ имеет право на свое собственное государство хотя бы в силу того, что это отдельный народ, а государство — высший способ осуществления этнической идентичности. Государство, включающее более одной культуры, не сможет вести себя справедливо по отношению ко всем ним. Именно постулирование внутренней связи между культурой и политикой способствовало возникновению в современном мире хаоса, когда различные национальные группы соперничали за один кусок земли. На самом деле идея национализма первоначально характеризуется требованием не столько национального суверенитета, слишком хорошо знакомого воинам-аборигенам и знати эпохи Возрождения, сколько суверенитета для определенного народа, который по случайному стечению обстоятельств занимает именно этот клочок земли. Здесь делалась ставка на республиканизм, а не на почву. Но если самоопределению народа мешает присутствие на его земле колониальной власти, легко заметить, как демократические республиканские аргументы смещаются в сторону разговоров о расе, родине и территориальной целостности.

Таким образом, в национальном государстве идеально сочетаются *этос* и абстрактные права, этническая уникальность и политическая универсальность, *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*, простой народ и космополитичная интеллигенция. В идеале местные верования, обычаи и особенности, то есть культура, сохраняются, но подчиняются общему политическому единству. В действительности все не столь гармонично. Сейчас нас призывают воссоздать на более высоком, универсальном уровне ту солидарность, которой мы якобы наслаждались в более узкой сфере культуры. Мы должны теперь научиться инвестировать в политическую сферу всю ту энергию, которую ранее оставляли для родных и близких, духа места и генеалогии племени. Национальное государство — место, в котором может осуществиться потенциально универсальное сообщество равных, свободных граждан, подобно тому как романтический символ — это конкретное проявление мирового духа. Именно *patria* (родина) восхваляла вас как революционного гражданина Франции, но родина была еще и локусом Разума и Свободы, которые не являлись исключительно французским достоянием. Конечно же, лишь некоторые культуры, уже прошедшие эволюцию от примитивной клановости к некоему подобию цивилизации, смогут оказать гостеприимство этим высшим политическим формам. Всегда останутся Калибаны, чья природа неподвластна воспитанию. И как можно отрицать, что нелегко было поддерживать хрупкое равновесие между культурой и политикой! Начать с того, что вряд ли найдется государство, границы которого стремятся совпасть с границами определенного этноса. А ведь скорее культура — продукт политики, чем политика — послушная служанка культуры. Кроме того, государство может представлять единство культуры, только подавляя ее внутренние противоречия. Большим вопросом является уже сам способ представления противоречия, даже если вместе с Марксом полагать, что государство и само —

продукт противоречия. Только в результате какой-то странной гомеопатии государство может оказаться лекарством от болезни, симптомом которой оно является.

Есть и другие трудности. Гражданский, или политический, национализм порой считает удобным для себя объединиться с этническим национализмом на его условиях, например, единство современного постколониального государства может обосновываться мифологией корней. Но чем больше универсально-рациональная форма государства стремится усилить свой авторитет, захватывая ресурсы этнической культуры, тем больше риск, что они подорвут ее собственную универсальность. «Государство» и «нацию» не так-то легко связать через дефис, учитывая, что они существуют на разных уровнях. Хотя гражданские формы государства нуждаются в том, чтобы поставить на службу этнические силы, им приходится еще и сдерживать последние. В целом мужчины и женщины готовы умереть за свой народ, а не за государство, но государство видит в таком импульсе лестное для себя мужество и в то же время пугающий фанатизм. Культура в каком-то смысле исконнее политики, и вместе с тем уступает ей в гибкости. Люди скорее выйдут на улицы из-за каких-то культурных и материальных проблем, чем из-за чисто политических, поскольку культурное — это то, что относится к духовной идентичности человека, а материальное — к его физической идентичности. Именно через национальные государства мы были конституированы как граждане мира, но было трудно предполагать, что эта форма политической идентичности даст столь же глубокие ростки, что и культура.

Любой, кто считает, будто глобальная идентичность — нечто слишком абстрактное и неприложимое к конкретным целям, разумеется, никогда не встречал римского католика. И сегодня этот новый гражданин мира — не только менеджер корпорации, но и

участник экологических кампаний. Именно в экологической политике укрепилась связь между локальным и глобальным, романтическим обожествлением *pietas* (места) и универсальностью Просвещения. Во всяком случае, много мужчин и женщин боролись и иногда умирали во имя интернациональной солидарности. Сообщества не только местное дело. Но даже учитывая их специфику, трудно себе представить, чтобы сейчас кто-то бросился на баррикады с криками: «Да здравствует Европейский Союз!». Проблема в том, что наши модусы политики и формы культуры были брошены на произвол судьбы в эпоху, когда все чаще под ударом оказывается единственное идеальное решение — национальное государство. Можно, например, говорить о «корпоративной культуре», но она означает только типичный образ действий корпорации, а не культуру, легитимизирующую этот образ действий в сознании людей.

В представлениях классического национализма мир состоит из уникальных, самоопределяющихся частностей, известных как нации, каждая из которых прокладывает свой собственный путь к самореализации. Такой взгляд имеет заметное сходство с эстетической мыслью. В самом деле, именно эстетический артефакт стал другим выдающимся решением, которое современность нашла для одной из своих самых закоснелых проблем — напряженных отношений между индивидуальным и всеобщим. Несомненно, именно по этой причине эстетические вопросы так часто всплывают в обществе, у которого остается все меньше времени на искусство. Произведение искусства обещало не что иное, как совершенно новое осмысление данной связи, предполагающее отказ и от пустой универсальности, и от слепой частности, рассматривающее произведение искусства как особого рода тотальность, существующую только благодаря своим чувственным частностям и в них. Универсальный «закон» артефакта был по сути конфигурацией его составных частей.

Истинная свобода заключается здесь в подчинении закону: общий закон произведения искусства, или форма, — это то, что дает каждой из его частей свободу самоопределения, ибо он не более чем эффект их совместного действия. Таким образом, это был мир, одновременно чувственный и квазиконцептуальный, где абстрактная форма была не чем иным, как артикуляцией уникальной индивидуальности. Каждая такая индивидуальность самоопределялась через определение других, тем самым предвещая своего рода политическую утопию. Если культуру можно примирить с глобальной политикой при помощи национального государства, Культура могла бы похожим образом примирить всеобщее и своеобразное.

Но если культура заложила основания национального государства, теперь она угрожает его погубить. Национальное единство, созданное Культурой, распалось по вине культуры. Романтическому националистскому мифу о единстве культуры и политики, который в свое время сослужил такую хорошую службу многим национальным государствам, не говоря уже об антиколониальных движениях, нелегко пережить мультикультурализм. Разумеется, в определенном смысле мультикультурализм — просто более поздний иронический поворот той же самой истории. Уверенные в своей уникальной культурной идентичности национальные государства создали колониальных подданных, чьи потомки затем приехали в них в качестве иммигрантов, тем самым поставив под угрозу то культурное единство, которое сделало возможной империю. Единая культура национального государства, таким образом, столкнулась с угрозой «снизу» в тот самый момент, когда она подвергалась нападению «сверху». Транснациональный капитализм ослабляет национальные культуры, так же как и национальные экономики, делая их космополитическими. Как пишет Жан-Франсуа Лиотар, «мы слушаем reggae, смотрим western, обедаем у Макдональда, а вечером пользуемся услугами мест-

ной кухни; в Токио душатся по-парижски, в Гонконге одеваются в стиле ретро»<sup>7</sup>. Если мигрант ездит по миру, к космополиту мир приезжает. Мигрант не может вернуться домой, а у космополита больше нет дома.

Если миграция — популярная форма мультикультурализма, космополитизм — его элитарная версия. Оба являются продуктами глобальной экономической системы. Но поскольку транснациональный капитал порождает изоляцию и тревогу, отрывая людей от традиционных связей и ввергая их идентичность в хронический кризис, он, не переставая распространять этот дивный новый космополитизм, вызывает обратную реакцию, то есть укрепляет культуры оборонительной солидарности. Чем больше авангардного лоска наводят на мир, тем архаичнее он становится. По мере распространения гибридности все громче жалобы на ересь. На каждое дуновение парижского парфюма найдется юный нацист или коммунитарный философ средних лет. Как только форма национального государства дала трещину, расцвели те виды культурной политики, которые всегда плохо вписывались в эти рамки, не в последнюю очередь — сексуальная политика. Но когда космополитизм и коммунализм упираются друг в друга, когда у одного слишком мало идентичности, а у другого ее слишком много, временное решение, предложенное национализмом и эстетикой, начинает распадаться на «плохой» универсализм, с одной стороны, и «пяхой» партикуляризм — с другой. Меняются и отношения между культурой и политикой.

Среди прочего это заметно в постколониальной теории. Если национальное государство всегда было основано на ложной гармонии между культурой и политикой, то совсем иное дело революционный национализм. Культура смогла стать преображающей

<sup>7</sup> Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginem' 93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М., 1994. С. 310.

политической силой в том, что остается самым ярким и успешным радикальным движением современной истории. Постколониализм, как подсказывает само это слово, пришел на волне того исторического момента, когда революционный национализм породил россыпь новых национальных государств. Иными словами, с точки зрения хронологии он носит постнационалистский, постреволюционный, временами даже постидеологический и постполитический характер. Но этот хронологический факт, который едва ли можно вменить в вину самой постколониальной теории, как нельзя лучше соответствует ее любви к вопросам культурной идентичности, а не радикальной политики в то время, когда постисторический север сталкивается с постколониальным югом. Короче говоря, культура может начать вытеснять политику, с которой прежде была так тесно связана.

Значит, наши культурные войны являются по крайней мере тройственными: это войны между культурой как цивилизацией, культурой как идентичностью и коммерческой, или постмодернистской, культурой. По сути, эти типы культуры можно определить как совершенство, *этос* и экономику. Как сказал бы Адорно, доживи он до этого времени, это распавшиеся фрагменты свободы, в которую они никак не могут заново сложиться. Это непостоянное разделение, поскольку постмодернизм и более просвещенные формы политики идентичности зачастую являются союзниками. Но в данном случае важно, например, различие между «Белой христианской милицией Монтаны» и Майклом Джексоном. Едва ли это различие в степени душевного здоровья, скорее — между культурой как идентичностью и постмодернистской культурой как консюмеристской культурой развитого капитализма (Называть его «поздним» капитализмом слишком самонадеянно, поскольку мы не знаем, насколько он поздний.) Оба этих значения культуры ставятся под сомнение понятием культуры как цивилизации. Куль-

тура как цивилизация — вопрос не только эстетики: она скорее утверждает, что в некоторых совершенных артефактах воплощается ценность всего образа жизни. Если канон имеет значение, значит, это подлинная ценность для цивилизации в целом, а не только сама по себе, в силу неотъемлемых достоинств. Вопрос не в том, что искусство узурпирует функции социальной жизни, а в том, что оно указывает на облагороженную жизнь, к которой должно стремиться общество. Искусство определяет, для чего мы живем, но живем мы не для искусства. Вопрос, таким образом, оказывается одновременно и открыт, и закрыт: как благородно думать, что искусство состоит на службе у жизни, и какая узость взглядов заключена в идее, что лишь искусство определяет, ради чего стоит жить!

В наши дни смысл культуры не просто попал в ловушку ожесточенных споров с культурой как идентичностью. Конфликт между либеральной и коммуналистской версиями культуры существовал всегда. Разве что его связывали с каким-нибудь из крупных политических конфликтов нашего времени, включая конфликт между Севером и Югом земного шара. Культура как эстетика и культура как антропологическое понятие сегодня не только вызывают академический спор, но и образуют географическую ось. Они фактически представляют различие между Западом и другими, а также — в более широком смысле — различие между либеральной цивилизацией и всеми формами скорее корпоративного характера — национализмом, политическим нативизмом, политикой идентичностей, неофашизмом, религиозным фундаментализмом, семейными ценностями, коммунитарными традициями, миром эко-воинов и последователей Нью Эйджа, с которыми она сражается. Рассматривать это как конфликт между «развитыми» и «недоразвитыми» регионами на самом деле глубоко ошибочно. Многие из названных корпоративных форм — реакция на корпоративизм в более широком значении, из-

вестный нам как транснациональный капитализм, чья культура может вызывать чувство клаустрофобии не в меньшей степени, чем собрание верующих или клуб любителей стрельбы. И если противопоставление либеральных ценностей культуре как солидарности — вопрос о противопоставлении Юга Северу, тогда трудно сказать, что, например, делать с исламским либерализмом, отвергающим американский христианский фундаментализм, или индийским социализмом в его противостоянии европейскому расизму. Север не обладает монополией на ценности просвещения, что бы он ни думал в приступе самовлюбленности. Но даже в этом случае сражение между двумя смыслами культуры уже стало глобальным вопросом.

С точки зрения Культуры то общее, что есть между группой по борьбе за права геев и неофашистской ячейкой, в некотором смысле так же поразительно, как и их политические различия. Такие группы и ячейки определяют культуру как коллективную идентичность, а не как критику; как характерный образ жизни, а не как форму ценности, значимую для любого образа жизни. В этом случае Культура предстает более плюралистической, чем, скажем, группа по борьбе за права геев или профсоюз. В действительности разнообразии культуры несколько обманчиво, поскольку зачастую она защищает немногочисленные и абсолютные принципы. А ведь именно для поддержки толерантного плюрализма и существуют группы гей-активистов. Верно, что они отчасти позаимствовали этот символ веры у самой культуры, которая может быть деспотичной по форме, но вполне просвещенной по содержанию. Культура как цивилизация включает в себя либеральные, освободительные установки, неохотными наследниками которых позднее стали политики идентичности. В наше время невозможно никакое политическое освобождение, которое так или иначе не находилось бы в долгу перед Просвещением, как бы ревниво первое ни относилось к такому род-

ству. Однако те, кто был исключен, обречены казаться нецивилизованными, поскольку их борьба за признание часто принимает корпоративные или активистские формы, столь ненавистные либеральной цивилизации. Как следствие, чем громче они протестуют против своего исключения, тем более оправданным оно представляется. Вместе с тем следует помнить, что именно наименее привлекательные аспекты либерального окультуривания заставили их обратиться к активистской борьбе. Культуры, борющиеся за признание, как правило, не могут позволить себе особую изощренность или самоиронию, и ответственность за это следует возложить на тех, кто их угнетает. Хотя даже в этом случае и изощренность, и самоирония остаются добродетелями. И тот факт, что человек, которого вот-вот бросят в яму со змеями, не может иронизировать, дает повод для критического комментария к самой ситуации, а не к иронии. То, что Культура в состоянии позволить себе подобные добродетели, а культура зачастую — нет, дела не меняет. По способности культуры к иронии и самокритике мы можем понять, насколько защищенной она себя чувствует.

Короче говоря, парадокс политики идентичностей состоит в следующем: идентичность нужна для того, чтобы почувствовать себя свободным и отбросить ее. Хуже наличия идентичности только ее отсутствие. Лучше растрачивать массу энергии на утверждение собственной идентичности, чем ощущать, что она отсутствует вовсе, но еще лучше не попадать ни в то, ни в другое положение. Как всякая радикальная политика, политика идентичностей саморазрушительна: свобода — это когда больше не нужно беспокоиться о том, кто ты есть. В этом смысле цель здесь расходится со средствами так же, как в классической политике. Бесклассовое общество может быть достигнуто, только если принимать всерьез классовые идентификации, а не с помощью либеральных претензий на то, что их не существует. Самый тоскливый вид представляет

собой та политика идентичности, согласно которой быть подавляемым другими и есть полноценная идентичность. Более увлекательные ее формы — те, в которых вы требуете равенства с остальными в том, чтобы свободно определять, кем вы хотите стать. Так, любое подлинное утверждение различия получает универсальное измерение.

Именно наименее привлекательные аспекты либерального окультуривания толкнули гей-активистов и их собратьев к экстремизму, и наоборот. Расплодившиеся культуры ввергли Культуру в состояние беспокойного самосознания. Ибо цивилизованность действует лучше всего, если она — невидимая краска в палитре повседневной жизни, а принудить ее к объективации — значит пойти на слишком большие уступки ее критикам. В таком случае Культура рискует релятивизироваться как всего лишь еще одна культура. Особенно часто это можно наблюдать в наше время. Западная цивилизация, пустившаяся теперь в более амбициозную, агрессивную внешнюю политику, нуждается в духовной легитимации этого проекта как раз в тот момент, когда она начинает трещать по культурным швам. Чем больше сообществ она сгоняет с насиженного места, чем больше способствует росту нищеты и безработицы, подрывает традиционные системы верований и создает гигантские волны эмиграции, тем больше оборонительных, экстремистских субкультур, раскалывающих Западное общество изнутри, порождает эта губительная политика. Кроме того, она способствует возникновению таких же сил за ее пределами. Это не означает, что все так называемые политики идентичности рассматриваются лишь как негативный ответ на социальную нестабильность. Напротив, некоторые их формы — просто позднейшая фаза того, что Рэймонд Уильямс называл «долгая революция». Но даже в этом случае западная культура в итоге выходит из строя в тот самый момент, когда ей нужно утверждать свой универсальный авторитет. Когда ее

ценности ставятся под сомнение, Культура больше не может оставаться невидимой. Идеальное единство Культуры все больше приходит в противоречие с конфликтом культур и уже не может участвовать в его разрешении. Отсюда пресловутый кризис Культуры в наше время.

Но есть и другие трудности. Образу жизни, для которого характерны секулярные, рационалистические, материалистические и утилитаристские приоритеты, нелегко создать культуру, адекватную этим ценностям. Ибо разве названные ценности не являются по сути *антикультурными*? Разумеется, это положение всегда было головной болью для промышленного капитализма, который никогда не был способен состряпать убедительную культурную идеологию из своей обывательской практики. Вместо этого он был вынужден эксплуатировать символические ресурсы романтической гуманистической традиции и тем самым выдавал расхождение между своим утопическим идеалом и неприглядной действительностью. Культура в таком случае не только чересчур цельное понятие для неизбежно фрагментированного капитализма, но и слишком возвышенное. Оно рискует привлечь внимание к комическому разрыву между его собственной напыщенной риторикой и неказистой прозой повседневной жизни. Псалмы Всевышнему от имени Европейского Союза могли бы вызвать лишь неловкость. Но как мы уже видели, Культура роковым образом ослабевает, оторвавшись от своих религиозных корней, хотя если она будет за них цепляться, она рискует утратить свое значение.

Не так уж сложно представить себе, как, попав под удар, Европа переделает себя «по образу Священного союза», «обновленного христианства» или «Клуба Белого Человека», как предполагает Аиджаз Ахмад<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> См.: Ahmad A. Reconciling Derrida: Specters of Marx and Deconstructive Politics // Ghostly Demarcations / M. Sprinker (ed.). L., 1999. P. 100.

Если Культура призвана ныне сплотить расколотившийся на части сварливый Запад на борьбу с тем, что представляется культурой в худшем смысле этого слова, тогда возрождение общего для всех классического, христианского, либерально-гуманистического наследия поможет отогнать мародерствующих варваров. Ожидается, что в таком возрождении значительную роль должна сыграть культура в значении изящных искусств, вот почему споры о Вергилии и Данте не являются делом одних лишь академиков. Альянсы, такие как НАТО или Европейский Союз, как правило, нуждаются для более надежного укрепления своих связей в чем-то большем, чем просто бюрократия, общие политические цели или экономические интересы, особенно когда они сталкиваются с исламскими врагами, для которых культура в духовном смысле имеет жизненно важное значение. В этом контексте борьба вокруг учебных программ, посвященных Великим Книгам, приобретает новое значение. А религия в конечном счете — наиболее могущественная идеологическая сила, с которой когда-либо сталкивалась человеческая история.

Поэт Симус Хини протестует в интервью:

Если вы выведете из боя, почти что в военном смысле, формы (европейского) наследия, если исключите греческую, эллинскую, иудейскую культуру, выяснится, что литературная и художественная культура сопричастны нашему пониманию нравственной культуры, то есть справедливости, свободы, красоты, любви: они заложены в древнегреческой драме, священных иудейских книгах, и если вы исключите все эти вещи, то чем вы их замените?<sup>9</sup>

Хини справедливо защищает эти бесценные традиции от тех, кто отбрасывает их из-за чрезмерной идеологичности, но он говорит так, как будто европейская

<sup>9</sup> Kearney R. *Visions of Europe*. Dublin, 1992. P. 83.

культура является единым наследием, лишенным негативности или противоречий. Если Европа действительно является колыбелью цивилизации, то она, по крайней мере, должна соблюсти приличия и извиниться за последнюю. Ибо история Европы, разумеется, является историей рабства, геноцида и фанатизма в той же мере, что и повествованием Данте, Гете и Шатобриана, и этот более мрачный подтекст невозможно полностью отделить от культурных красот. Европейская гуманистическая традиция не раз служила делу освобождения человечества; но когда эти мощные произведения человеческого духа используются для создания дискриминационной идентичности, они становятся врагами цивилизованных ценностей. И не так уж умно со стороны Хини делать вид, что нравственная культура заканчивается Санкт-Петербургом, потому что если на нем что-то и заканчивается, так это, как указывает Джордж Стейнер, кофейни:

После всех кризисов и перемен наша Европа удивительным образом остается той же Римской христианской империей... если вы прочертите линию от Порто в Западной Португалии до Ленинграда, но *не* до Москвы, то в любом месте вы можете пойти в место под названием «кофейня», где есть газеты со всей Европы, где вы можете играть в шахматы, в домино, можете сидеть день напролет, заплатив за одну чашку кофе или стакан вина, разговаривать, читать, работать. В Москве, с которой начинается Азия, кофеен никогда не было<sup>10</sup>.

Смакуя свой кофе в Санкт-Петербурге, неплохо подумать о тех, кто, будучи лишен кофеина и домино, медленно погружается в варварство в Великом Азиатском Там.

Однако культура в эстетическом смысле ужасно неприспособлена для укрепления политического един-

<sup>10</sup> Kearney R. Op. cit. P. 43.

ства. В идее, что человечество может спасти изучение Шекспира, всегда было нечто комическое. Чтобы стать по-настоящему популярной силой, такая элитарная культура фактически должна стать на религиозный путь. Что в идеале требуется Западу, так это некая версия культуры, которая обеспечит преданность народа в жизни и в смерти, а традиционное название такой преданности как раз и есть религия. Ни одна из форм культуры не смогла с такой силой соединить трансцендентные ценности с популярными практиками, духовность элиты с самоотдачей масс. Религия эффективна не потому, что она сверхъестественна, но потому что воплощает эту сверхъестественность в практической форме жизни. Она, таким образом, может обеспечить связь между Культурой и культурой, между абсолютными ценностями и повседневной жизнью.

Мэтью Арнольд быстро это распознал и выдвинул Культуру в качестве замены христианству, которое перестало выполнять свои идеологические функции. Но он также быстро разглядел, что религия соединяла культуру как гармоничное развитие с культурой как подчиненным действием. Евангелие предполагает как «сладостную мудрость», или «эллинизм», так и неумолимое выполнение обязанностей, или «иудейство». Два значения культуры — как гармоничного развития (греческое) и как ревностного служения (иудейское) — могли, таким образом, мирно уживаться друг с другом<sup>11</sup>. Если иудаизм мог компенсировать роковое влечение эллинизма к слабой универсальности, эллинизм в свою очередь мог смягчать склонность иудаизма к слепому партикуляризму. Так в равной мере сдерживались и патрицианская бездумность, и плебейский

<sup>11</sup> Роберт Янг указывает, что иудаизм для Арнольда — своего рода филистерство, что подразумевает, поскольку слово «филистерский» первоначально означало «не еврейский», что евреи не являются евреями. Тогда культурные англичане берут на себя роль избранного народа. См.: *Young R. Y. C. Colonial Desire. L.; N.Y., 1995. Ch. 2. P. 58.*

фанатизм. Спонтанность сознания (эллинизм) и строгость сознания (иудаизм) должны сглаживать друг друга, первую нужно уберечь от ветрености высших классов, а вторую — от ограниченности средних. Кроме того, это обеспечило бы равновесие между культурой как созерцанием и культурой как действием. Созерцание было недопустимо в период политического кризиса, но культура также сдерживала тенденцию к неумеренному действию, свойственную такому кризису.

Однако оказалось, что это решение работает только на бумаге. В первую очередь, любые попытки возродить религию, даже в таком поэтически смягченном виде, как у Арнольда, неуклонно саботируются капиталистической секуляризацией. Именно собственная земная деятельность капитализма, а не левые атеисты подрывают репутацию религии подобно тому, как секуляризованный базис подрывает ту самую духовную надстройку, которая нужна для его стабильности. Вместе с тем любая попытка связать сейчас Культуру с религией влечет за собой риск того, что Культура вынуждена будет противопоставить чужому религиозному фундаментализму продукт собственного производства, тем самым покинув высокую либерально-гуманистическую сферу и утратив те черты, что отличают ее от своих оппонентов. Излишек эллинизма принесет поражение в борьбе с религиозными фанатиками, а излишек иудаизма приведет к их слепому копированию. Религиозный фундаментализм, этот символ веры тех, кого бросила на произвол судьбы современность, будет воодушевлять мужчин и женщин на активистские действия в защиту общества, чего не добиться порцией Данте или Достоевского. Единственная проблема Запада состоит в том, что такое ханжество — пощечина тем самым либеральным ценностям, которые он призван защищать. Западная цивилизация вынуждена, соответственно, отказаться от подобного сектантства, даже если ее

собственная политическая и экономическая политика способствует его порождению. Верно, что развитый капиталистический порядок должен изолировать отчуждение и аномию при помощи какого-нибудь коллективного символизма и ритуала в комплекте с групповой солидарностью, мужественной конкуренцией, пантеоном легендарных героев и карнавальным высвобождением подавленной энергии. Но это достигается при помощи спорта, который удобно совмещает эстетический аспект Культуры с корпоративным измерением культуры, становясь для своих поклонников и художественным опытом, и самым настоящим образом жизни. Интересно поразмышлять, каковы были бы политические последствия отсутствия спорта в обществе.

Если Культуру приводит в смятение культура как солидарность, ей также угрожает и постмодернистская, или космополитическая, культура. В некотором смысле высокая культура и постмодернистская культура все больше сливаются воедино, чтобы обеспечить культурную «доминанту» западных обществ. Сегодня едва ли найдется какая-либо культура, не охваченная капиталистическими приоритетами, — это означает, что вы легко сможете поставить «Бурю», если вас спонсирует «Морская страховая компания». В любом случае постмодернизм неуклонно стирает границы между искусством меньшинства и его массовым, или популярным, двойником. Постмодернистская культура может быть анти-аристократической, но ее простонародное презрение к элитарности легко уживается с поддержкой консервативных ценностей. В конечном счете, именно товарная форма, к которой весьма благоволят консервативно настроенные общества, без усталости нивелирует ценности. В самом деле, чем больше культура коммерциализирована, тем больше установление рыночной дисциплины склоняет производителей в сторону консервативных ценностей, благоразумия, недоверия к инновациям и трепетного

отношения к сохранению традиции. Рынок — лучший механизм для обеспечения того, чтобы общество было одновременно крайне эмансипированным и глубоко реакционным. Коммерческая культура, таким образом, поддерживает многие ценности высокой культуры, которую презирает за элитарность. Просто она может подать эти ценности в привлекательной анти-элитарной упаковке, чего не может сделать высокая культура.

Точно так же культура идентичностей может пересекаться с постмодернистской, или коммерческой, культурой, как в случае гей-консюмеризма. Культура идентичностей все больше вторгается и в высокую культуру, вызвав кризис внутри академических гуманитарных наук. Однако если высокая культура означает не столько искусство меньшинства, сколько определенные духовные ценности, то постмодернизм занялся подрывом моральных и метафизических оснований западного мира в тот самый момент, когда требуется, чтобы эти основания были особенно прочными. Немалая ироничность ситуации стоит того, чтобы остановиться и задуматься. Само действие свободного рынка, посредством которого Запад навязывает свой авторитет всему остальному миру, способствует появлению у него дома все более скептической, релятивистской культуры, разрушающей затем духовный авторитет (Культуру), необходимый для того, чтобы придать этим глобальным действиям видимость легитимности. Высокая культура может испытывать отвращение к постмодернистской культуре, но она тоже поучаствовала в создании того социального порядка, который позволяет этой последней не выпасть из обращения. Между тем те, кто стал жертвами рыночной культуры, все чаще обращаются к различным формам экстремистского партикуляризма. В трехступенчатой интеракции культура как духовность подтачивается культурой как товаром, чтобы дать жизнь культуре как идентичности.

В глобальном масштабе значимый конфликт в данном случае — между культурой как товаром и культурой как идентичностью. Высокая культура Баха и Пруста вряд ли может как материальная сила соревноваться с соблазнами культурной индустрии, религиозной иконы или национального флага. В категориях Фрейда культура как сублимация едва ли способна соперничать с культурой как либидинозным удовлетворением. Кроме того, она слабее укоренена в психологии, чем политика идентичностей, которая может охватывать как разнужданные и патологические, так и освободительные влечения. Постмодернизм с его презрением к традиции, устойчивой самости и групповой солидарности скептически относится к такой политике, хотя и заблуждается, когда видит в традиции только мертвую руку истории, а в солидарности — принудительный консенсус. Это, возможно, верно для неофашизма или «Христианской милиции Северной Дакоты», но едва ли относится к Африканскому национальному конгрессу. Постмодернизм может не находить теоретических оснований для такого различия и потому рискует выбросить рабочее движение в мусорный ящик истории вместе с фундаменталистами Юты и лоялистами Ольстера.

В конце XX столетия Запад смело вышел вперед как чемпион по человеческому вообще. Можно сказать, что Культура теперь — сторож культур. Частное, говоря языком Гегеля, было возвышено до всеобщего — в движении, которое одновременно и усиливает его, и грозит подорвать. Ибо любое частное нуждается в другом частном, от которого оно может оттолкнуться, — потребность, которую замечательно выполнила холодная война; и чем больше Запад сейчас подавляет все альтернативы, тем слабее будет идентичность, с которой он в конце концов останется. Роза Люксембург воображала империализм, разросшийся до такой степени, что больше не осталось территорий, которые он мог бы завоевывать, поэтому он стал ру-

шиться изнутри; и хотя это слишком наивный взгляд, верно, что система, у которой нет очевидных пределов, с большой вероятностью подвергнется если не кризису прибыли, то хотя бы кризису идентичности. Как может система, так же как и слово, стать всеобщей, при этом не исчезнув? Постмодернизм — вот что случается, когда система разрастается до такой степени, что, кажется, отрицает все свои противоположности и вообще перестает походить на систему. Тотальность, слишком сильно растянутая, разрывается на множество частных. Но поскольку ни одна из этих частных, будучи произвольной, не может быть определена по отношению к другим частностям, все они в итоге оказываются подозрительно похожими друг на друга, и различие, доведенное до предела, странным образом начинает напоминать тождество. Чем больше в мире частных, тем более ужасающе однородным он становится, как те постмодернистские города, которые создавали свои уникальные отличия при помощи почти одинаковых техник. Верно и обратное, что сегодня мир разделяют те самые процессы, которые были призваны его объединять. Силы глобализации, например, с удовлетворением взирают на то, как потенциально опасные блоки государств распадаются на ряд более мелких и слабых стран, при случае они и сами поощряют такой распад. Медиатором между различием и тождеством является структура — то, как различия складываются в значимый паттерн, как в нарративе. Но если не ощущается, что они складываются в такой паттерн, если больше нет системы, тогда уже трудно сказать, в каком мире мы живем — в том, в котором все совершенно разное, или в том, где все постепенно становится тождественным. Во всяком случае, не может быть своеобразия без какого-нибудь общего понятия, которое можно ему противопоставить; а если общее изгоняется во имя частного, то тогда можно ожидать лишь того, что в итоге частное исчезнет вместе с ним.

Западу, однако, пока еще не нужно бояться за свою идентичность, поскольку универсализация его культуры включает в себя защиту от варваров-аутсайдеров, равно как и подавление режимов, осмеливающихся бросить вызов его власти. Западная культура потенциально является универсальной; это означает, что она не противопоставляет свои ценности ценностям других, а просто напоминает им, что ее ценности по сути являются и их ценностями тоже. Она не стремится навязать другим чуждую им идентичность, просто напоминает им об их собственной тайной идентичности. Однако политика, поддерживающая такую универсальность, неизбежно оказывается предвзятой, что пока наделяет Запад достаточной для него идентичностью. Но даже в этом случае ему приходится универсализироваться в тот самый момент, когда его культура разрушается изнутри из-за богопротивного союза с постмодернистским скептицизмом и воинствующим партикуляризмом. Кроме того, как только Запад начинает выдавать себя за обиженного Голиафа, который накажет задиристых Давидов, становится отчетливо виден досадный разрыв между его цивилизованной культурой и реальным поведением, что является одной из опасностей подобного культурного идеализма. Хотя такие идеалы жизненно необходимы, они по большей части демонстрирует, сколь жалкими являются ваши попытки до них дотянуться.

И здесь постмодернизму удается завоевать некоторое доверие благодаря контрасту. Ибо постмодернизм говорит о том, как все обстоит на самом деле, а не о том, как должно быть. Это реализм, в котором нуждаются не меньше, чем в идеализме, только они никогда не будут стоять вровень. Постмодернизм, в отличие от культурного идеализма, дерзок и находчив, но он платит громадную цену за свой прагматизм. Он мастер выбивать почву из-под ног других людей, но при этом и сам неизбежно теряет устойчивость; и хотя такой сдвиг может показаться незначительным в Беркли

или Брайтоне, его глобальные последствия не столь уж ничтожны. Этот прагматизм оставляет Запад безоружным перед лицом внутреннего и внешнего фундаментализма, которому наплевать, что другие люди в антиметафизическом запале хотят выбить у себя почву из-под ног. Он не оставляет Западу ничего, кроме культурной апологии его действий («это то, что делаем мы, белая западная буржуазия, хотите вы этого или нет»), которая не только представляется слабой с философской точки зрения, но и кажется абсурдно неадекватной, учитывая тот замечательный глобальный авторитет, на который сейчас претендует данный регион.

Если вы поставили себе цель учить остальное человечество правильному моральному поведению, то потрудитесь найти для себя хотя бы пару более солидных обоснований, чем это. Но любая более серьезная рационализация с точки зрения Воли Божьей, Судьбы Запада или Бремени Белого Человека обречена казаться плоской в прагматичной, разочарованной, отчетливо неметафизической атмосфере развитого капитализма. Сама система сняла подобные логические объяснения с повестки дня, несмотря на то что могла бы извлечь из них выгоду. Капитализм по природе своей — враг любых оснований, превращающий все твердое и устойчивое в воздух и тем самым провоцирующий фундаменталистские реакции как на Западе, так и за его пределами. Разрываясь между евангельским учением и эмансипацией, «Форрестом Гампом» и «Криминальным чтивом», западная культура все более ослабляется в борьбе с внешним миром. Термин «субкультура», среди прочего, — бессознательный способ отвергнуть эту судьбу, он подразумевает противопоставление некоей легко идентифицируемой сверхкультуре. Но на самом деле большинство современных культур представляют собой скопление пересекающихся субкультур, и все сложнее становится понять, в каком нормативном культурном мире берет свое начало отдельная

субкультура. Если серьга в носу и волосы, выкрашенные в пурпурный цвет, могут образовать субкультуру, то во все большем количестве мест ее формируют те дома, в которых дети — общее потомство проживающих в них родителей.

Антифундаментализм отражает гедонистическую, плюралистическую, незамкнутую культуру, которая действительно терпимее более старых культур, но, кроме того, может принести реальную рыночную прибыль. Однако в конце концов эта моральная атмосфера помогает вам набить кошелек, рискуя лишиться авторитета, который как раз гарантирует и вам соответствующее право. Развитый капитализм вынужден жертвовать фундированностью «я» ради его свободы, хотя теперь эту свободу подтачивает не что иное, как сама идентичность, которая ею пользовалась. Это не тот выбор, о котором находили нужным задумываться на более классическом этапе развития данной системы. Но само собой разумеется, что за антифундаменталистской мыслью стоит нечто большее, чем просто темный маркетинговый заговор. Она также может выступать с серьезной критикой более мрачных аспектов культуры, таких как земля и *этнос*. Опасно постулировать, что чья-то коллективная идентичность имеет опору в космосе, хотя существуют культуры солидарности, которые тоже настороженно относятся к таким идеям. Примерами по большей части могут служить разновидности феминизма. Но даже в этом случае есть важное различие между избавлением от сущностей и оснований, когда вопрос о том, кто вы, перестает быть столь животрепещущим, и отказом от них, когда вам требуется довольно устойчивое представление о том, кто вы есть, чтобы стать тем, кем вы хотите. Если вы на Западе не знаете, кто вы такой, тут же под рукой окажется постмодернизм, чтобы сказать вам, что это неважно; если же вы не знаете, кто вы, в менее зажиточных регионах планеты, у вас может возникнуть потребность создать условия, при которых вы сможете

это выяснить. Традиционно это носило название «революционный национализм», которое не пришлось по вкусу постмодернистской теории. Он представляет, так сказать, частность без гибридизации, космополитизм же можно описать как его оборотную сторону. Короче говоря, есть те, кто могут купить свой антифундаментализм по дешевке, а есть и те, кто, проработав всю повестку Нового времени, могут позволить себе более саркастическое к нему отношение, чем не знакомые с данной повесткой.

В результате мы оказываемся в мире, где одни слишком хорошо представляют, кто они такие, а другие слишком плохо, — два условия, которые никоим образом не связаны друг с другом. На самом деле постмодернистская культура обычно включает в себя и политики идентичности, и культ децентрированного субъекта. Разумеется, существуют и другие формы политики идентичности, от семейных ценностей и сионизма до коммунитаризма и ислама, которым постмодернизм кажется воплощением дьявола. Но даже здесь мы должны отметить некоторое сходство. И постмодернистская культура, и культура как идентичность имеют склонность смешивать культурное и политическое. Кроме того, они обе с подозрением относятся к претензиям высокой культуры на универсальность. Постмодернизм стремится быть не универсальным, а космополитическим, а это совсем другое дело. Глобальное пространство постмодернизма гибридное, тогда как пространство универсализма однородное. Универсальное совместимо с национальным (например, универсальная культура считает себя галереей лучших произведений национальных культур), тогда как космополитическая культура перешагивает национальные границы с такой же уверенностью, с какой это делают деньги и транснациональные корпорации.

И для постмодернистской культуры, и для культуры идентичностей существует нечто большее, чем просто «стиль жизни» произведений искусств в слу-

чае постмодернизма, формы жизни — в случае культуры как идентичности. Но когда дело доходит до постколониального мира, появляются и другие связи. Культурный релятивизм, искусственно выведенный на постмодернистском Западе и отражающий кризис его идентичности, можно экспортировать в постколониальные страны таким образом, чтобы подвести фундамент под самые догматические формы сепаратизма и национального превосходства. Как указывает Мира Нанда, постмодернистское учение о том, что истина всегда зависит от культуры, может в конечном счете «обеспечить теоретические основания и навести прогрессивный блеск на быстро растущие антимодернистские, нативистские движения, а также движения, выступающие за культурное/религиозное возрождение во многих частях того, что раньше называлось третьим миром»<sup>12</sup>. То, что может показаться последним словом в эпистемологическом радикализме в Париже, в другом месте будет использоваться для оправдания автократического режима. В результате любопытного поворота культурный релятивизм способен стать поддержкой для самых зловредных форм культурного абсолютизма: благодаря широте своих убеждений, согласно которым один культурный мир ничем не хуже другого, он дает рациональное объяснение, позволяющее абсолютизировать любой из этих миров. Подобная несообразность наблюдалась и в Северной Ирландии, где самые хитроумные сторонники объединения Ольстера научились говорить на языке мультикультурализма.

Одна из причин того, что постмодернизм выглядит убедительно, заключается в его обещании избегать худших черт как Культуры, так и культуры, сохраняя их наиболее привлекательные качества. Он разделяет космополитизм высокой культуры, но отбрасывает ее

<sup>12</sup> *Nanda M. Against Social De(con)struction of Science: Cautionary Tales from the Third World // In Defense of History / E.M. Wood, J.B. Foster (eds). N.Y., 1997. P. 75.*

элитарность; не чужд популизма культуры как формы жизни, но нетерпим к ее органицистской ностальгии. Подобно высокой культуре, постмодернизм крайне увлечен эстетикой, но больше как стилем и удовольствием, чем каноническим артефактом; кроме того, это еще и вид «антропологической» культуры, включая клубы, дома мод, архитектуру и торговые центры наравне с текстами и видео. Подобно культуре как образу жизни, он восхваляет частное, но такое частное, которое является скорее преходящим, чем укорененным, скорее гибридным, чем цельным. Однако, поскольку постмодернизм утверждает простонародное и диалектное повсюду, где ему случается их найти, партикуляризм сочетается в нем со своего рода аристократическим равнодушием к месту. Его простонародные симпатии идут скорее от скептического отношения к иерархиям, чем от преданности обездоленным (так, например, в случае культуры как солидарности). Его эгалитаризм — в одинаковой степени и продукт товарной формы, и сопротивление ей.

Во многом то же самое можно сказать о различии между космополитизмом и интернационализмом. Универсализм — принадлежность высокой культуры, космополитизм — культуры глобального капитализма, тогда как интернационализм — форма политического сопротивления этому миру. Социалистический лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» вбирает в себя интернационализм и солидарность — две доктрины, которые сегодня все больше отдаляются друг от друга. Интернационализм — ныне черта самой капиталистической системы, при том что противостоящая ему солидарность в основном локальна. Если сейчас это мигрант эпохи постколониализма, оторванный от корней и лишенный родины, когда-то на его месте было международное рабочее движение. И Kultur, культурная идеология, достигшая своего апогея в Третьем рейхе, разоблачала интернационализм как декаданс, еврейство, отсутствие корней, заговор.

Хотя рабочее движение не признавало родины, оно все равно было в нее вписано, и это давало ему возможность совсем иначе осмыслять отношения между частным и всеобщим. Универсальное сообщество было целью, а интернационализм — средством, но поскольку рабочие всегда привязаны к месту, — по контрасту с постоянной мобильностью капитала — цели могли достигаться только через локальное и специфическое.

Короче говоря, социалистическое движение соединяло частное и всеобщее примерно так же, как это пытались делать национальные государства, но цель состояла в сломе этого государства. Для социалистической мысли капитализм, первый по-настоящему глобальный способ производства, заложил некоторые условия более позитивного вида универсальности. Но, по крайней мере для Маркса, эта всеобщность должна была осуществляться на уровне индивидуального своеобразия. Коммунизм будет отношениями между свободными, развитыми индивидами, порожденными либеральным буржуазным обществом, а не ностальгической регрессией к добуржуазной эпохе. Если универсальность может быть сконструирована, то только через чувственную частность в противовес «плохой» просвещенческой универсальности, которая пыталась ее обойти. Если постмодернизм — универсализированный партикуляризм, то социализм видится партикуляризированным универсализмом. Капиталистический универсализм сделал свое дело, соединив вместе группу различных культур, равнодушно пренебрегая их различиями. Социализму осталось только воспользоваться данным фактом, построив универсальную культуру на самих этих различиях. То, что для капитализма было фактом, стало бы, таким образом, ценностью для социализма. Маркс с одинаковой враждебностью относится как к абстрагированию универсальности от различия, так и к отделению абстрактного гражданина от конкретного индивида или

абстрагированию меновой стоимости от чувственного своеобразия потребительской стоимости.

Социалистический интернационализм больше не существует в значимой форме. Но это одна из причин того, почему культура застряла в расщелине между ущербным универсализмом и опороченным партикуляризмом. Согласно социалистической мысли всеобщность внутренне присуща локальному, а не альтернативна ему. То, за что идет борьба в Брэдфорде, имеет важное значение и для схваток в Бангкоке, хотя эта борьба принимает разные формы. Культура как универсальная ценность и культура как специфическая форма жизни необязательно являются антагонистами. Об этом порой забывают те, кто прощает угнетенным враждебное отношение к либерализму, учитывая их политические обстоятельства. Действительно, есть некоторые основания их простить: угнетенные массы, не в последнюю очередь трудящиеся-социалисты, обладали глобальным, а не узкогрупповым мышлением благодаря, а не вопреки своим убеждениям. Эти убеждения побуждали их сочувствовать людям самой разной веры и разной культуры, в отличие от тех обездоленных, для кого подобные люди — вероотступники, заслуживающие изгнания. Соответственно, те западные либералы, которые защищают подобную нетерпимость, потому что ничего другого в подобных обстоятельствах ждать не приходится, одновременно проявляют снисходительность и игнорируют социалистические традиции.

Как бы то ни было, не приходится выбирать, кем быть — гражданином мира или членом местного прихода, хотя бы потому, что по разным причинам и в разное время мы бываем и тем, и другим. И культура как цивилизация, и культура как идентичность в этом отношении догматичны, настаивая на том, что действителен либо схематический взгляд, либо особое *prise de position* (занятие позиции). В таком виде эти формы культуры оказываются оборотными сторона-

ми друг друга. Истина в том, что мы живем во все более разделенных и разных мирах и все еще должны к этому привыкнуть. Нет «данного» размера общества, будь то соседние улицы для коммунитариста, родная страна для патриота, планетарное пространство транснациональных корпораций или международная солидарность социалиста. Все эти пространства — податливые и переплетающиеся, и почти все люди поддерживают сегодня отношения с целым рядом таких пространств одновременно. Мы должны, как отмечает Реймонд Уильямс, «исследовать новые формы *различных* обществ, в которых на множестве социальных целей определяются разные *размеры* общества, пригодные для разных типов вопросов и решений»<sup>13</sup>. Такое заявление человека, описывавшего себя как уэльского европейца и без устали повторявшего, что национальное государство — одновременно слишком громоздкое и слишком незначительное для любой мало-мальски значимой политики, вряд ли может нас удивить.

Таким образом, есть геополитическая гибридность, а также культурная, или этническая, и понимание этого может вывести нас за пределы как Культуры, так и культуры. Культуры, возможно, способны вызывать клаустрофобию, потому что у их членов нет средств для участия в более широких политических объединениях. Интенсивность наших локальных привязанностей в какой-то степени возникает из более глубокого отчуждения. Но именно это сочетание живых привязанностей, одни из которых локальны, другие — нет, мы должны оговаривать во всех подробностях. Как мы «переживаем» наши отношения с наднациональным порядком вроде Европейского Союза — дело скорее политики, чем культуры, по крайней мере на данный момент; но эти отношения накладываются на более локальные культурные союзы, равно как и на этические позиции, являющиеся по-настоящему

<sup>13</sup> Williams R. *Towards 2000*. L., 1983. P. 198.

универсальными. Нет необходимости представлять, что каждый из этих порядков будет служить ненавязчивым посредником для всех остальных или что они должны всегда располагаться в определенной последовательности. Фрэнсис Мулхерн напоминает нам, что простого противопоставления «идентичности», «сообщества» и «всеобщего» не может быть, не только потому что идентичность — сама по себе универсальная необходимость человеческого существования, но и потому что каждый из нас — целый комплекс таких идентичностей.

Сообщества, утверждает Мулхерн, — это «не места, а практики коллективных идентификаций, меняющийся порядок которых в значительной мере определяет культуру любой реальной социальной формации»<sup>14</sup>. Как таковые они могут быть столь же универсальными, сколь и локальными, и ограничивать это понятие локальностью — значит фетишизировать ее. Можно говорить об «абстрактных сообществах» или рассматривать нацию как «сообщество знакомых чужаков»<sup>15</sup>. Отношения между культурой и политикой похожим образом варьируют в зависимости от контекста. Не должно быть характерного для Просвещения допущения, что политика всегда имеет преимущество перед культурой, или, как это часто бывает в культуралистской мысли, допущения, что достаточно просто изменить порядок приоритетов. Одним словом, больше не может быть той мечты об идентичности, занимающей место между рациональным и аффективным, гражданским и культурным, которую пытался обеспечить дефис в выражении «нация-государство». В действительности национализм, способствовавший закреплению этого дефиса, в наши дни наоборот может помогать избавляться от последнего, действуя

<sup>14</sup> *Mulhern F. Towards 2000, Or News from You-Know-Where // Williams R. Critical Perspectives / T. Eagleton (ed.). Oxford, 1989. P. 86.*

<sup>15</sup> См.: *James P. Nation Formation. L., 1996. Ch. 1.*

как демократическая децентрализация власти внутри большого международного сообщества.

Существуют, однако, и другие формы вызова, брошаемого радикальной политикой как универсализму Культуры, так и запятнавшему себя партикуляризму культуры. Например, такой вызов она бросает своим отказом рассматривать тотальность и предвзятость как простые противоположности. Для Культуры тотальность — непредвзятая точка зрения тех, кто в духе Мэтью Арнольда наблюдает жизнь без помех и видит ее целиком. Тогда единственный действенный взгляд — это взгляд из ниоткуда. Взгляды откуда-то, например с позиции отдельных культур, неизбежно являются предвзятыми и искаженными. Радикалы, напротив, не признают выбора между групповыми интересами и глобальной беспристрастностью, когда женщины, этнические меньшинства или рабочее движение начинают видеть в продвижении своих эгоистических интересов возможность большей свободы. Отдельные социальные группы теперь могут быть носителями общих интересов в самой своей приверженности какому-то делу. Общество следует тотализировать не из какой-то привилегированной точки, расположенной над ним, но из подчиненной точки внутри него. Логика общей ситуации может быть прочитана только теми, кто смотрит на нее, избрав специфический ракурс, поскольку именно они больше других нуждаются в этом знании в целях освобождения. Они, как мы говорим, находятся «в позиции знания» — знакомое выражение, отрицающее, что позиционность непременно должна расходиться с истиной.

В глобальном смысле не похоже, чтобы Запад занимал очень удобную позицию для ведения культурных войн. По крайней мере, такой вывод напрашивается, если не учитывать, что за культурой как цивилизацией стоят огромные вооруженные силы. Высокая культура является слишком рафинированной, чтобы быть реальной политической силой, в свою очередь, пост-

модернистская — по большей части слишком хрупка, лишена корней и деполитизирована. Обе они выглядят весьма бледно в сравнении с исламом, для которого культура укоренена в истории и неизбежно связана с политикой. Кроме того, ради этой формы жизни значительное число людей готово умереть, что, может быть, никак не объясняется мудрой политикой, но чего не скажешь о Моцарте или Мадонне. Чудеса спутниковых средств связи уступают по силе воздействия Священному Писанию. Более того, чем больше двухмерной постмодернистской культуры экспортируется в постколониальный мир, тем сильнее она может раздуть там пламя культурного партикуляризма как ответной реакции.

Постмодернизм, во всяком случае в его более теоретических аспектах, может стать для Запада подходящим способом в какой-то мере сбить спесь его слишком раздутой идентичности. Однако попадая в постколониальный мир в форме вздорного консюмеризма, постмодернизм может ввергнуть традиционные идентичности и сообщества этого мира в не столь творческие формы кризиса. Такой кризис будет иметь дело главным образом с бездомными, миграцией и безработицей, но не с *наслаждением* и может дать пищу фундаментализму, а это последнее, чего добивается постмодернист с его бесконечной открытостью ко всему. Нечто похожее происходит и в фундаменталистских анклавах на самом Западе.

Тогда по странной диалектике получается, что фундаментализм и антифундаментализм — отнюдь не полярные противоположности, каковыми кажутся. Последний может непреднамеренно оказаться на службе у первого. Окончательный триумф капитализма, при котором его культура проникнет в самые незаметные уголки планеты, также может представлять для него огромную угрозу.

Борьба между высокой культурой, культурой как идентичностью и постмодернистской культурой — это

не конфликт космополитического и локального, поскольку все три вида, хотя и по-разному, объединяют в себе оба свойства. Высокая культура может быть космополитической, но она обычно связана с определенной нацией; культуры идентичности могут быть локализованными, но столь же интернациональными, как феминизм или ислам. А постмодернистская культура, как мы видели, своего рода универсализированный партикуляризм. Спор между этими видами культуры необязательно является главным образом спором между «высоким» и «низким», поскольку так называемая высокая культура все чаще по диагонали проходит через это разделение, а культура как идентичность имеет и свои священные артефакты, и популярные иконы. Сходным образом постмодернизм охватывает простое народное и экзотическое, улицу и авангард. Различие между этими образованиями не связано и с их географическим распространением. В Азии, как и в Северной Америке, вы можете найти высокую культуру, локальную или космополитическую в университетах и среди интеллигенции, постмодернизм вы можете встретить там же, а также на дискотеках и в торговых центрах, тогда как культура как идентичность процветает в субкультурах, популистских политических партиях и, возможно, среди обездоленных.

Но даже в этом случае политический конфликт между Культурой и культурой — еще и все разрастающийся геополитический конфликт. Самые важные разногласия между высокой и популярной культурой касаются не Стравинского и мыльной оперы, а Западной цивилизации и всего того, чему она противостоит вовне. То, с чем она там сталкивается, — это культура, но культура как смесь национализма, традиции, религии, этничности и народного чувства, которые, будучи в глазах Запада далеки от культуры, рассматриваются как полная ей противоположность. А врагов этих можно найти не только за воротами. Те, для кого культура — противоположность политического

активизма, сталкиваются с теми, для кого то и другое неразрывно связаны. По мере того как западное общество безучастно попирает локальные сообщества и традиционные чувства, оно оставляет позади себя культуру затаенной обиды. Чем оскорбительнее ложный универсализм для каких-то идентичностей, тем активнее они самоутверждаются. Одна позиция, таким образом, постоянно загоняет другую в угол. Когда Культура низводит революционность Уильяма Блейка до вневременного человеческого высказывания, культуре как идентичности легче отвергнуть его как Мертвого Белого Мужчину, тем самым лишив себя ценного политического ресурса.

Во всем этом нетрудно увидеть, что является «современным», а что нет. «Глобализация» — последний писк моды, но с тем же успехом она может рассматриваться как позднейшая фаза способа производства, который, как гость, слишком засиделся, при том что ему уже давно пора уходить. Запад современен, однако религия и культура, к которым он апеллирует, чтобы себя легитимировать, традиционны. Его официальный моральный кодекс происходит из общества третьего мира, Палестины первого тысячелетия. Некоторые формы политики идентичностей (например, феминизм) — продукты Нового времени, тогда как другие (коммунитаризм, исламский фундаментализм) представляют собой последний рубеж сопротивления ему. Даже о постмодернизме, который для части его приверженцев — не только последнее веяние моды, но и вообще последнее культурное явление, с той же уверенностью можно говорить как о пресыщенной культуре позднего буржуазного мира.

И наоборот, допустимо рассматривать его как вполне традиционное кредо. В некотором смысле это последняя линия обороны лагеря номиналистов, который в Средние века объявил войну онтологическим реалистам. Действительно, Фрэнк Фэррелл убедительно доказывает, что и модернизм, и постмодернизм про-

исходят из Позднего Средневековья<sup>16</sup>. Средневековые теологи разделились на тех, кто считал мир неплотным и неопределенным, и тех, для кого он был насыщенным и определенным, а ставкой в этой игре была свобода Бога. Если мир богат внутренним смыслом, тогда Бог волен распоряжаться им по своему усмотрению, а следовательно, его всемогущество окажется сильно ограниченным. Однако если реальность одновременно безосновательна и расплывчата, она не оказывает сопротивления божественной воле, и тем самым гарантирована абсолютная божественная свобода. Либо вы считаете, что Бог действует с уважением к внутренним свойствам его мира, либо верите в то, что мир не имеет иных свойств, кроме тех, которыми он произвольно его наделяет. Это вариант древнего нравственного вопроса о том, желает ли Бог чего-либо, потому что это благо, или же нечто есть благо, потому что Бог этого желает. Католическая традиция в целом придерживается первой, «реалистической» позиции, тогда как последняя, «конструктивистская» позиция переходит в протестантизм.

Таким образом, современное, протестантско-индивидуалистическое «я» становится своего рода суррогатным божеством, наполняя произвольным смыслом мир, лишенный «насыщенного» значения и чувственных свойств. Рационализм может найти в мире только неплотный, понятийный, математический вид определенности, которая лишает этот мир материального богатства, но сохраняет в нем обильный источник сырья для бесконечной продуктивности субъекта. Теперь данный субъект — единственный источник смысла и ценности, и в своей абсолютной, богоподобной свободе он не терпит никаких ограничений. Единственные положенные ему пределы — пределы создаваемых им конкретных объектов, которые всегда могут ускользнуть от его суверенного контроля и начать ему досаж-

<sup>16</sup> См.: Farrell F. *Subjectivity, Realism and Postmodernism*. Cambridge, 1996.

дать. Но можно помечтать об устранении даже этой проблемы, как в горделивом учении Фихте, безусловно, последней буржуазной фантазии о том, как субъект сам устанавливает себе ограничения только ради того, чтобы осуществить свою свободу в победоносном акте их преодоления. Любая детерминация, таким образом, становится самодетерминацией. Реально только то, во что я вложил свой труд, или то, что я могу лично засвидетельствовать. Для этого напряженного протестантского гуманизма мир не имеет значения сам по себе: это темное, страшное, неприветливое место, где мы никогда не сможем чувствовать себя как дома. По сути дела, это трагическая философия, если противопоставить ее уюту греческого космоса, убежденности в том, что в конце концов все устроится, которая и составляет существо комедии.

Мы видели, что у Арнольда и прочих авторов Культура становится своего рода смещенной религией, но, что еще удивительнее, это может относиться и к секуляризированной культуре современной и постмодерной жизни. Если постмодерн — действительно запоздалая форма протестантизма, тогда эта черта скорее объединяет его с модерном, чем противопоставляет ему. Однако две культуры расходятся в своем отношении к освобождению. Для постмодернистов это понятие принадлежит дискредитированному модерну с его либеральными большими нарративами. Но хотя постмодерн обгоняет модерн, в некотором смысле он плетется у него в хвосте. Ибо модерн до сих пор является устремлением многих народов мира, чьи проекты модернизации сдерживал колониализм, то есть модернизационный проект Запада. Если они не всегда могут позволить себе быть постмодернистами, то отчасти потому, что это может позволить себе Запад. Таким образом, в XX столетии большая (хотя и не вся) часть освободительного проекта модерна прошла за пределами Запада среди народов, потребовавших независимости от колониального правления.

Постколониальная теория — тот ее весьма значительный сектор, который действует, так сказать, как государственный департамент или министерство иностранных дел западного постмодернизма, занимающееся международными делами, — убеждена в том, что этот героический момент модерна так же устарел в постколониальном мире, как и в мире постколониалистском. Вот почему сегодня мы слышим разговоры о гибридности, этничности и плюрализме, а не о свободе, справедливости и освобождении. Причем истории колониального и колониалистского миров синхронизируются таким образом, что это может привести к опасным заблуждениям. На самом деле для постколониальных народов, чьи судьбы до сих пор определяются перипетиями западного капитала, проект эмансипации остается как никогда значимым, как бы ни изменились политические и экономические формы их клиентизма. Просто Запад прикладывает большие усилия, чтобы заблокировать данный проект для других, полагая, что у него самого он остался позади. Следовательно, списывать модерн в прошлое — значит осложнять свое собственное будущее. Если в результате странной временной деформации одни должны быстро бежать, чтобы догнать модерн, то это происходит отчасти в силу того, что другие считают, что ушли далеко вперед. При этом сказать, кто здесь «современен», крайне сложно.

Если капитализм отнюдь не так современен, как выглядит, то и некоторые формы культуры идентичностей не так архаичны, как кажутся. В наше время мы нередко с удивлением обнаруживаем, что множество хрупких традиций имеют совсем недавнее происхождение, а немалое число догадок, якобы возникших вместе с Хабермасом, в действительности восходит к Гераклиту. Верно, что национализм, возможно, самая устойчивая из всех культур идентичности, зачастую является атавизмом, но это уже другой вопрос. Если отбросить атавизм, национализм — это образцовое

изобретение модерна, гораздо более близкое к нам по времени, чем Шекспир, хотя Шекспир и принадлежит к культурному репертуару «модерного» Запада, а национализм в основном — к лексикону «отсталого» мира. Вы можете рассматривать коллективного субъекта национализма как возвращение к трайбализму, но можете также считать его предвосхищением постиндивидуального мира. Если национализм обращает свой взгляд в прошлое (как правило, фиктивное), то главным образом для того, чтобы пробиться вперед к воображаемому будущему. Эта деформация времени, которая переизобретает прошлое, чтобы истребовать для себя будущее, в наше время породила смелые эксперименты в сфере народной демократии, равно как и ужасающее количество ханжества и массовых убийств. Политика идентичностей — одна из наиболее бессмысленных, аморфных политических категорий, включающая в себя и тех, кто желает освободиться от власти вождей племени, и тех, кто желает их истребить. Но к политике такого рода едва ли можно найти адекватный подход при помощи постмодернизма, занятого ликвидацией прошлого и будущего во имя вечного настоящего. Не подойдет здесь и Культура, которая считает себя вневременной в несколько ином смысле слова. Культура не может нас спасти, потому что она не воспринимает себя как историческую, и, следовательно, ей нет нужды вмешиваться в мирские дела.

Культура обещает занять важное место в грядущие десятилетия, и хотя для Мэтью Арнольда это звучало бы как музыка, ни в коем случае не следует безоговорочно приветствовать такое развитие событий. Став в наше время средством утверждения, культура также открыла и новые формы доминирования. Но мы должны помнить, что культурные войны в конечном счете четырехсторонние, а не трехсторонние. Есть еще и культура оппозиции, которая в XX веке породила выдающиеся произведения. Оппозиционная культура

### III. Культурные войны

необязательно является самостоятельной категорией; наоборот, она может создаваться высокой культурой, постмодернистской культурой и культурой как идентичностью. В XX веке у нее было три периода расцвета: в русском авангарде, в Веймаре и в контркультуре 1960-х, — каждый из которых прекращался всякий раз, когда терпели поражение стоявшие за ним политические силы. Этот опыт позволяет хорошо выучить урок: успех или поражение радикальной культуры в итоге определяется единственным фактором — судьбой более широкого политического движения.

## IV. Культура и природа

Очевидно, что можно отрезать себе руку и не почувствовать боли. Люди, у которых рука застряла в станке, иногда ампутировали ее, не замечая боли и думая только о том, как выбраться из ловушки. Известно также, что политические активисты сжигали себя заживо, не чувствуя боли, которую блокировала сила их страсти. Ребенка можно слегка шлепнуть за небольшую провинность — и он расплатится, тогда как в ходе игры его можно шлепнуть гораздо сильнее — и он только радостно засмеется. В то же время, если вы, хотя и в шутку, ударите ребенка слишком сильно, скорее всего, он также расплатится. Смыслы могут определять физические реакции, однако последние накладывают ограничения на сами эти смыслы. Хотя надпочечники у бедняков часто увеличены по сравнению с богачами, поскольку бедняки больше подвержены стрессу, бедность не в состоянии создать надпочечники там, где их нет. Такова диалектика природы и культуры.

Люди, поджигающие себя, могут не испытывать боли, но если они слишком сильно обгорят, они все равно умрут. В этом отношении природа одерживает над культурой победу, известную как смерть. С точки зрения культуры смерть может интерпретироваться бесчисленным количеством способов — как мученичество, ритуальное жертвоприношение, благословенное прекращение агонии, отрадная свобода для многострадального народа, естественный биологический конец, соединение с космосом, символ тщеты всего сущего и т.д. Но мы все-таки умираем, какой бы смысл мы из этого ни извлекали. Смерть — предел дискурса, а не его продукт. Она — часть природы, то есть, говоря словами Кейт Сопер, «тех материальных структур и процессов, которые не зависят от человеческой

деятельности (в том смысле, что они не являются рукотворными продуктами), и тех сил и каузальных способностей, которые являются необходимым условием любой человеческой практики»<sup>1</sup>. Такого рода гордыню, которая все это отрицает (назовем ее «Калифорнийский синдром»), можно встретить у хвастливой технократии, способной победить все, кроме смерти. Отсюда навязчивое увлечение американских средних классов телом, проступающее почти во всех их модных заботах: рак, диетическое питание, курение, спорт, гигиена, фитнес, уличные ограбления, педофилия. На литературоведческие работы, в заглавиях которых не содержится слово «тело», в наши дни в издательствах смотрят неблагосклонно. Возможно, это происходит потому, что прагматическое общество в конечном счете верит только в то, что может потрогать и повертеть в руках.

Но чистая данность тела, сколько ни худей, ни протыкай его пирсингом, ни накачивай силиконом и ни покрывай татуировками, — все равно позор для американской мечты о самосотворении. Это отчетливо ощущается в постмодернистском утверждении о том, что тело — культурный конструкт, и в руках интерпретатора оно такая же глина, как в руках массажиста. В кругах, все больше сходящих с ума по органическому, слово «природное» вызывает странную антипатию. Американский философ Ричард Рорти пишет, что «единственный урок, который можно извлечь как из истории, так и из антропологии, — наша невероятная пластичность. Мы стали представлять себя как гибкое, протейное и самоопределяющееся, а не рациональное или жестокое животное»<sup>2</sup>. Возникает вопрос, включает ли это «мы» кого-либо, кто живет за

<sup>1</sup> *Soper K. What Is Nature? Oxford, 1995 P. 132–133.*

<sup>2</sup> *Rorty R. Human Rights, Rationality, and Sentimentality // The Politics of Human Rights / O. Savic (ed.). L., 1999. P. 72.* Как представляется, Рорти в этом эссе предполагает, что единственной основой универсальной человеческой природы

пределами самоопределяющихся Соединенных Штатов и чья история более всего примечательна *отсутствием* гибкости, будучи монотонным биологическим чередованием нужды, голода и политического угнетения, чему немало способствовал переменчивый Запад. В действительности этот опыт пережило и переживает до сих пор большинство народов мира. Унылое выживание характернее для исторического нарратива человечества, чем головокружительная переделка самого себя, как бы все это ни казалось из университета Вирджинии. Оступляющее повторение играет в этой истории не менее важную роль, чем протейные изобретения американской модной индустрии.

Американская фетишизация тела — странная смесь гедонизма и пуританства, что неудивительно, поскольку гедонизм — это представление возмущенного пуританина о наслаждении. Поэтому в США в супермаркетах можно встретить знак «Курить разрешается только на расстоянии 25 ярдов от магазина», и здесь же есть озабоченные диетой регионы, в которых теперь не в чести упитанные Санта-Клаусы. Ужас американского среднего класса перед курением, с одной стороны, абсолютно рационален, так как курение действительно может привести к смерти, в то же время дым означает неуловимое влияние одного тела, которое проникает в другое тело и заражает его, в обществе, которое высоко ценит свое соматическое пространство и, в отличие от жителей Пекина, не испытывает в нем недостатка. Американец попросит прощения, если подойдет к вам на пять ярдов. Патологический американский страх курения — это еще и боязнь инопланетян, а не только рака легких. Как и ужасные создания из «Чужого», курение и рак — кошмарные частицы инаковости, которые каким-то образом проникают в самое естество твоего бытия. В сущности, то же самое происходит с едой и напитками, к которым американский средний

---

является идея рациональности, с чем вряд ли можно согласиться.

класс теперь тоже относится со страхом и трепетом. Вопрос, какие именно крупницы этих опасных субстанцией допустить в себя, стал национальным неврозом. Во сне тело тоже отдается во власть неуправляемых сил, что, возможно, является одной из причин (другая причина — соображения прибыли), по которым американцы неспособны валяться в постели. Не так давно Хилари Клинтон устроила *предрассветный* завтрак со своими советниками.

Возможно, именно поэтому американская культурология так восхищается карнавальностью, в которой похотливое расплзающееся тело представляет все то, чем не является застегнутое на все пуговицы пуританское тело. А если тело должно быть очищено, то язык тоже следует очистить посредством фетишизации дискурса, известной как политкорректность. Недавно в Стэндише (штат Мичиган) мужчина упал в воду и чуть не утонул. После того как его спасли, его тут же арестовали за нецензурную брань в присутствии женщин и детей — правонарушение, максимальное наказание за которое — девяносто дней в тюрьме. Невыразительный, суховатый, нарочито безыскусный язык, поощряемый американскими курсами креативного письма, отражает по-пуритански подозрительное отношение к стилю, являющееся отображением бесплодности. Именно из-за игривой речи, не меньше чем из-за его любви к оральному сексу, прямолинейные республиканцы заклеили Билла Клинтона как пижона. Возможно, это отчасти объясняет успех в США постструктуралистской двусмысленности как реакции на общество, в котором разговор без обиняков чуть ли не обожествляется. Ни одно торжественное историческое событие в США не обходится без доморощенной бейсбольной метафоры. Недоверие к форме, как к фальши, унаследованное от более ранней стадии развития буржуазного общества, до сих пор находит широкое распространение в стране, захваченной симулякрами, но не обращающей внимания

на стиль. В американском дискурсе трудно найти золотую середину между формальным и просторечным, между замысловатым жаргоном академии и бойкой бытовой речью с ее презрением к пустым разговорам. По определению Джеймса, Европа со всем ее стилем, остроумием и пылом, возможно, и прекрасна, но Америка — хороша, и она должна быть готова заплатить неприглядную цену за свою добродетельность.

Это отражается и на публичном дискурсе, который в США сохраняет викторианскую серьезность и полон прекраснотушных пошлостей: «с гордостью служит американским семьям с 1973 года»; «прославляя радость детей, растущих во взаимодействии» (реклама мюсли); «прекрасный американец, цельный и безупречный». Этот бравурный, восторженный язык как нельзя лучше подходит обществу, в котором печаль и негативность считаются идеологической диверсией. Сентиментальная, моралистическая риторика ранней стадии развития капиталистического производства, полная горячего воодушевления и неослабевающей уверенности в своих силах, сохранилась в циничном консюмеристском настоящем. Нация охвачена непоколебимым волюнтаризмом, который восстает против любых материальных ограничений и с поистине фихтеанской любовью к идеалистическому фантазированию настаивает на том, что кто смел, тот и съел. «Я сильнее насильника весом двести пятьдесят фунтов», — лжет ребенок с плаката. «Я не хочу слышать слово “не могу”», — протестует бизнесмен. Это общество не благоволит к неудачам или страданиям. «Надеюсь, больных здесь нет», — заявляет комик, посетив больницу, как будто болеть — это не по-американски. Телевидение для детей — оргия ухмылок и радостного смеха, тяжеловесно-дидактический медиум, внедряющий искаженное представление о бесконечно радостном мире. Другое проявление замечательного дурновкусия: от людей ждут того, что они будут постоянно расхваливать собственных детей. Американские по-

литики до сих пор пользуются высокопарным религиозным языком для оправдания своих темных делишек так, что французы лопнули бы от презрительного хохота, а англичане с чувством неловкости устали бы на свои ботинки. Чтобы быть реальными, эмоции должны быть театрализованными. В культуре, не привыкшей к сдержанности или недомолвкам, любые чувства необходимо незамедлительно выставлять напоказ. И пока идет раздувание публичной риторики, частная речь почти что обрекает себя на немоту. Высказывание вроде «Он отверг мое предложение и, хотя я продолжал настаивать, он оставался непреклонен» в молодежном американском английском будет выглядеть следующим образом: «Он такой — “ни-ни”, а я ему такой — “да брось!”», а он мне — “без мазы”, ну типа того».

Если европейский детерминизм возникает под гнетом истории, американский волюнтаризм происходит от ее удушающей нехватки. Таким образом, вы можете в любой момент придумать себя заново — милая фантазия, которую Ричард Рорти возвел в ранг философии. Во время слушаний по импичменту президенту Клинтону верховный судья прошествовал в Сенат в традиционной черной мантии, к которой добавил несколько золотых лент, почерпнув вдохновение в недавней постановке «Иоланты» Гилберта и Салливана. Американские мормоны в попытках устранить противоречие между возрастом Вселенной и своей верой в то, что Бог создал ее сравнительно недавно, утверждают, что Бог сделал так, чтобы мир выглядел старше, чем он есть на самом деле. Космос, говоря языком антикваров, «состарен», и то же самое можно сказать о многих американских традициях. В действительности сама религия мормонов, помимо прочего, националистский ответ на тот шокирующий факт, что Иисус Христос был не белым американцем, а семитом из доновременной эпохи. Будучи не слишком обременены историей, Соединенные Штаты так же

далеки от географии, предмета, по которому, как известно, у них очень низкая успеваемость. Как одно из самых провинциальных обществ в мире, Соединенные Штаты полностью оторваны от всех, кроме Канады (слишком похожей) и Латинской Америки (слишком пугающе иной), и с поразительным равнодушием относятся к тому, как они сами смотрятся со стороны. Если по американским улицам самодовольно вышагивают люди поистине сюрреалистической толщины, то отчасти потому, что они и представить себе не могут, что люди не везде такие. Американцы употребляют слово «Америка» гораздо чаще, чем датчане слово «Дания» или малайцы слово «Малайзия». Естественно, так и бывает, когда вы смотрите на другие страны главным образом через объектив камеры или с бомбардировщика.

Большая часть постмодернистского «культурализма», учения, согласно которому все в делах людей — вопрос культуры, становится понятной, если вернуть его в этот контекст. Короче говоря, культуралисты и сами должны быть окультурены, а постмодернистское требование историзации обратилось на саму постмодернистскую теорию. Для культурализма, присоединяющегося к биологизму, экономизму, эссенциализму и тому подобным вещам, — как одного из величайших современных редукционизмов — не существует вопроса диалектики Природы и культуры, потому что Природа в любом случае оказывается культурной. Неясно, что означают, например, утверждения о том, что кровотечение или Монблан культурны. Верно, что представления о кровотечениях или Монблане, со всем их богатым грузом коннотаций, относятся к культуре; но это же чистая тавтология, поскольку чем еще может быть представление? Как можно вообразить что-то иное? Как отмечает итальянский философ Себастьяно Тимпанаро, «утверждать, что, поскольку “биологическое” всегда предстает перед нами опосредованным “социальным”, “биологическое” — ничто,

а «социальное» — все, было бы... идеалистическим софизмом»<sup>3</sup>.

Кейт Сопер в работе «Что такое природа?» показала логическую непоследовательность культурализма, который, для того чтобы просто высказать свою точку зрения, вынужден постулировать существование отвергаемой им же самим реальности. По логике этого «метафизического антинатурализма» природа, секс и тело являются целиком и полностью продуктами конвенции, поэтому не понятно, как можно установить, что один сексуальный режим более эмансипирован, чем другой<sup>4</sup>. В любом случае, почему все сводится к культуре, а не к чему-нибудь еще? И как мы устанавливаем эту знаменательную истину? Предположительно, средствами культуры; но разве это не равнозначно тому, чтобы сказать, что все сводится к религии, и мы знаем это, потому что так сказано в Законе Божьем?

С этим культурным релятивизмом есть и другие проблемы. Является ли убеждение в том, что все относительно, то есть определено той или иной культурой, и само заданным некоей культурной рамкой? Если да, то его не стоит принимать за священную истину; если нет, то оно противоречит само себе. Но разве это высказывание не претендует на универсальную истину, которую само же и разоблачает? Культурные релятивисты не любят разговоров об универсалиях, но такие разговоры — составная часть многих культурных сред, а не только Запада. Это одна из точек зрения, согласно которым локальное и универсальное отнюдь не являются полными противоположностями, чтобы там ни думал постмодернизм, якобы враждебно относящейся к бинарным оппозициям. Если разговоры об универсалиях плодотворно работают в этих локальных средах, обогащая язык и укрепляя продуктивные различия, зачем их цензурировать? Прагматизм, сим-

<sup>3</sup> *Timpanaro S. On Materialism. L., 1975. P. 45.*

<sup>4</sup> См.: *Soper K. Op.cit. Ch. 4.*

вол веры многих культурных релятивистов, похоже, не дает оснований для подобной цензуры. Хотя прагматизм и судит об истинности теории по тому, какую пользу можно из нее извлечь, культурный релятивизм не та доктрина, которую ему имеет смысл приветствовать, поскольку с практической точки зрения здесь нет никакой разницы. И как сказал бы Витгенштейн, последний все отменяет и при этом оставляет все в точности, как было. Некоторые культурные релятивисты не столько прагматики, сколько сторонники непротиворечивости, утверждающие, что убеждение является истинным, если не вступает в противоречие с остальными нашими убеждениями. Но чтобы об этом судить, понадобится та самая реалистическая эпистемология, которую сторонники непротиворечивости отвергают. Как мы можем удостовериться в том, что наши убеждения складываются в непротиворечивое целое? В любом случае, если все культуры относительны, то все они этноцентричны, поэтому никакого особенного клейма на Западе в этом смысле нет.

Существует устоявшееся постмодернистское представление о том, что природное — не более, чем коварная натурализация со стороны культуры. Трудно понять, как это применимо к кровотокам или Монблану, тем не менее данный аргумент выдвигается часто. «Природное» — слово, которое сегодня обязательно должно быть задрапировано в устрашающие цитаты, — это то же культурное, но только застывшее, остановленное в развитии, освященное, деисторизированное, превратившееся в стихийный здравый смысл или истину, принимаемую за данность. Большая часть культуры действительно такова, но не вся она принимает себя за вечную и неизменную, что делает ее более политически неговорчивой. Не все левоцентристские либеральные демократы воображают, что их символ веры цвел буйным цветом во времена Навухудоносора. В последние два столетия, начиная с Эдмунда Берка и заканчивая Майклом Оукшоттом,

историцизм, а не метафизический стазис, был одной из преобладающих идеологий европейского консерватизма. И некоторые культурные предрассудки ничуть не менее цепки, чем плющ или банный лист. Сорняки искоренить легче, чем сексизм. На преобразование целой культуры потребуется гораздо больше труда, чем на то, чтобы перегородить плотиной реку или сравнять с землей гору. Хотя бы в этом смысле природа гораздо более податлива, чем культура. В любом случае люди не всегда стоически переносят то, что считается природным явлением. Брюшной тиф — природное явление, но мы потратили массу энергии на то, чтобы его искоренить.

Любопытно посмотреть на природу в религиозных категориях Вордсворта — как на вневременную, неотвратимую и молчаливо претерпевающую — в эпоху, когда она стала таким поразительно пластичным материалом. В самом деле, существует любопытное противоречие между уничижительным употреблением слова «природное» в постмодерне и постмодернистским экологическим признанием болезненной хрупкости природы. Многие феномены культуры оказались гораздо более стойкими, чем тропические леса. А суверенная теория природы в наши времена — это теория процесса, борьбы, бесконечных изменений. Именно профессиональные апологеты культуры, а не исследователи природы, настаивают на карикатурном изображении инертной и неподвижной природы; точно так же только представители гуманитарных наук настаивают на сохранении старомодного образа позитивистской, объективной, редукционистской и тому подобной науки, хотя бы затем, чтобы доставить себе праведное удовольствие ее низвергнуть. Гуманитарные науки всегда презирали естественные, разве что когда-то эта антипатия рисовала ученых неотесанными мужланами с пухом в ушах и кожаными заплатами на локтях, а теперь принимает форму недоверия к трансцендентному знанию. Единственный недоста-

ток этой антинаучной позиции в том, что ее довольно долго разделяло большинство самых замечательных философов науки.

Культурализм — это по понятным причинам преувеличенная реакция на натурализм, который от Томаса Гоббса до Иеремии Бентама рассматривал человека в вопиюще антикультурном свете, как сборище неких животных appetitov. Тот же символ веры был и у гедонизма, для которого боль и удовольствие имели громадное значение, что само по себе несет иронический смысл, поскольку в культурализме неожиданно вырисовывается совсем иной культ удовольствия. Однако культурализм — это не только подозрительное эгоистическое кредо культурных интеллектуалов, в действительности он не всегда последователен, поскольку клеймит природное, сам его при этом воспроизводя. Если культура действительно пронизывает все сверху донизу, то она, похоже, играет ту же роль, что и природа, и представляется нам столь же естественной. Это, по крайней мере, верно относительно какой-либо определенной культуры, хотя культурализм прежде всего настаивает на том, что все существующие культуры в каком-то смысле произвольны. Я должен быть неким культурным существом, но не каким-то специфическим. Поэтому есть нечто неисправимо комичное в том, что я — армянин, так как с тем же успехом я мог бы быть родом из Арканзаса. Но тогда я не был бы тем, кто я есть, поэтому то, что я — армянин, кажется мне в итоге совершенно естественным, а от того факта, что я мог бы родиться в Арканзасе, мне ни жарко ни холодно.

Утверждение, что мы — всецело культурные существа, абсолютизирует культуру, с одной стороны, и релятивизирует мир — с другой. Это все равно что утверждать, что поток — основа Вселенной. Если культура действительно покрывает все поле и образует само мое «я», тогда мне трудно представить себя иным культурным существом, чем то, которым я являюсь,

чего от меня добивается знание об относительности любой культуры. И именно этого требует от меня культура в другом значении — культура как творческое воображение. Каким образом некто может быть культурным одновременно в двух смыслах, то есть необратимо сформированным конкретным образом жизни и при этом полным творческой эмпатии по отношению к иным жизненным мирам? Кажется, я должен не обращать внимания на то самое различие, которое меня определяет, — не очень-то удобная позиция.

Культуралисты делятся на тех, кто, как Ричард Рорти, довольно умозрительно проповедают подобную ироничную позицию, и тех, кто, как Стенли Фиш в «Поступай естественно», предостерегающе, но более правдоподобно настаивают на том, что если я пронизан культурой, мне неизбежно следует «натурализовать» ее как абсолют. Любая попытка понять другую культуру, таким образом, будет всего лишь движением внутри моей собственной. Либо мы — узники своей культуры, либо можем выйти за ее пределы, пестуя в себе иронический склад ума. Но подобный склад ума — привилегия цивилизованного меньшинства. На самом деле социальная жизнь остановится, если такое умонастроение распространится слишком широко. Различие между иронией и популярным верованием у Рорти — всего лишь еще один вариант альтюссеровской дихотомии теории и идеологии.

Оба этих подхода игнорируют то, что для того вида культурных животных, к которому мы относимся, характерно свободное отношение к своим культурным детерминантам. Это не что-то находящееся сверх и вне нашей культурной детерминации, это часть того, как она функционирует. Это что-то не преодолевает нашу культуру, а является ее неотъемлемой частью. Это не ироническое отношение, которое я сам в себе воспитываю, а часть природы моего «я». «Сущностная» самость — не та, которая лежит за пределами культуры, но та, которую культура формирует специфическим,

рефлексивным образом. Как сказал бы Витгенштейн, неожиданной тут оказывается картина, в плену которой мы находимся, — латентная метафора культуры как своего рода тюрьмы. Нас удерживает в плену сам образ плена. Есть разные культуры, каждая из которых создает разные формы самости, и проблема в том, как им общаться друг с другом. Но принадлежать к культуре — значит быть частью контекста, который является по сути своей незамкнутым.

Как и само невозделанное поле языка, культуры «работают» именно потому, что они пористы, имеют шероховатые края, неопределенны, внутренне противоречивы, никогда не тождественны себе, потому что их границы постоянно превращаются в горизонты. Разумеется, порой они непрозрачны друг для друга, но если они могут понять друг друга, то не потому что у них есть общий метаязык, на который они могут быть переведены, как если бы можно было переводить с английского на сербскохорватский только посредством какого-то третьего дискурса, который охватывает оба языка. Если «другой» находится за гранью моего понимания, то в этом виноваты не культурные различия, а то, что для себя самого он тоже непостижим.

Глубже других этот вопрос исследовал Славой Жижек, один из наших ведущих специалистов по инаковости. Как утверждает Жижек, общение между разными культурами становится возможным благодаря тому факту, что предел, лишаящий нас полного доступа к Другому, — *онтологический*, а не просто эпистемологический. На первый взгляд кажется, что это утверждение еще больше все запутывает, но идея Жижека состоит в следующем: доступ к Другому затрудняется тем, что в нем или в ней всегда есть некоторая нехватка, они никогда целиком не определены контекстом, но всегда остаются до некоторой степени «открытыми» или «неопределенными». Это равнозначно тому, как можно не понимать иностранное слово не из-за плохого владения иностранным языком, а из-за

внутренней двусмысленности самого слова. В каждой культуре, таким образом, имеется внутреннее слепое пятно, в котором она себя не видит или не совпадает сама с собой, и разглядеть такое пятно, по мнению Жижека, — это и значит полнее всего постичь данную культуру.

Именно в точке, в которой Другой смещен относительно себя самого, не полностью связан контекстом, мы можем подойти к нему ближе всего, потому что так же непрозрачны для самих себя. Я понимаю Другого, когда осознаю, что то, что меня в нем смущает, его загадочная природа, для него тоже является проблемой. Как пишет Жижек, «область Всеобщего возникает, когда две нехватки — моя нехватка и нехватка Другого — накладываются друг на друга... То общее, что есть у меня с недостижимым Другим, — это пустое означающее, которое замещает X, ускользящий от обеих позиций»<sup>5</sup>. Универсальное — это та трещина в моей идентичности, которая изнутри раскрывает ее для Другого, мешая мне полностью идентифицироваться с каким-то специфическим контекстом. Но это говорит о нашем способе принадлежать к контексту, а не испытывать в нем нехватку. Положению человека свойственно «не попадать в такт» с любой конкретной ситуацией. А тот радикальный разрыв, который следует за таким привязыванием всеобщего к частному содержанию, известен нам как субъект. Люди существуют на стыке конкретного и универсального, тела и символического медиума; но это не то место, где можно почувствовать благодатный домашний уют.

Вместе с тем природа и есть такой уют. Просто предназначен он не для нас, а для других животных, чьи тела наделены лишь ограниченной способностью не совпадать с определяющими их контекстами. Иначе говоря, для тех животных, для которых культура не играет первостепенной роли. Поскольку наши

<sup>5</sup> Zizek S. The Abyss of Freedom // Ages of the World. Ann Arbor, 1997. P. 50, 51.

тела движутся в определенной символической среде и обладают определенным рода материальностью, у них есть способность выходить за свои чувственные пределы, проникать в то, что мы знаем как культуру, общество или технологию. Именно потому что наше вступление в символический порядок — в язык и все, что он за собой влечет, — создает некий зазор между нами и определяющими нас факторами, мы становимся внутренне смещенными, несамотождественными, то есть историческими, существами. История — вот что приключается с животным, устроенным так, что оно способно в неких границах определять собственные детерминации. Существам, создающим символы, от природы свойственна способность выходить за свои границы. Знак, указывающий на действительную дистанцию между нами и нашим материальным окружением, позволяет нам преобразовывать это окружение в историю. Разумеется, не сам знак, но то, как в первую очередь устроены наши тела, способные и на сложный труд, и на неминуемо связанную с ним коммуникацию. Язык помогает нам выбраться из тюрьмы чувственного восприятия, но одновременно отделяет нас от этого восприятия, чем наносит нам вред.

Как и капитализм у Маркса, язык одновременно открывает и новые возможности коммуникации, и новые способы эксплуатации. Переход от унылого счастья в райском саду чувственного существования к пьянящей и ненадежной семиотической жизни был *felix culpa* (счастливой виной), Грехопадением — но скорее вверх, чем вниз. Поскольку все мы одновременно и соматические, и символические животные, потенциально универсальные, но ограниченные в частностях, в нас заложена гордыня. Наше символическое существование, отвлекающее нас от чувственных ограничений тела, может заставить нас прыгнуть выше головы и погубить себя. Только языковое животное может создать ядерное оружие, и только материальное животное может быть для него уязвимо.

Мы не столько восхитительный синтез природы и культуры, материи и смысла, сколько амфибии, застрявшие между ангелом и зверем.

Возможно, это лежит в основе нашего влечения к эстетическому — к той особой форме материи, которая чудесным образом податлива для смысла, к тому единству чувственного и духовного, которого мы не можем достичь в нашей повседневной, дуалистической жизни. Если верить психоанализу, именно интенсификация наших телесных нужд до уровня языкового требования открывает путь той внеположности самим себе, известной как бессознательное. Но в этой потенциальной трагедии лежит также источник наших самых прекрасных достижений. Может быть, у вомбата более спокойная жизнь, но она и гораздо более унылая. Либеральным защитникам вомбатов это утверждение покажется чересчур покровительственным, однако те, кто считает, что у вомбатов есть своя тайная жизнь, полная агонии и экстаза, наверняка, ошибаются. Только о существах, способных к сложному общению, можно сказать, что у них есть внутренняя жизнь. И только те, кто может практиковать столь изощренное общение, могут вести также тайную жизнь.

Люди деструктивнее тигров, в том числе потому, что наши символические способности к абстракции позволяют преодолеть физические ограничения, не позволяющие убивать. Если бы я попытался задушить вас голыми руками, возможно, меня бы стошнило, что было бы для вас неприятно, но не смертельно. Однако язык позволяет мне уничтожить вас на расстоянии, там, где физические ограничения больше не действуют. Возможно, между языковым животным и остальными животными нет раз и навсегда установленного различия, но между ироническим животным и всеми остальными животными лежит колоссальная пропасть. Существа, чья символическая жизнь настолько богата, что позволяет им иронизировать, находятся в постоянной опасности.

Важно понимать, что эта способность к культуре и истории не просто дополнение к нашей природе: она составляет саму ее суть. Если, как утверждают культуралисты, мы были бы только культурными существами, или, как утверждают натуралисты, только природными, наша жизнь была бы гораздо проще. Факт состоит в том, что мы существуем на стыке природы и культуры, тем самым представляя большой интерес для психоанализа, — вот в чем проблема. Дело не в том, что культура — это наша природа, а в том, что она в нашей природе, это-то и усложняет жизнь. Культура не просто замещает природу; она замещает ее одновременно и необходимым, и совершенно избыточным образом. Мы рождаемся не как культурные существа и не как самодостаточные природные животные, а как существа, чья беспомощная физическая природа нуждается в культуре для того, чтобы выжить. Культура — «дополнение», которое затыкает пробойну в сердцевине нашей природы, и наши материальные потребности тем самым переориентируются.

Драматург Эдвард Бонд говорит о том, что мы рождаемся с «биологическими ожиданиями»: ждем того, что «о неопытном младенце позаботятся, дадут ему не только пищу, но эмоциональную поддержку, защитят его уязвимые места, что он родится в мире, ждущем его появления на свет и знающем, как его принять»<sup>6</sup>. Возможно, в свете того, что мы увидим далее, неудивительно, что Бонд написал эти слова в предисловии к своей пьесе «Лир». Такое общество, настаивает Бонд, и есть истинная культура, поэтому современной капиталистической цивилизации он в этом названии отказывает. Когда ребенок сталкивается с культурой, природа трансформируется, а не уничтожается. Смысл — это не добавка к нашему физическому существованию, вроде пурпурной курточки у шимпанзе; скорее, когда он накладывается на наше телесное

<sup>6</sup> Bond E. Lear. L., 1972. P. VIII

существование, последнее уже не может оставаться тождественным самому себе. Физический жест — это не способ обойти язык, поскольку он существует как жест только в языке.

Во всем этом культуралисты правы. Но, к счастью и к несчастью, у культуры не все получается так, как она хочет. Природа не глина в руках культуры, а если бы и была таковой, то это имело бы катастрофические политические последствия. Со стороны культуры было бы неблагоразумно подавлять те нужды, которые у нас есть в силу того, что молодой Маркс называл нашей «родовой сущностью», — в силу потребности в питании, сне, крыше над головой, физической неприкосновенности, общении, сексуальном удовлетворении, в определенной степени личного достоинства и безопасности, свободе от боли, страдания и гнета, в небольшой степени самоопределения и т.д. Культура не только формирует природу, та ей еще и сопротивляется, и можно ожидать, что режим, подавляющий эти потребности, столкнется с мощным сопротивлением. Естественные потребности — те, что у нас в силу особенностей нашего тела, пусть даже они принимают миллионы разных культурных форм, — критерий политического благополучия в том смысле, что против обществ, которые препятствуют их удовлетворению, нужно вести политическую борьбу.

В свою очередь учение о том, что природа человека — это культура, с политической точки зрения может быть консервативным. Если культура действительно формирует нашу природу с нуля, в такой природе не окажется ничего, что могло бы противостоять культуре угнетения. С похожей проблемой сталкивается Мишель Фуко, когда ему нужно объяснить, как то, что целиком конституировано властью, может вступить с нею в борьбу. Конечно, сопротивление отдельной культуре тоже по большей части является культурным, то есть возникает из тех потребностей, которые были привиты культурой. Но даже в этом случае нам не сле-

дует так легко отказываться от политической критики, заложенной в нашей «родовой сущности», тем более в мире, где власть, чтобы защитить себя, узурпирует не только нашу культурную идентичность, но и саму нашу физическую целостность. В конце концов, такие режимы ради сохранения своих привилегий используют пытки, вооруженную силу и смерть, а не нарушение культурных прав. А заявлять, что пытки нарушают мои гражданские права, не самый убедительный способ борьбы с первыми. То, что нарушает права всех культур, нельзя привлечь к суду исключительно на культурных основаниях.

Самый поучительный теоретический трактат о взаимодействии природы и культуры — «Король Лир». Когда дочь короля Лира пеняет ему на то, что он оставил при себе бесполезную свиту головорезов, Лир отвечает, апеллируя к культуре-как-дополнению:

Как знать, что нужно? Самый жалкий нищий  
В своей нужде излишком обладает.  
Дай ты природе только то, что нужно,  
И человек сравняется с животным.  
(«Король Лир», акт II, сцена 4,  
пер. Т.Л. Щепкиной-Куперник)

В этот момент, один из наиболее выразительных во всем произведении, Лир видит, что человеческой природе свойственно производить определенный излишек. Для человека естественно быть избыточным по отношению к самому себе, наслаждаться излишествами, выходящими за рамки непосредственных материальных нужд. Человеческая природа естественно неестественна, она превосходит отмеренное ей просто в силу того, что она собой представляет. Именно это отличает человека от животных, чьи жизни строго определены потребностями их вида. У этой нашей склонности выходить за рамки минимальных требований физического выживания нет *причины*; мы просто так

устроены, что спрос должен опережать потребности, что культура должна быть нашей природой. В нашей природе заложена некая расточительность, так что любая реальная ситуация обязана производить нереализованный потенциал. Именно поэтому мы являемся историческими животными.

Но вопрос в том, насколько можно быть расточительными. «Король Лир» — еще и размышление о том, как трудно ответить на этот вопрос и не оказаться скрягой или мотом. Самым очевидным нашим излишком по отношению к нашему телесному существованию является язык. Этой темой, поданной в утрированном виде, открывается пьеса. Гонерилья и Регана, коварные дочери короля Лира, стремятся перещегоолять друг друга в лживой риторике, при этом их языковая избыточность выдает недостаток любви. Из-за такой словесной расточительности оскудевает запас слов у их сестры Корделии, а Лир в наказание за свое самодовольное тщеславие может быть только выброшен в беспощадную природу. Природа напоминает ему о его тварном существовании в материальном теле, а буря и страдания безжалостно обнажают пределы его тела. Говоря словами Глостера, он должен научиться «видеть чувствами», смирить гордыню сознания так, чтобы оно вписалось в чувственные границы природного тела. Только заново почувствовав тело — носитель нашей общей человеческой природы, — научится он сочувствовать другим в самом акте чувствования.

Но быть только телом — значит быть узником своей природы, что справедливо для игры Гонерильи и Реганы. Есть грань между плотской ограниченностью нуждами других и существованием в качестве всего лишь пассивной производной своих телесных appetitов. Если «культурализм» Лира в начале пьесы приводит к тому, что он слишком полагается на знаки, титулы и власть, тщетно воображая, что репрезентации могут определять реальность, то натурализм такого персонажа, как Эдмунд, указывает на противополож-

ную опасность. Эдмунд — циник, для которого природа — факт, а не ценность, бессмысленное вещество, которым можно манипулировать; ценность для него — лишь культурная фикция, произвольно проецируемая на пустой текст мира. Есть нечто одновременно опасное и восхитительное в тех, кто не способен проявить неверность по отношению к самому себе. Эдмунд в этом отношении — законченный детерминист: «Я был бы таким же, каков я есть, хотя бы над моим незаконным рождением мерцала самая девственная звезда на всем небосклоне» (акт 1, сцена 2). А Гонерилья и Регана, хотя в начале и расходятся со своей природой, оказываются также безжалостно верны ей, как тигры или торнадо.

Неспособность Корделии подделать свою суть, напротив, является признаком ценности, но таким признаком являются и спасительные действия Кента, Эдгара и Шута, которые надевают маски, производят иллюзии, легко и свободно играют с языком, чтобы привести обезумевшего монарха в чувство. У свободного отношения к своей природе есть и созидательные, и разрушительные стороны, так же как вымыслы «культуры» могут быть использованы ради телесного сострадания. Но верность самому себе тоже имеет свои созидательные и разрушительные стороны. Чтобы быть подлинной, культура, или человеческое сознание, должна быть привязана к страдающему телу; само слово «тело» напоминает о нашей индивидуальной незащищенности и нашем родовом бытии. Но культуру нельзя сводить к природному телу, конечным символом которого является смерть, поскольку это ведет либо к животному потаканию своим страстям, либо к циничному материализму, для которого ничто, лежащее вне области чувственного, не обладает реальностью. Та же самая проблема возникает в игре с языком, который, как это бывает у Шекспира, с трудом находит золотую середину между расточительностью и чистой функциональностью. Чересчур прямая речь

Кента — полная противоположность фатоватой речи Освальда, а у Гонерильи речь столь же безжалостно проста, сколь у Эдгара ошеломляюще затейлива.

Как всегда у Шекспира, концепция излишка здесь глубоко амбивалентна. Это одновременно и знак нашей человечности, и то, что заставляет нас ее преодолевать. Излишек культуры уменьшает способность к сопереживанию, мешает нам видеть беды других людей. Если бы только можно было почувствовать эти несчастья на своем собственном теле, как этому ощупью учится Лир, то результатом стал бы излишек в совсем ином смысле этого слова:

Лечись, величье:

Проверь ты на себе все чувства нищих,

Чтоб им потом отдать свои избытки

И доказать, что небо справедливо!

*(Акт III, сцена 4)*

Пошли, о небо,

Чтобы богач, погрязший в наслажденьях,

Что презрел твой закон, не хочет видеть,

Пока не чувствует всю власть твою, —

Почувствовал бы наконец; тогда

Излишки б устранила справедливость,

И каждый был бы сыт.

*(Акт IV, сцена 1)*

Лир сам так далеко зашел в своих излишествах, настолько отдалился от реальности из-за своего безумного желания, что единственное лекарство для него — быть безжалостно низведенным к природе, хотя он не сможет этого пережить. Более конструктивный способ избавиться от подобных излишеств — то, что британская лейбористская партия в свои лучшие дни называла фундаментальным, необратимым перераспределением богатств. Политические выводы из приведенного в пьесе размышления о природе и культуре

совершенно эгалитаристские. Чрезмерное изобилие может быть созидательным и разрушительным, что, в конечном счете, символизируется прощением, дарованным Корделией отцу. С точки зрения Шекспира, милость выходит за рамки отмеренного, она — отказ от обмена по принципу «око за око», она беспричинна и, тем не менее, необходима.

Подобно молодому Марксу в «Экономическо-философских рукописях», король Лир, как по волшебству, извлекает радикальную политику из размышлений о теле. Но это не совсем тот дискурс тела, который сегодня в моде. В нем речь идет о смертном, но не о мазохистском теле. Хотя Лир прекрасно сознает, что природа — культурный конструкт, он видит и ограниченность этой идеологии, которая, торопясь обойти пропасти натурализма, упускает из виду то, о чем собственно идет речь, — общее, незащищенное, подверженное распаду, естественное, упрямо материальное тело, которое ставит под вопрос подобную культуралистскую гордыню. Но в пьесе также просматривается недоверие к натурализму, предполагающему, что возможен прямой переход от факта к ценности или от природы к культуре. Он знает, что «природа» — это всегда интерпретация природы, от гоббсовского детерминизма Эдмунда до благостной пасторальности Корделии, от взгляда с точки зрения бездушной материи до видения космической гармонии. Переход от природы к культуре — это не переход от факта к ценности, поскольку природа и сама всегда уже ценностная категория.

Это фундамент, на котором может быть основана натуралистическая этика. Кажется, мы не можем аргументировать наш переход от того, что свойственно нам как материальным телам, к тому, что мы должны делать, поскольку повествование о наших свойствах неизбежно будет оценочным. Именно так работает культуралистская эпистемология, для которой нет такой вещи, как факт, но есть только факт, увиденный

глазами какого-то пристрастного наблюдателя. Как и в случае с культурой, понятие природы занимает двойственную позицию между дескриптивным и нормативным. Если человеческая природа — целиком дескриптивная категория, охватывающая все, что делает человек, тогда мы не можем извлекать из нее ценности, так как наша деятельность переменчива и противоречива. Если, как гласит народная мудрость, человеку свойственно ошибаться, точно так же ему свойственно проявлять сострадание. Но если сразу рассматривать человеческую природу как ценностную категорию, тогда извлекать из нее моральные и политические ценности — значит бессмысленно ходить по кругу.

Шекспир, кажется, осознает эту дилемму по-своему, но не торопится встать на путь культурализма. В нем философских трудностей не меньше, чем в натурализме. Рассматривать культуру в качестве некоего выброса природы столь же неправильно, сколь считать и природу всего лишь культурным конструктом. Шекспир совершенно справедливо тяготеет к понятию человеческой природы как коллективного, заданного соматически и опосредованного культурой явления. Он также верит, что порой в этой природе лежат корни самых прекрасных культурных ценностей. Сострадание, например, представляет собой моральную ценность, но связано с тем фактом, что мы по самой своей конституции являемся социальными животными, которые физически способны сопереживать нуждам других и должны делать это, чтобы выжить. Такая внутренняя связь между фактом и ценностью, культурой и природой лежит в центре размышлений короля Лира. Однако тот факт, что мы от природы — животные, способные сопереживать нуждам друг друга, конечно, не означает, что мы всегда практикуем сострадание в моральном смысле этого слова. Совсем нет. Антикультуралисты утверждают лишь то, что, когда мы действительно сочувствуем другим в норматив-

ном смысле, мы реализуем способность, присущую нашей природе, а не просто практикуем добродетель, спущенную нам сверху совершенно произвольной культурной традицией.

Это, однако, оставляет открытым вопрос о том, как мы выделяем наши наиболее позитивные с моральной и политической точки зрения способности. И здесь культуралист совершенно справедливо утверждает, что это невозможно сделать путем логических заключений или путем представления безоценочного отчета о природе, который, тем не менее, подтолкнет нас в каком-то определенном культурном направлении, отличном от всех остальных. В конечном счете, мы можем решить поставленную задачу только при помощи аргументов и фактов. И именно здесь культура в ее более узком смысле неожиданно снова выходит на первый план. Если посмотреть на те художественные произведения, относящиеся и к «высокой», и к популярной культуре, которые принято высоко ценить, станет понятно, каким образом они показывают, к каким нравственным целям стремиться.

Данное свидетельство ни в коем случае не является единодушным или недвусмысленным: существуют значительные произведения искусства, защищающие нравственные ценности, в лучшем случае кажущиеся сомнительными, а в худшем — предосудительными. Даже сама высокая культура, как мы видели, глубоко погрязла в эксплуатации и несчастье. И все равно лишь немногие из семи любимых произведений искусства проповедают пытки и членовредительство как самый надежный путь к процветанию или восхваляют голод и грабежи как самый ценный человеческий опыт. Это настолько очевидно, что велик соблазн проигнорировать сей любопытный факт. Ибо почему это должно быть так, если смотреть с точки зрения культурализма или историцизма? Откуда столь дружное единодушие? Если мы действительно не представляем собой ничего, кроме локальных, преходящих культурных

условий, каковых в истории видов было миллионы, тогда почему в художественной культуре на протяжении веков не возникло столь же бесчисленного множества нравственных ценностей? Почему, за исключением некоторых ярких примеров, культура как целое, существующая в мириадах различных культурных режимов, не стала превозносить хищнический эгоизм вместо доброты и любви или жажду наживы вместо щедрости?

Факт, что культура — поле крайне сложной моральной битвы, сомнению не подлежит: то, что считалось доблестью в древних сагах, необязательно является таковой у Томаса Пинчона. Культуры спорят о том, что считать жестокостью или добротой, и именно в этой плоскости лежат расхождения между, скажем, древними рабовладельцами и современными либералами. Точно так же вполне возможны конфликты внутри отдельной культуры. Лир считает, что со стороны Корделии некрасиво заявлять, что она любит его «согласно своему долгу», но это и есть доброта в самом строгом из возможных смыслов слова: Корделия хочет сказать, что ее чувства к нему определяются ображениями родства, из чего следует, что, чтобы ни случилось, она будет относиться к нему гуманно. Но все же в более широком плане в разных культурах существует примечательная согласованность моральных суждений, от которой нельзя просто так отмахнуться в поверхностно-историцистской манере. И в этом нет ничего удивительного для этического материалиста, связывающего нравственные ценности с нашей тварной природой, которая не особенно изменилась за прошедшие века.

Когда мы включаемся в спор о том, что составляет добродетельную жизнь, мы должны, в конечном счете, апеллировать к фактам, а не к абстрактным принципам. Вопрос в том, какого рода факты настолько неоспоримы, чтобы убедить нашего оппонента. Вот здесь моральному или политическому философу не

обойтись без культуры в более узком смысле. В конце концов, невозможно привести сногсшибательный аргумент, можно только, скажем, указать собеседнику на собрание арабской поэзии или на европейский роман и спросить, что он думает о них. Если бы кто-то в самом деле утверждал, что зло — устаревшее понятие, можно было бы избавиться себя от утомительных дискуссий и просто спросить, читал ли он, например, Примо Леви. Многие из сегодняшних модных эпистемологов-скептиков, упорствующих в своем умозрительном желании разрушить все аргументы, апеллирующие к основаниям, похоже, забывают о том, что именно благодаря этим аргументам в реальном социальном мире, если не стенах академии, возникают согласие и несогласие, убеждение и обращение.

Однако либеральному гуманисту не стоит слишком полагаться на этот довод. Ибо его ошибка не в отстаивании того факта, что человеческие существа из совершенно разных контекстов могут разделять какие-то ценности, а в том, что он воображает, будто эти ценности — самое важное в конкретном культурном артефакте. Еще одна его ошибка — в допущении, что, сколь бы хитроумно они ни были закамуфлированы, эти ценности всегда совпадают с ценностями его собственной цивилизации. Дело не только в том, что такие обобщенно-абстрактные категории, как сострадание или щедрость, взывают к культурному определению (что, конечно же, так), но и в том, что именно поэтому они не могут быть собственностью какой-то одной культуры. Разумеется, не это делает их положительными ценностями, поскольку то же самое можно сказать о насилии и ненависти; однако культуралисту стоит задуматься, прежде чем заявлять, что эти ценности настолько общие, что теряют всякий смысл. Потому что то же самое в таком случае можно будет сказать о восхвалении различия и сопротивлении угнетению.

Подобно тому как наше восприятие подсказывает, что в мире есть еще много чего, кроме самого восприя-

тия, так и внимательное прочтение культуры говорит о том, что в мире есть не только культура. Таков, по крайней мере, вывод, к которому пришли некоторые из величайших теоретиков модерна, что бы ни говорили их постмодернистские наследники. Маркс, Ницше и Фрейд делали ставку на то, что у истоков смысла лежит определенная сила, но только симптоматическое толкование культуры раскроет ее следы. Поскольку смыслы всегда оказываются в плену у силы, которая их раскалывает, искажает и сдвигает, любая чистая герменевтика или теория интерпретации обречены на идеализм. Для этих мыслителей все значительные события происходят на стыке смысла и власти, семиотического и (в широком смысле) экономического. Люди живут не одной культурой, даже понятой в самом широком смысле слова. Внутри культуры всегда есть нечто, что ее будоражит и сбивает с толку, искажает ее до грубой и безумной речи или порождает внутри нее осадок чистой бессмыслицы. Что бы ни предшествовало культуре, будь то кантовские трансцендентальные условия возможности, воля к власти у Ницше, материальная история у Маркса, первичные процессы у Фрейда или лакановское Реальное, оно всегда в определенном смысле совпадает с ней по времени, поскольку мы можем идентифицировать его, только считав с самой культуры. Что бы ни ставило культуру на ее место и ни угрожало постоянно ее этого места лишиться, его можно реконструировать, лишь двигаясь, условно говоря, в обратном направлении, отталкиваясь от того факта, что культура уже имела место. В этом отношении данное явление, разумеется, не может уклониться от смысла; но при этом оно несводимо к символическому измерению.

У Маркса культура имеет один единственный источник — трудовое преобразование природы. То, что труд для марксизма — это всегда эксплуатация, подсказывает одно из возможных толкований мудрого изречения Вальтера Беньямина, сказавшего, что любой документ

цивилизации — всегда хроника варварства. Культура в понимании Маркса, как правило, игнорирует свое родство: как ребенок с эдиповым комплексом, она предпочитает думать, что происходит из более благородного рода, если вообще не вышла в полном вооружении из своей собственной головы. Однако культуру порождает нужда, а не смысл. Только позднее, когда общество разовьется настолько, чтобы поддерживать полноценную институциональную культуру, культура получит реальную автономию практической жизни. Для марксизма эта автономия — исторический факт, а не формалистская иллюзия.

В идеологии, так же как в труде, происходит встреча власти и смысла. Идеология возникает каждый раз, когда власть воздействует на означивание, деформирует его и пристегивает к группе интересов. Миф умрет с последним нищим, заметил Вальтер Беньямин, очевидно имея в виду, что пока есть несправедливость, без идеологии не обойтись. Марксизм с нетерпением ждет того времени, когда мужчины и женщины, которых больше не будет подгонять материальная нужда, смогут жить в основном культурой. Но если в качестве тропа господствует ирония, это происходит оттого, что независимость от материальной нужды требует определенных материальных предпосылок. Ибо эстетизация социальной жизни, при которой люди использовали бы свои способности главным образом для собственного удовольствия, не может быть достигнута при помощи одной только эстетики.

История для Маркса — это кошмар, тяготеющий над живыми, то есть, скорее, «предыстория», тогда как Ницше саркастически говорит о том «ужасающем господстве неразумия и случайности, которое до сих пор называлось историей»<sup>7</sup>. Сам Ницше предпочитал термин «генеалогия», заменяющий варварский нарратив о долге, пытках и мести, кровавым плодом кото-

<sup>7</sup> Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 322.

рого является культура. «Каждый крохотный шаг на земле стоил некогда духовных и телесных мучений... сколько крови и ужаса заложено в основе всех "хороших вещей!"»<sup>8</sup>. Генеалогия разоблачает сомнительные истоки благородных идей, случайность их функций, освещая неприглядную подноготную мысли. Мораль для Ницше, так же как и для Фрейда, — это действительно сублимация. Но это делает ее более, а не менее подлинной. Как мудро заметил Уильям Эмпсон, «самые утонченные желания заложены в самых простых желаниях, иначе они были бы ложью»<sup>9</sup>. Режим мысли, который понимает это лучше других, — карнавальность.

Оригинальность Фрейда в том, что он рассматривал в этих категориях не только культуру или мораль, но и цивилизацию в целом. Если Сикстинская капелла — сублимация, производство скутеров — тоже сублимация. Самый смелый ход Фрейда в данном случае — разрушение всей классической оппозиции между «культурой» и «гражданским обществом», сферой ценности и царством необходимости. Неприглядные корни обоих лежат в *Эросе*. Смыслы для Фрейда конечно же, смыслы, которые нужно терпеливо расшифровывать, но, если перевернуть этот процесс, можно увидеть ожесточенную войну соматических сил. Культура и природа, семиотическое и соматическое сталкиваются не только в конфликте: телу всегда неуютно внутри символического порядка, и оно никогда полностью не оправится от травматического включения в этот порядок. Фрейдовское влечение лежит где-то на темной границе между телом и разумом, представляя одно другому на сложном пересечении между природой и культурой. Фрейд — культуралист в той мере, в какой тело для него всегда является вымышленной репрезентацией, но плохие новости, которые приносит эта

<sup>8</sup> Там же. С. 346.

<sup>9</sup> *Empson W. Some Versions of Pastoral. L., 1966. P. 114.*

репрезентация, касаются сил, разрушающих культурные смыслы изнутри и угрожающих в конце концов полностью их поглотить.

Это явствует из «Недовольства культурой», мрачного, беспощадного трактата, согласно которому любая цивилизация в итоге сама себя разрушает. Фрейд утверждает, что в нас есть и первичная агрессия, и первичный нарциссизм, а цивилизация возникает из них обоих, словно по волшебству. Она подразумевает отказ от удовлетворения инстинктов, так что вместо того, чтобы гармонично развивать наши способности, культура ведет нас к тому, что Фрейд называет состоянием «постоянного внутреннего несчастья». С этой точки зрения плоды культуры не столько истина, благо и красота, сколько вина, садизм и саморазрушение. Это Эрос, строитель городов, подчиняет себе природу и создает культуру, при этом сливаясь с нашей агрессией, за которой проглядывает *Танатос*, или влечение к смерти. То, что разрушает цивилизацию, таким образом, обманом извлекается из ее низменных желаний и приобщается к делу формирования цивилизации. Но чем больше мы таким образом сублимируем Эрос, тем больше мы опустошаем его ресурсы и оставляем его во власти садистского Сверх-Я. Укрепляя Сверх-Я, мы усиливаем нашу вину и создаем смертельно опасную культуру самобичевания. Культурой частично движет то, что лежит вне всякой культуры, — смерть. Если смерть тащит нас вперед, то лишь затем, чтобы вернуть в блаженное состояние защищенности до возникновения всякой культуры.

Это один из уроков позднего модерна. Внутри культуры работают силы — желание, господство, насилие, мстительность, — которые угрожают разрушить наши смыслы, расстроить планы, с неумолимой энергией затащить нас обратно во тьму. Эти силы не полностью выпадают из культуры; скорее, они возникают в результате нарушения взаимодействия с природой. Для Маркса труд — форма общения с природой, порожд-

дающая культуру, но из-за условий этого труда такая культура внутренне расколота на насилие и противоречие. Для Ницше наша борьба за господство над природой включает потенциально катастрофическую свободу от самих себя, когда мы выхолащиваем инстинкт в стремлении к цивилизованности. Для Фрейда обмен между телом младенца и его окружением, необходимые забота и питание, без которых мы погибнем, сеют семена ненасытного желания, которое никогда не смогут целиком удовлетворить ни одно тело и ни одна вещь.

Природа — это не просто *Другой* культуры. Это еще и инертная масса внутри нее, открывающая внутренний разлом, проходящий через всего субъекта. Мы можем отделить культуру от Природы, лишь приложив к этому часть нашей собственной природной энергии; в этом смысле культуры строятся не культурными средствами. Но потом эти энергии господства могут набрать неудержимую скорость, которая значительно превысит ту, что нужна культуре для выживания, и которую мы с равной агрессивностью можем обратить против самих себя. Из всего сказанного следует, что в создании культур всегда присутствует нечто саморазрушительное.

Итальянский философ Себастьяно Тимпанаро пишет:

...любовь, недолговечность человеческой жизни, контраст между слабостью и ничтожностью человека и бесконечностью космоса выражаются в литературных произведениях самыми разными способами в разных, исторически детерминированных обществах, но все же не такими разными, чтобы были утрачены любые отсылки к неизменному человеческому опыту, такому как сексуальный инстинкт, старческое слабоумие (с его воздействием на психологию), страх смерти и боль, причиняемая смертью других людей<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> *Timpanaro S. Op. cit. P. 50.*

В догматическом культурализме наших дней подобные здравые суждения редки. Вместо этого страдающее, смертное, испытывающее потребности и желания тело, которое создает фундаментальную связь между нами и нашими историческими предками, а равно людьми из других культур, было превращено в принцип культурного различия и разделения. У тела любопытный двойственный статус, одновременно всеобщий и индивидуальный. В действительности само слово «тело» может обозначать либо сингулярное, либо коллективное. Это наследственная, элементарная данность, которая связывает нас с нашим биологическим видом, столь же неумолимо безличная, как бессознательное, судьба, которую нам не приходится выбирать. В этом отношении оно — символ солидарности. Но тело также индивидуально, более того, оно якобы воплощает в себе сам принцип индивидуации. Именно потому что тело дискретно, локально и крайне ограничено, а не просто заперто в теле биологического вида, мы так страшно незащитны. Кроме того, поскольку в детстве мы почти, хотя и не полностью, заперты в тела других людей, мы так беспомощны и полны желаний.

Чтобы компенсировать эту слабость, человеческие тела нуждаются в создании тех форм солидарности, которые мы называем культурой и которые гораздо изощреннее всего того, что непосредственно может сделать тело, но опасным образом находятся вне его чувственного контроля. Общая культура может сложиться только потому, что наши тела в целом однотипны, так что одна универсалия опирается на другую. Социальность въедается в нас как индивидов гораздо глубже, чем культура — признавал молодой Маркс. Конечно, человеческие тела различаются своей историей, гендером, этничностью, физическими способностями и т.д. Но те способности, которые в первую очередь дают им возможность вступать в потенциально универсальные отношения друг с другом, — язык, труд, сексуальность — у них одинаковые. Постмодер-

#### IV. КУЛЬТУРА И ПРИРОДА

нистский культ социально сконструированного тела, хотя и проявил изобретательность в своей критике натурализма, был тесно связан с отказом от самой идеи политики глобального сопротивления, причем как раз в то время, когда политика глобального господства оказалась назойлива как никогда.

## V. К общей культуре

**М**ы видели, что культура как цивилизованность и культура как солидарность чаще всего заклые враги. Но они также могут заключать странные могущественные союзы, как, например, в творчестве Т.С. Элиота<sup>1</sup>. Элиот не только знаток высокой культуры, он еще и защитник культуры как народного образа жизни; как все наиболее прозорливые сторонники элитарности, он завзятый популист. Между этими двумя позициями нет противоречия, что бы ни думала постмодернистская теория.

Тексты Элиота, посвященные культуре, прекрасно иллюстрируют постоянное скольжение этого понятия. По заявлению поэта, под культурой он понимает «прежде всего то, что имеют в виду антропологи: образ жизни определенной группы людей, совместно проживающих в одном месте»<sup>2</sup>. Но в другом тексте, где культура как ценностная категория кажется ему более важной, он пишет: «культуру можно даже определить совсем просто: это то, что делает жизнь достойной того, чтобы жить» (с. 85). Между двумя этими значениями плавают понятие культуры как целого комплекса, в который входят искусство, манеры, религия и идеи, так что его можно поставить на службу обеим дефинициям. В одном месте Элиот замечает, что культура определенного общества — это «то, что делает его обществом» (с. 88), хотя в другом, наоборот, говорит,

<sup>1</sup> Дальнейшее изложение взято из моего эссе «Элиот и общая культура». См.: *Eliot and a Common Culture // Eliot in Perspective / G. Martin (ed.). L., 1970.*

<sup>2</sup> *Элиот Т.С. Избранное. Т. I–II. Религия, культура, литература. М., 2004. С. 172.* Дальнейшие ссылки на эту работу будут даваться в скобках после цитат. Название данной работы представляет собой интересную смесь скромности и авторитетности: «заметки», но к «определению».

что можно представить себе такой период, «о котором можно сказать, что у него *не будет* культуры» (с. 77). Элиот иногда намеренно пользуется двусмысленностью слова, например, когда ведет речь о «наследственной передаче культуры внутри культуры» (с. 75).

Реймонд Уильямс указал на то, что Элиот, объясняя, что он понимает под культурой как образом жизни, называет ряд тем (среди них День дерби, регата Хенли, Каус, вареная капуста, Элгар), которые парадоксальным образом образуют *альтернативное* определение культуры: как остроумно сформулировал Уильямс, «спорт, еда, немного искусства»<sup>3</sup>. Действительно, этот сдвиг во взгляде на культуру обладает любопытным мистифицирующим эффектом. Элиот хочет сказать, что культура меньшинства приносит пользу культуре в целом; но достоверность данного положения зависит от того, что понимать под этой самой культурой меньшинства. Если культура означает искусство и интеллектуальную жизнь, можно говорить, что, поддерживая их, культурная элита в конечном счете укрепляет общество в целом. Но если культура высших классов включает в себя, скажем, «Акты об огораживании» и частное медицинское страхование, понять, как это приводит к обогащению на всех социальных уровнях, становится сложнее.

Культура для Элиота не только образ жизни, но и «целостный образ жизни народа — от рождения до могилы, с утра до вечера и даже во сне» (с. 88). Можно уточнить: особенно во сне, потому что главная идея Элиота применительно к культуре в этом смысле состоит в том, что она не столько сознательная, сколько бессознательная. Культура, по его замечанию, «никогда не может быть вполне осознана — она всегда содержит в себе больше того, что нашим сознанием охватывается; она не поддается планированию, так как является к тому же подсознательной основой всего

<sup>3</sup> Williams R. *Culture and Society: 1780–1950*. L., 1958. P. 234.

нашего планирования... Довести культуру до ее полной осознанности нельзя; а культура, нами полностью осознаваемая, никогда не есть культура в ее полном объеме» (с. 145, 157). Это довольно точное замечание и при этом весьма удобное. Культура у Элиота, почти как форма жизни у Витгенштейна, не может быть полностью объективирована, поскольку она — трансцендентальное условие всех наших объективаций. Говоря языком Хайдеггера, это набор «предпониманий», которые собственно и делают возможными отдельные акты понимания и потому не могут быть полностью ими схвачены. Но такая позиция удобна для Элиота, потому что его приверженность идее народной культуры вступает в противоречие с консервативной оценкой способностей народа. С точки зрения Элиота, человечество не переносит слишком большого количества реальности и не может возвыситься до более глубокой мысли. Из этого следует: чтобы популярная культура могла существовать, она по большей части должна быть бессознательной, и здесь на помощь приходит «культура» как слово, указывающее не только на утонченный образ жизни, но и на жизнь, проживаемую импульсивно, а не в уме. Элиот пишет об этом в довольно неприятном, снисходительном тоне:

Для значительной массы людей, чье внимание занято главным образом их непосредственным отношением к земле, морю, машине или же к ограниченному кругу людей, развлечений и обязанностей, требуются два условия. Первое условие: коль скоро их способность *размышления* о предметах веры мала, их христианство может быть почти всецело реализовано в поведении: как в следовании обычаям и периодическом соблюдении религиозных обрядов, так и в традиционном кодексе поведения в отношении к ближним. Второе условие: при некоторой степени осознания, насколько далека их жизнь от христианских идеалов, религиозная и социальная жизнь должна представлять перед ними в виде некоего вполне естественного

целого, чтобы трудность христианского поведения не налагала бы на них непосильной ноши (с. 24–25).

Это тон автора, который в другом месте заявляет, что «в целом же было бы только лучше, если бы подавляющее большинство продолжало жить там, где оно родилось» (с. 106). Сам он этому совету не последовал. В процитированном выше пассаже Элиот хочет сказать, что можно быть ревностными христианами, почти того не осознавая. В основном культура должна сводиться к соблюдению ритуалов, поскольку большинство людей лишено способности к ясному самосознанию. Это напоминает альтюссеровское определение идеологии как спонтанного поведения, приобретающего похожую религиозную форму:

Указанный индивид ведет себя таким-то и таким-то образом, занимает такие-то и такие-то практические позиции и, более того, участвует в определенных регулярных практиках, относящихся к идеологическому аппарату, от которого «зависят» идеи, свободно и совершенно осознанно выбранные им как субъектом. Если он верит в Бога, он идет в церковь к мессе, встанет на колени, молится, исповедуется, искупает грехи (некогда искупление было материальным в прямом смысле этого слова) искренне раскаивается, и т.д.<sup>4</sup>

С точки зрения Альтюссера, идеология — скорее вопрос практики, чем идей: здесь подразумевается различие между идеологией масс и теорией интеллигенции. Похожим образом Элиот ничуть не оспаривает идею культуры как сознания, просто это привилегия узкого образованного круга. Альтюссеровские теоретики становятся у Элиота секулярными жрецами. Но народ и интеллигенция не образуют *разные* культуры. Одну и ту же культуру народ будет переживать бессознательно, а избранный круг — рефлексивно. Та-

<sup>4</sup> *Althusser L. Lenin and Philosophy. L., 1971. P. 167.*

ким образом, общая культура прекрасно совмещается с иерархической. Важно различие не между видами культуры, а между степенью осознания. Большинство людей верят, сами того не осознавая. Единство веры и поведения — условие здоровой народной культуры, но едва ли духовно осознанной индивидуальной культуры. Конфликт между этими двумя культурами характеризует утонченную рефлексующую элиту, борющуюся с ощущением того, что она не дотягивает до идеалов, которые в конечном счете выходят за рамки любой общей жизни. Разрыв между поведением и сознанием, таким образом, признак духовного превосходства, объединиться они могут только в дикаре или в святом.

В «Заметках к определению понятия “культура”» Элиот признается:

[То, что] даже у наиболее сознательных и образованных людей невозможно разграничить веру и поведение, — эти мысли, если дать волю воображению, обескураживают... Мысль же о том, что, с одной точки зрения, религия — это культура, а с другой точки зрения, культура — это религия, может несколько выбить из колеи (с. 89).

Культура — это *габитус*, если использовать термин Пьера Бурдьё<sup>5</sup>, но это также самое утонченное рефлексивное существование, на какое мы способны. Как мы видели в первой главе, само слово «культура» включает в себя одновременно и органический рост, и активный уход за ним. И, кажется, Элиота беспокоит такое смешение спекулятивного и спонтанного. Как культура одновременно может быть тем, о чем не нужно задумываться, и изысканным плодом сознания? Если религия или высокая культура укоренены в культуре как образе жизни, они рискуют ограничиться этим образом жизни, и тогда их трансцендентное значение

<sup>5</sup> См.: Бурдьё П. Практический смысл. М.; СПб., 2001.

теряется. Но если у нее нет таких корней в повседневности, как она может быть эффективной? Аналогичным образом, если мои убеждения — еще один способ описания моих поведенческих привычек, у них появляется успокоительная основательность, но лишь ценой утраты выбора, за который меня можно похвалить, ведь нельзя, например, хвалить за склонность к храпу. Элиот отмечает, что «поведение способно столь же воздействовать на веру, как и вера — на поведение» (с. 26): культура как поведение — вот что закрепляет в жизни большинства набор убеждений, выработанных меньшинством. Но проблема в том, как воплотить веру в поведении, но при этом избежать неприятных последствий в виде поведения, исчерпавшего веру. Кроме того, указанная вера, будь она религиозная или эстетическая, в конце концов целиком преодолевает повседневную жизнь, так что ее воплощение в ней в любом случае может быть только частичным. То, что дает этой вере возможность критиковать повседневную жизнь, следовательно, является и тем, что мешает ей надежно укорениться в жизни.

У Элиота есть своя версия проблемы Культура/культура и свое решение. Он не может в чисто элитистской манере выступить за Культуру против культуры, поскольку достаточно умен, чтобы признать, что ни одна культура меньшинства не выживет, если не пустит многочисленные побеги в жизни народа. Только так высокая культура станет политической силой в эпоху тошнотворной массовой демократии. Но как высокая культура может этого добиться, если большинство мужчин и женщин вообще не умеют думать? Элиота пугает перспектива общества, в котором мы, «взявшись, очертя голову, образовывать всех и каждого», просто освобождаем место «для варварских кочевников будущего, готовых разбить там лагерь для своих механизированных орд» (с. 158); но он справедливо полагает, что воинственный ответ на эту катастрофу, предложенный Ливисом, — задрать люки высокой культуры и обу-

читать меньшинство культурной самообороне — едва ли является удовлетворительной стратегией. Элиот не готов так быстро взорвать культурную башню; однако он понимает: если Культура хочет снова влиять на массы, ей придется принять форму культуры религиозной. Его религиозный консерватизм, таким образом, одновременно и более, и менее реалистичен, чем секулярный либерализм Ливиса: более — потому что признает, что на обычных людей воздействуют не литературные произведения, а образ жизни; менее — потому что популярность в массах того образа жизни, на который делает ставку Элиот, — христианства — стремительно падает в течение уже по меньшей мере целого столетия. Но даже в этом случае именно религия объединяет рефлексивное осознание со спонтанным поведением, и это единство может быть непосредственно наложено на иерархический социальный порядок. Каста жрецов — индивидов, очень напоминающих самого Т.С. Элиота, — будет сознательно пестовать духовные ценности, но эти ценности будут распространяться среди народа и переживаться им косвенно, нерелексивно, в ритме и текстуре его повседневного опыта. Для большинства людей культура — ритуал бессознательного конформизма. Не может быть и речи о том, чтобы напрямую предложить ценности меньшинства массам: «...ставить ... себе целью приобщение всех и каждого к вкушению плодов более осознанной сферы культуры — значит развлекать и обесценивать даваемое» (с. 156–157).

Итак, для Элиота общая культура ни в коем случае не является эгалитарной. Если меньшинство и массы разделяют общие ценности, это происходит на разных уровнях сознания. «Согласно моим взглядам на культуру, — пишет Элиот в «Заметках об определении культуры», — “в культурной деятельности принимать активное участие” *следует* всему населению во всем его объеме, — разумеется, не в одних и тех же видах деятельности и не на одном и том же уровне» (с. 94). Читателей поэзии самого Элиота можно классифици-

ровать аналогичным образом: лишь некоторые из них улавливают ученые отсылки к культам плодородия или к «Энеиде», тогда как основную массу до самого нутра пробирают навязчивые загадки образности его стихов. Как для завязтого популиста, любившего джаз и мюзик-холл, для Элиота важнее последняя аудитория, поскольку культура, или идеология, работают на уровне нутра, а не разума. Он с искренней беспечностью относился к восприятию своей поэзии — это одна из причин, по которой его заметки к «Бесплодной земле» — розыгрыш.

Таким образом, в идеальном обществе Элиота все социальные классы разделяют одну и ту же культуру, но задачей элиты будет осуществлять «дальнейшее развитие культуры в ее органической сложности» (с. 93). Как убежденный противник буржуазии, Элиот отбрасывает либеральную теорию общества, равенства возможностей и меритократических элит как атомистическую доктрину, разрушающую общую веру и преемственность, необходимую для настоящей передачи культуры. Вместо этого традиционный правящий класс, сохраняя и передавая культуру из поколения в поколение, будет находиться на пике развитого духовного и художественного сознания и тем самым поддерживать не только себя, но всю культуру в целом.

На более высоких уровнях будет не больше культуры, чем на более низких, просто там будут «представители более осознанной культуры и большей ее специализации» (с. 103). Таким образом, два значения слова «культура» распределяются по социальному принципу: культура как художественная и интеллектуальная работа — удел элиты, тогда как культура в ее антропологическом смысле — принадлежность обычных людей. Важно только, чтобы эти две формы культуры скрещивались между собой: «этот более высокий уровень культуры, — замечает Элиот, — надо считать и ценным самим по себе, и обогащающим более низкие уровни: таким образом, движение культуры про-

ходило бы как бы по кругу, причем все классы подпывали бы друг друга» (с. 93).

В соответствии с почтенной традицией, идущей от Эдмунда Берка, «культура» здесь означает те привычные чувства, которые привязывают нас, главным образом бессознательно, к традиционной форме жизни. Будучи антирационалистом, Элиот признает, что они гораздо сильнее, чем культура как просто воплощение идей. Идеи — разменная монета леваков-рационалистов, тогда как культура олицетворяет все то, что вместо первых предлагает консерватизм: обычай, манеры, традицию, инстинкт, почитание. Элиот отмечает: «Промышленность, претендующая на нечто большее, чем сознание рабочего, должна вбирать в себя образ жизни, в каком-то смысле для рабочего класса характерный, с его особыми празднествами и ритуалами» (с. 160). Так и представляешь себе шахтеров в подвязках крест накрест и с колокольчиками на коленках. Но левая политика тоже, как ни странно, традиционно поддерживала общую культуру и считала, что идеи играют подчиненную роль по отношению к материальной жизни. Не только Элиот, но и Реймонд Уильямс ценит бессознательные компоненты культуры:

Культура, в момент ее проживания, всегда отчасти неизвестна и не осуществлена. Создание сообщества — это всегда исследование, ибо сознание не может предшествовать творчеству, и нет готовой формулы для неизвестного опыта. Добродетельное сообщество, живая культура поэтому не только всегда дадут место всем и каждому, кто поспособствует развитию сознания, являющемуся общей потребностью, но даже будут активно поощрять их... Мы должны очень внимательно изучать каждую привязанность, каждую ценность; так как мы не знаем будущего, мы никогда не можем сказать наверняка, что сделает его богаче<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> *Williams R. Op. cit. P. 334.*

С точки зрения Уильямса, культуру никогда нельзя полностью осознать, потому что она никогда полностью не осуществляется. То, что незамкнуто по сути своей, не может быть окончательно тотализировано. Культура — это сеть общих смыслов и деятельности, никогда не осознаваемая полностью, но растущая в сторону «развития сознания» и тем самым всей человеческой природы целого общества. Общая культура включает в себя совместное производство таких смыслов при участии всех членов общества, и это ключевое различие между идеей общей культуры у Уильямса и Элиота. Для Уильямса культура является общей, только когда она создается коллективно; для Элиота культура является общей, даже когда ее производство доверено лишь немногим избранным. Для Уильямса общая культура — та, что подвергается постоянной переделке и переопределению через коллективную практику ее членов, а не та, в которой ценности, заданные меньшинством, затем перенимаются и пассивно проживаются большинством. Для нее у Уильямса есть выражение «культура как общее» (*culture in common*).

Понятие Уильямса об общей культуре, таким образом, неотделимо от радикальных социалистических изменений. Она требует этики общей ответственности, полного демократического участия на всех уровнях социальной жизни, включая материальное производство, и равноправного доступа к процессу формирования культуры. Но продукт этой сознательной политической активности, что странно, некая бессознательность. Общая культура по Уильямсу одновременно и более, и менее сознательная, чем по Элиоту: более — потому что предполагает активное участие всех своих членов, менее — потому что то, что производит это сотрудничество, невозможно ни целиком спланировать заранее, ни до конца узнать в ходе создания. Этот ход предполагает логический вывод, а не моральную проповедь: культура, сформированная элитой, может быть известной и предсказуе-

мой, в отличии от культуры, созданной бесконечно сложной совместной работой. Уильямс указывает на это, мобилизуя «бессознательный» компонент термина «культура»:

Мы должны планировать то, что можно спланировать согласно нашему общему решению. Но идея культуры правильно сформулирована тогда, когда она напоминает нам, что культура, в сущности, не поддается планированию. Мы должны обеспечить средства жизни и средства сообщества. Но каков будет опыт, обеспеченный этими средствами, мы сказать не можем. Идея культуры основывается на метафоре ухода за естественным ростом. И именно на росте, как на метафоре и как на факте, нужно в конечном счете ставить ударение<sup>7</sup>.

Вместо того чтобы ханжески отбросить органическую метафору, словно исподтишка способствующую натурализации, Уильямс извлекает из нее радикальный потенциал. Культура как идея используется против левых рационалистов, но поскольку непредсказуемой ее делает разнообразное участие, которого она требует, она точно так же противопоставляется берковским консерваторам. Общая культура никогда не может быть полностью прозрачной для самой себя именно из-за размаха активного сотрудничества, которое она подразумевает, а не потому что она выдает загадочную тайну организма. Сознательное и бессознательное, таким образом, являются для Уильямса аспектами одного и того же процесса, тогда как для Элиота это качества отдельных социальных групп. Возможно, Элиот и захвачен идеями органической культуры, но поскольку у него самого — элитарная концепция культуры, парадоксальным образом он может предсказывать ее содержание с гораздо большей определенностью, чем Уильямс. Указанные ценности принадлежат

<sup>7</sup> *Williams R. Op. cit. P. 335.*

существующему узкому кругу и при переходе в народ не претерпевают особых изменений. Меняется скорее их форма. И Элиот, и Уильямс указывают на ценности одного из существующих социальных классов как на провозвестников будущего: у Элиота это аристократия и правая интеллигенция, у Уильямса — рабочее движение, чья этика солидарности и кооперативных институтов предвосхищает более инклюзивную общую культуру. Но если Уильямс считает, что, когда эти ценности будут распространены на другие социальные группы, они подвергнутся радикальной переработке, и отвергает наивную панацею «пролетарской культуры», Элиот не предполагает подобной трансформации. В действительности большинство людей, по его мнению, слишком дремучи, чтобы она могла произойти. Поскольку народ исключен из активного созидания и пересоздания смыслов и ценностей, основные положения общей культуры могут быть предписаны заранее. Элиоту не нужно ждать, пока нечто возникнет из совместной работы, потому что в его схеме такой работы нет.

Уильямс видит, что данные ценности, попав в новые социальные группы, потеряют свою самоидентифицированность, поскольку восприятие ценностей — это всегда их переделка. Данное положение недопонимают те культурные популисты, чья идея сделать Пушкина доступным для народа не только выдает покровительственное отношение, но и вообще представляется излишней, поскольку Пушкин как таковой им не важен. Как и сторонники элитарности, такие популисты предполагают, что культура имеет раз и навсегда определенный смысл. Так же как сторонники элитарной культуры, они путают «буржуазную культуру», включающую, например, такое понятие, как стяжательский индивидуализм, действительно присущий ей в силу ее происхождения, с ценностями вроде любви к Верди, которая была в целом ограничена данным классом, однако не в силу присущих ей внутренних свойств. Для

Элиота, наоборот, вопрос о ценностях высокой культуры теряет смысл, когда они дистиллированы в бессознательном поведении масс, претерпев значительные изменения. И Элиот, и Уильямс противопоставляют общую культуру единой культуре: оба подчеркивают неоднородность и плюрализм любой реальной культуры. Но, по мнению Элиота, неоднородность возникает, как ни странно, из-за жесткой структуры уровней: все будут чувствовать по-разному, потому что у всех разная степень вовлеченности. Уильямс, соглашаясь с тем, что полная вовлеченность каждого индивида во всю культуру в целом невозможна, рассматривает разнообразие общей культуры как результат того, что она задействует так много агентов. Мы можем ожидать «не простое равенство (в смысле тождественности) культуры, а скорее очень сложную систему специализированных форм развития, которые в сумме образуют целостную культуру, но которые не даны или не осознаны как целое каким-либо индивидом или группой, живущей внутри них»<sup>8</sup>. Если для Элиота культура является общей по содержанию, будучи роялистской, сельской и англо-католической, то для Уильямса ее объединяющая сущность воплощается главным образом в ее политической форме. И эта общая форма вовлеченности не только совместима с плюрализмом культурного опыта — он вытекает из нее логически.

Концепция общей культуры у Уильямса, таким образом, бросает новый свет на культурные споры между плюралистами и коммунитаристами<sup>9</sup>, культурой как гибридностью и культурой как идентичностью. Можно сказать, что Элиот — своего рода протокоммунитарист, проповедующий сообщество веры и общей культурной родословной. Сегодняшние его оп-

<sup>8</sup> Williams R. Op. cit. P. 238.

<sup>9</sup> Обзор этих споров можно найти в изд.: Kymlicka W. Liberalism, Community, and Culture. Oxford, 1989; Mulhall S., Swift A. Liberals and Communitarians. Oxford, 1992.

поненты включают как классических либералов, так и плюралистов-постмодернистов, у которых, возможно, больше общего, чем оба этих лагеря захотят признать. Однако теория Уильямса об общей культуре не может быть поставлена в этот ряд. Постмодернисты не могут ее отбросить под предлогом того, что это органицистская ностальгия, отчасти по той причине, что она предполагает политические преобразования, чьи конечные следствия будут революционными, отчасти же — поскольку она рассматривает культуру не как интегрированное целое, а как «очень сложную систему специализированных форм развития». Хотя это и общая культура, она при этом не корпоративная. В то же время она не может быть безоговорочно принята радикальными сторонниками гибридности и либерального плюрализма, так как предполагает общность убеждений и действия, которая едва ли придется им по вкусу. Парадоксальность позиции Уильямса состоит в том, что условия для этого сложного культурного развития могут быть заложены только политическими средствами, которые он довольно уклончиво называет «средствами сообщества», по сути подразумевая под ними социалистические институты. А это, естественно, предполагает общие убеждения, обязательства и практику. Каналы, ведущие к такому культурному разнообразию, могут быть полностью открыты только посредством всеобщей демократии, действующей в том числе в регулировании материального производства. Короче говоря, для установления подлинного культурного плюрализма понадобится согласованное социалистическое действие. Именно этого не понимает современный культурализм. Позиция Уильямса, несомненно, покажется ему старомодной, если не сказать архаичной, но проблема в том, что это мы должны его догнать.

Итак, для Уильямса важнее всего не культурная политика, а политика культуры. Политика — это условие, плодом которого является культура. Поскольку

он отвергает вульгарно-максистское представление о «вторичности» культуры, то рассматривает его не как онтологическую доктрину, а как практический императив. Элиот, который — как тори — на практике был приверженцем индивидуалистического социального порядка, противоречившего его культурному идеалу, фатальным образом упускает из виду такой порядок приоритетов. То же самое происходит и с большей частью нынешней политики идентичности. Из самой идеи раскрепощающего культурного различия следует, что оно благотворно для всех, что в свою очередь подразумевает политику универсального равенства. Парадоксально, но многие приверженцы политики идентичности относятся к этому факту либо враждебно, либо с равнодушием. Однако не существует «культурной политики» в смысле каких-то особых форм политики, которые имеют специфически культурный характер. Наоборот, культура, по своему существу, не является политической. В том, чтобы спеть бретонскую любовную песню, устроить выставку афро-американского искусства или провозгласить себя лесбиянкой, нет, по сути, ничего политического. Такие вещи никогда не являлись и не будут являться политическими; они становятся таковыми только при определенных исторических условиях, обычно весьма малопривлекательных. Они становятся политическими, только когда втягиваются в процесс господства и сопротивления господству, когда эти безобидные в другой ситуации вопросы по той или иной причине превращаются в поле битвы. Конечная цель политики культуры — вернуть им эту безобидность, так чтобы можно было петь, рисовать и заниматься любовью, не отвлекаясь на докучливые политические распри. Да, некоторые приверженцы политики идентичности в таком случае не будут знать, чем себя занять, но это их проблема, а не наша.

Хорошо известное различие, проведенное Уильямсом между остаточными, господствующими и зарож-

дающимися формами культуры, нашло некоторый отголосок в этой книге. Остаточное, настаивает Уильямс, не то же самое, что архаическое, хотя на практике обе эти культуры различить трудно. В отличие от архаического остаточное по-прежнему активный элемент настоящего, выражение ценностей и опыта, которые господствующая культура не может полностью приспособить к себе. Среди таких формаций Уильямс называет сельскую общину и организованную религию. Значительная часть культуры как идентичности или солидарности в этом смысле является остаточной — анклавами традиционалистского сопротивления внутри настоящего, черпающего силу из «прошлых институтов и формаций»<sup>10</sup>, которые, в категориях Уильямса, могут быть либо «оппозиционными», либо «альтернативными». Если национализм в том числе — оппозиционная форма остаточной культуры, тогда нью-эйдж — альтернативная форма. Но такие движения — еще и продукт настоящего, а также потенциальные носители будущего. Действительно, то, что возникло в наше время, может рассматриваться как все более тесное переплетение всех трех категорий, названных Уильямсом. Господствующая культура, сама в неравных пропорциях состоящая из «высокой» культуры и постмодернизма, из цивилизованности и коммерциализации, все сильнее подрывает традиционные идентичности, при этом оказывая такое давление на остаточное, что оно возвращается в виде зарождающейся культуры. Попавшие под удар семья, регион, сообщество, моральный кодекс, религиозная традиция, этническая группа, национальное государство или естественная среда вдохновляют движение, которое, бросая вызов господствующей культуре настоящего, претендует на нечто, лежащее за ее пределами. Хотя постмодернизм провозглашает конец истории, эти силы продолжают разыгрывать тот в большей степени модернистский

<sup>10</sup> *Williams R. Marxism and Literature. Oxford, 1977. P. 122.*

сценарий, в котором прошлое возвращается на сей раз как будущее.

Если что и делает избранную тему столь остро актуальной в наше время, так это, без сомнения, культурная индустрия: тот факт, что в ходе исторического развития в послевоенный период культура была полностью поглощена процессом товарного производства. Но это лишь часть более сложного и длинного нарратива нашего времени, когда высшей точки развития достигла «массовая» культура, чье зарождение можно отнести, как минимум, к эпохе *fin de siècle* (конца XIX века). В первые десятилетия XX века споры о культуре действительно шли вокруг этого важного поворота в развитии, который, как многим казалось, предвещал гибель цивилизации как таковой. Короче говоря, спорили в основном о «высокой» и «массовой» культуре, и элегические тона этого *Kulturpessimismus* (культурного пессимизма), до сих пор слышные в меланхолическом творчестве Джорджа Стайнера, нашли отклик у целого ряда мыслителей, от Освальда Шпенглера до Ортеги-и-Гассета, от Ф.Р. Ливиса до Макса Хоркхаймера, от Лайонела Триллинга до Ричарда Хоггарта. Однако в большинстве этих споров не уделялось внимание тому факту, что расцвет искусства, которое было одновременно сложным и подрывным в политическом отношении, на самом деле был недолог, и имя ему — авангард. Сегодня «высокое» искусство кажется таким оторванным от популярных течений отчасти именно потому, что этот авангард пал под политическим давлением.

Однако с именем Хоггарта связан значительный сдвиг перспективы. Его книга «О пользе грамотности» стала, так сказать, выражением левого *Kulturpessimismus*, последним документом этой старой традиции и вместе с тем одним из первых эссе в новой традиции. В качестве находящейся под угрозой вымирания культуры, которую нужно оплакивать, теперь выступал не европейский гуманизм, а пролетарская жизнь

Северной Англии. Необыкновенно оригинальная работа Хоггарта появилась приблизительно в одно время с «Культурой и обществом: 1780–1950» Уильямса, но именно в последней книге произошел решающий переход. Теперь левая политика вернула себе идею культуры, представив ее и как реакцию на новый тип послевоенного капитализма, в котором ведущее место заняли медиа и консюмеризм, и как способ дистанцироваться от мещанского сталинизма. Конечно, и внутри, и вовне коммунистических партий существовало богатое наследие, связанное с левыми культурными текстами, появившимися на свет отнюдь не в момент рождения «новых левых», но поколение западных интеллектуалов, выходцев из рабочего класса, в целом не связанных с компартиями, в поисках новой политической ориентации могло обратиться в том числе и к концепции культуры, которая удобно связывала их гуманистическое образование с новыми социальными тенденциями послевоенного Запада. Еще одну точку опоры давало идентичности антивоенное движение на той стадии «холодной войны», когда под вопросом было выживание культуры во всех смыслах.

Это теоретическое  *rapprochement*  (сближение) между политикой и культурой вскоре должно было найти новое воплощение в культурной политике 1960-х. Но когда эти политические надежды отступили, культурная индустрия стала разрастаться, и ее рост длился все 1970-е и 1980-е, так что в итоге для этого феномена понадобился новый термин: постмодернизм. В действительности он указывал на то, что *Kulturkampf* (война культур) в старом стиле — между цивилизацией меньшинства и массовым варварством — теперь официально закончилась. 1960-е бросали вызов патрицианскому искусству во имя искусства народного и субверсивного, но то искусство, которое победило сегодня, не подходило ни под одну из этих категорий. Если оно и было популистским, то едва ли субверсивным. Оно включало в себя высокое искусство, но та-

кое, которое теперь оказалось полностью встроено в товарное производство; у него широкий диапазон — от крайне изоциренной «массовой» культуры до *халтуры* и *китча*, от авангардных экспериментов до коммерческой банальности.

Все еще существовали разделения на высокое и низкое; однако традиционная высокая культура, до сих пор сохранявшая мощные классовые отголоски, все больше оттеснялась в сторону, тогда как популярной культуры за пределами коммерческих форм практически не осталось. Вместо этого разделение между высоким и низким само оказалось смещено внутри гибридной, трансверсальной культуры, которая распространяла влияние на все социальные анклавы без разбору, перестав быть иерархией изолированных, понятных друг другу вселенных. На самом деле такое развитие событий не было столь уж неожиданным. Традиционная классовая культура и традиционная культурная иерархия не всегда соотносились напрямую; аристократия не отличалась любовью к Шёнбергу. Высокая культура всегда была излюбленным местом интеллигенции, а не узкоклассовым делом, хотя сама интеллигенция имеет узкоклассовый характер. Наоборот, постмодернистская культура является бесклассовой в том же смысле, что и консюмеризм, то есть они проходят поверх классовых различий, при этом направляя систему производства, которая не может без этих различий обойтись. В любом случае, потребление бесклассовой культуры теперь все больше становится отличительным признаком среднего класса.

Однако нужно было нечто большее, чтобы как-то определить бренд «постмодерн». Представляется, что изменилось не содержание культуры, а ее статус. Важным является ее преобразующее влияние на другие уровни общества, а не только тот факт, что она стала ярче выделяться. Говоря словами Фредерика Джеймсона, произошла «удивительная экспансия культуры в сфере социального, так что все в нашей социальной

жизни — от экономической ценности и государственной власти до практик и самой структуры психики, — можно сказать, стало «культурным» в некоем оригинальном и до сих пор теоретически неосмысленном значении»<sup>11</sup>. Когда политика обрела спектакулярный вид, товары эстетизировались, потребление эротизировалось, а торговля семиотизировалась, культура, похоже, стала новой социальной «доминантой», столь же прочной и вездесущей, как религия в Средние века, философия в Германии начала XIX века или естественные науки в викторианской Британии. «Культура» означала, что социальная жизнь была «сконструирована», причем таким изменчивым, многогранным и преходящим способом, что ее могли одобрить и радикальные активисты, и эксперты по потребительскому рынку. Но теперь культура отомстила и стала еще и «второй природой», крайне живучей и донельзя основательной. Развитый капитализм выкинул невероятный трюк по нейтрализации собственных форм жизни, апеллируя не к их постоянству, а к их бренности.

Однако если культура хотела стать полностью постмодернистской, она нуждалась в еще одном компоненте. Поставив свою печать на капитализм, она должна была поставить ее на левых. От бурных политических 1960-х осталась политика стилей жизни и идентичностей, вышедшая на первый план, когда в середине 1970-х классовая борьба была заморожена. К женскому движению, начавшемуся в неприветливые макистские 1960-е, но пережившему расцвет в короткий промежуток между закатом этой культуры и началом глобальной реакции, присоединились и другие движения, для которых культура была не дополнительной опцией или идеалистическим развлечением, а грамматикой политической борьбы. Между тем, пока на Западе после войны велись горячие культурные дебаты, колониальный мир переживал период национальной

<sup>11</sup> *Jameson F. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism // New Left Review. July 1984. No. 146. P. 87.*

освободительной борьбы. И хотя культурные вопросы в данном случае играли второстепенную роль по сравнению с политическими, крупные регионы мира, тем не менее, перестраивались благодаря особому политическому течению — революционному национализму, чьи корни глубоко уходили в идею культуры.

Кристаллизовавшись в период войны во Вьетнаме, эти колониальные проблемы переплелись с культурной политикой западных левых в странном, но тесном союзе между Годаром и Геварой. Но это были и годы постоянной постимпериалистической миграции, когда культурная идентичность в Британии и не только в ней одной переживала кризис не просто из-за постимперской аномии, но из-за возвращения имперского вопроса в тревожной форме мультикультурной (в перспективе) нации. Культура, таким образом, оказалась в центре дебатов о самой судьбе западных обществ, уже дезориентированных потерей имперской идентичности, культурной американизацией, расширяющимся влиянием консюмеризма и массмедиа и все более отчетливыми голосами вышедших из рабочего класса интеллектуалов, которые воспользовались всеми преимуществами высшего образования, но при этом не приняли его идеологические ценности.

В действительности постепенно происходил сдвиг от этой политизированной культуры к культурной политике. Культура в значении идентичности, приверженности каким-то убеждениям, повседневной жизни бросала суровый вызов патриархальным левакам-мещанам, ослепленным этническими вопросами. Но когда национальное освобождение переросло в постколониализм, а политизированная культура 1960-х и начала 1970-х уступила место постмодернистским 1980-м, культура стала дополнением, постепенно вытеснившим то, что это дополнение усиливало. По мере того как рыночные силы все глубже проникали в культурное производство, рабочее движение терпело поражение за поражением, а социали-

стические силы рассеивались, культура поднялась до уровня «доминанты» как для развитого капитализма, так и для целого ряда его оппонентов. Это был очень удобный сдвиг для некоторых левых интеллектуалов, которые в эпоху политического спада могли найти утешение в мысли о том, что их поле их профессиональной деятельности теперь приобрело новое, волнующе глобальное содержание. Левая политика 1970-х, пытавшаяся теоретически переосмыслить место культуры внутри социалистической политики и с жадностью обратившаяся для этого к Грамши, Фрейдю, Кристевой, Барту, Фанону, Альтюссеру, Уильямсу, Хабермасу и другим, споткнулась не на антикультурном мещанстве самих левых, как это часто случалось ранее, а, наоборот, на раздувании своего интереса к культуре до такой степени, что он грозил полностью оторваться от политики.

Таким образом, этому интересу угрожало не голод, а пресыщение. Знаменитый «поворот к субъекту» с его умозрительной смесью дискурсивной теории, семиотики и психоанализа, на самом деле оказался отходом от революционной политики, а в некоторых случаях и от политики вообще. Если в 1930-е годы левые продавали культуру задешево — постмодернистские левые ее слишком переоценивают. Действительно, похоже, судьба этого понятия — либо овеществляться, либо сводиться к чему-то другому. Как отмечает драматург Дэвид Эдгар, постмодернистская мысль нацелена

на то, чтобы преследовать индивидуальные цели контркультуры, отбросив более традиционные коллективные средства социальной демократии, прославлять разнообразие новых социальных сил 1960-х и 1970-х без учета того вызова, который они бросали структурам господства, отдавать предпочтение личному выбору перед коллективным действием, признавать индивидуальную эмоциональную реакцию на либеральное и психологическое обеднение, девальвируя при этом привычные структуры по-

литической активности, разрывать идеологические связи между оппозиционными интеллектуалами и бедняками<sup>12</sup>.

Контркультура 1960-х, оторванная от своей политической основы, перешла в постмодернизм. Между тем в прежнем колониальном мире новые государства возникли на волне революционного национализма, который либо сам стерся из политической памяти, либо был тщательно из нее стерт. Таким образом, можно было легко поверить в то, что и здесь на карте стояла не столько политика, сколько культура, не в последнюю очередь когда начался расцвет плодovitой постколониальной литературы и когда диссиденты, не находившие прочной идентичности на постполитическом Западе, начали всерьез искать ее за границей. Постколониальные общества также могли дать некоторые аллегорические ориентиры для политики идентичностей на Западе. И по мере того как левые все больше обращались в сторону культуры, то же самое в гротескном зеркальном отображении делал и развитый капитализм, когда то, что было принято называть политикой, трудом или экономикой, возвращалось под видом образа и информации.

Следует заметить, что я не хочу приравнять кампании против расизма к радостям цифрового телевидения. Столкнувшись с новыми формами господства, эта эпоха стала также свидетелем возникновения новых форм — от экологических движений и борьбы за мир до правозащитных организаций и кампаний против бедности и в помощь бездомным. В данном смысле, как мы видели, наши культурные войны являются четырех-, а не трехсторонними. Если есть культура как цивилизация, культура как идентичность и культура как коммерциализация, есть еще и культура как радикальный протест. Как формулирует Дэвид Эдгар:

<sup>12</sup> State of Play / D. Edgar (ed.). L., 1999. P. 25.

Прежде всего, есть патрицианская модель, которая считает, что роль искусства заключается в облагораживании нравов, сфера его действия — вся нация, организационная форма — институт, репертуар — установившийся канон и произведения, стремящиеся в него попасть, основная аудитория — культурная элита. В традиционной оппозиции к патрицианской модели находится популярная модель: первостепенной целью искусства она считает развлечение, сферой его применения — рынок, формой — бизнес, аудиторией — массу. Обеим моделям противостоит провокационная (одновременно и по содержанию, и по форме) модель: она определяет роль искусства как вызов, сферу его действия — как сообщество, форму — как коллектив, аудиторию — как разнообразную, но единую в своей приверженности к изменениям<sup>13</sup>.

Схема Эдгара заставляет задуматься, хотя в ней упускается из виду то, что некоторые формы и аристократической, и популярной культуры могут быть радикальными по содержанию. Она также обходит молчанием культуры идентичности, двусмысленным образом связанные с политикой изменений. Хотя политику идентичности ставят в один ряд с современными движениями, обладающими наибольшим освободительным потенциалом, некоторые ее разновидности в то же время оказываются закрытыми, нетерпимыми и стремящимися к господству. Будучи глухи к потребностям широкой политической солидарности, они представляют групповой индивидуализм, который отражает господствующий социальный этос в той же мере, в какой ему и оппонирует. Они являются общей культурой в смысле, противоположном тому, как понимал ее Уильямс. В худшем случае открытое общество становится обществом, поощряющим целый ряд закрытых культур. Либеральный плюрализм и коммуитаризм в этом отношении являются зеркальным отражением друг друга. Хищнические действия капи-

<sup>13</sup> Ibid. P. 11.

тализма вызывают защитную реакцию — появление множества закрытых культур, которые плюралистская идеология капитализма может затем приветствовать как богатейшее разнообразие жизненных форм.

Современная эпоха живо озаботилась культурой по целому ряду причин. Впервые появилась коммерчески организованная массовая культура, которая стала восприниматься как катастрофическая угроза ценностям цивилизации. Массовая культура была не просто афронтом высокой культуре; она саботировала всю нравственную основу социальной жизни. Но кроме того, культура играла роль и в упрочении связей внутри национального государства, а также в обеспечении правящего класса, все более страдающего от агностицизма, подходящей альтернативой религиозной вере, способной выполнять воспитательные функции. Культура в значении отличительного образа жизни драматическим образом вышла на первый план благодаря колониализму, подтверждая превосходство западной жизни, но также релятивизируя идентичность колониалистских властей как раз там, где в ней требовалась особая уверенность. В постимперскую эпоху осознание пошатнувшейся самости было вызвано этнической иммиграцией, тогда как временные изменения в природе капитализма выдвигали культуру вперед через всеохватную эстетизацию социальной жизни. Между тем радикально сузившийся мир транснационального капитализма свел воедино разнообразные жизненные формы еще более эклектичным образом, заставляя людей по-новому осознать свою культурную идентичность и в то же время усомниться в ней. Когда оказалось, что классовая политика затормозила перед лицом этого нового и агрессивного властного альянса, новые политические течения, для которых культура в широком смысле была самой материей политики, устремились вперед, чтобы занять ее место. Вместе с тем при авторитарных режимах в

бывших странах советского блока культура стала необходимой формой политического несогласия, когда эстафета сопротивления перешла от политиков к поэтам.

Перед лицом такого расцвета культуры стоит напомнить об одном факте. Основные проблемы, с которыми мы сталкиваемся в новом тысячелетии, — войны, голод, бедность, болезни, долги, наркотики, загрязнение окружающей среды, переселение народов — вовсе не являются «культурными» проблемами. Это не вопросы ценности, символизма, языка, традиции, принадлежности или идентичности, и менее всего — искусства. Вклад теоретиков культуры как таковых в их решение не может быть сколько-нибудь значительным. В новом тысячелетии человечество парадоксальным образом сталкивается примерно с теми же материальными проблемами, какие у него были всегда, и лишь с немногими новыми, такими как долг, наркотики и ядерное оружие. Как и любые другие материальные вопросы, они имеют культурную окраску, связаны с убеждениями и идентичностями и все сильнее встраиваются в доктринальные системы. Но это культурные проблемы только в том смысле, какой рискует расширить термин «культура» до полной бессмысленности.

Культура — не только то, чем мы живем. Она в большой степени и то, ради чего мы живем. Привязанности, отношения, память, родство, место, сообщество, эмоциональное богатство, интеллектуальное удовольствие, чувство наивысшего смысла: большинству из нас они ближе, чем хартии прав человека или торговые договоры. И все же культура может оказаться слишком близка к комфорту. И такая близость рискует стать болезненной и навязчивой, если не будет помещена в просвещенный политический контекст, который может смягчить ее непосредственность более отвлеченными, но вместе с тем и более насыщен-

## Идея культуры

ными связями. Мы видели, как культура снова приобрела политическое значение. В то же время она стала слишком нахальной и самонадеянной. Пришло время, признавая ее важность, все-таки поставить ее на место.

*Научное издание*  
Серия «Исследования культуры»

**ТЕРРИ ИГЛТОН**  
**ИДЕЯ КУЛЬТУРЫ**

*Главный редактор*  
**ВАЛЕРИЙ АНАШВИЛИ**

*Заведующая книжной редакцией*  
**ЕЛЕНА БЕРЕЖНОВА**

*Редактор*  
**ГАЛИНА ШЕРИХОВА**

*Художник*  
**ВАЛЕРИЙ КОРИШУНОВ**

*Верстка*  
**ЮЛИЯ ПЕТРИНА**

*Корректор*  
**НИНА ФЕДОРОВА**

**НАЦИОНАЛЬНЫЙ  
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ  
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»  
101000, Москва, ул. Мясницкая, 20  
Тел./факс: (499) 611-15-52**

Подписано в печать 08.12.2011. Формат 84×108/32  
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ. л. 10,0. Уч.-изд. л. 8,4  
Печать офсетная. Тираж 1000 экз.  
Изд. № 1285. Заказ № 7867.

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.  
[www.oaompk.ru](http://www.oaompk.ru), [www.oaompk.rftel.ru](http://www.oaompk.rftel.ru): (495) 745-84-28, (49638) 20-685

Терри Иглтон

Идея  
культуры



В Ы С Ш А Я  
Ш К О Л А  
Э К О Н О М И К И

