

УДК 13

*Поповкин А.В.
Popovkin A.V.*

**Проблема культурной самоидентичности
в эпоху постмодерна:
«демонизм» утверждения в случайной фактичности**

**The problem of cultural identity in the postmodern epoch:
"demonism" approval in random factionist**

В статье ставится проблема релевантности понятия культурной самоидентичности в эпоху постмодерна. Постмодернизм рассматривается как своеобразный итог развития европейского духа, отошедшего от христианской традиции в эпоху модерна. Показаны негативные последствия постмодернистского самоутверждения в случайной фактичности, например, в форме гиперценности собственного мнения.

Ключевые слова: *культурная самоидентичность, постмодерн, логос, человек, культура*



The article raises the problem of the relevance of the concept of cultural identity in the postmodern era. Postmodernism is seen as a result of the development of the European spirit, departed from the Christian tradition in the Modern epoch. Shown the negative consequences of the postmodern assertion in random factionist, for example, in the form of supervalues own opinions.

Key words: *cultural identity, postmodern, logos, human, culture*

Проблема взаимосвязи человека и культуры отнюдь не нова. Пожалуй, начало её осмысления можно отнести ещё в Античность, когда греки противопоставили себя варварам, не просто как представители одного этноса – всем другим, но как носители особой (подлинной) культуры. Поскольку же, по выражению Аристотеля, человек есть «*зоон логон эхон*», то есть логосное живое существо, именно причастность истинному логосу «гарантировала» грекам чувство превосходства.

Однако для человека традиционной культуры, а к этому типу можно отнести Античность и Средневековье, проблема культурной самоидентичности ещё не встаёт со всей остротой – никому особо не приходило в голову, что человек может быть автором своей идентичности. В подавляющем большинстве случаев культурная самоидентичность определялась той культурой, в которой человек сформировался. Речь идёт не только об этнической культуре, но и о религиозной, сословной и т.п. Конечно, детерминация не была абсолютной, но смена культурной самоидентичности была уделом немногих.

ПОПОВКИН Андрей Владимирович, к.филос.н., научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (*г. Владивосток*). **E-mail:** andrey.popovkin@gmail.com

Всё изменилось в эпоху Нового времени. Суть этих изменений выразилась в кантовском призыве «иметь мужество жить собственным разумом». В вопросе о том, кто же кого творит: человек культуру или, напротив, культура человека, акцент явно сместился на человека. В каком-то смысле «коперниканский переворот» Канта, относимый им самим, прежде всего, к сфере теории познания, вторгся в сферу отношений культуры и человека. Человек стал сознавать себя как автономного, разумного и ответственного индивида, самостоятельно полагающего себе нравственный закон. Культура же, особенно под влиянием руссоизма, стала восприниматься чуть ли не как нечто, требующее преодоления. В философии Гегеля была осмыслена историчность культуры, а Кьеркегор выдвинул идею сверх-культурной и сверхэтической основы, которую он нашёл в богооткровенной религии. В целом, один из основных сюжетов философии модерна – поиск оснований, стоя на которых человек может (или имеет право) творить культуру. В качестве таковых предлагались разум, воля или вера. Наверное, эпоха модерна может быть названа периодом расцвета разнообразных форм культурной самоидентичности. Это и различные формы религиозности, порождённые протестантизмом, и многообразие философских школ от абсолютного идеализма Гегеля до позитивизма Конта, здесь можно говорить о появлении и расцвете новой формы идентичности – политических идеологий. Апофеозом культуростроительства может быть признана попытка «научного» (марксистского) построения совершенно новой культуры, а заодно и нового человека, предпринятая в России в так называемый «советский период».

Современная эпоха, чаще называемая эпохой постмодерна, характеризуется Лиотаром как «недоверие в отношении метарассказов» [3, с. 10]. В контексте наших рассуждений мы можем понимать метарассказ как некую систему координат, в которой субъект себя позиционировал. К метарассказам, согласно Лиотару, можно отнести уже упомянутый марксизм, идеалы Просвещения, христианство (особенно в Средние века). Таким образом, в эпоху постмодерна единый логос культуры, позволяющий субъекту претендовать на объективную ценность своих поступков, взглядов и т.п. распадается на множество различных «языковых игр». Больше нет великих, общезначимых целей, великих поступков, великих героев – всё имеет лишь прагматическую ценность *sui generis*. Строго говоря, в такой ситуации понятие «культурная самоидентичность» утрачивает свой смысл – ведь культура, начавшаяся именно как метарассказ (сперва – миф, а затем логос), более «не вызывает доверия», а значит, утрачивает смысл *постоянная* идентификация себя с той или иной культурой.

Примечательно, что вслед за концом метарассказа заговорили и о «смерти субъекта». Раз культура более не скреплена логосом (метафизическим учением, религией, идеологией), то какие скрепы должны удерживать единство душевной жизни человека? Почему он вообще должен постоянно быть одним и тем же субъектом? Если немного задуматься, то станет очевидным, что постоянный субъект суть коррелят (возможно даже – следствие) постоянного метарассказа, придающего смысловую непрерывность его внутренним и внешним актам. На смену логосу теории постмодерна выдвигают концепт *ризома* – множества, в котором принципиально невозможно выделение центра и границ (термин взят из биологии, пример ризомы – грибница). Приведём пример подобного «ризомного» дискурса: «"Анти-Эдип" мы написали вдвоём. А поскольку каждого из нас – несколько, то набирается целая толпа. Тут мы использовали всё, что нас сблизало, – самое близкое и самое далёкое. А чтобы нас не узнали, мы умело распределили псевдонимы. Так почему же мы оставили свои имена? По привычке, только по привычке. Дабы, в свою очередь, остаться неузнанными. Дабы сделать невоспринимаемым – но

не себя, а то, что вынуждает нас действовать, чувствовать, думать. А ещё и потому, что нам, как и всем, хочется, к примеру, сказать, будто восходит солнце, хотя любому ясно, что это не более чем оборот речи. Дабы достичь не той точки, где уже не говорят 'Я', а той, где неважно, говорить 'Я' или вообще не говорить. Мы – уже не мы. Каждый сам узнает своего. Нам уже помогли, нас вдохновили, размножили» [1, с. 6]. Подводя промежуточный итог, можно сказать, что человек постмодерна более не желает (или не может) быть *ответственным* автором – отвечающего попросту нет.

В то же время отказ от логоса, связующего смысла, в жизни современного человека привёл его к болезненно сильной самоидентификации с собственным, как правило, случайным, практически ничем не обоснованным мнением. И это явление носит массовый характер, особенно в молодёжной среде. Собственное мнение в обществе постмодерна превратилось в неприкосновенную «священную корову», теснейшим образом связанную с другим фетишем современной западной культуры – идеей толерантности. Посягательство на частное мнение, пусть даже в форме обоснованной критики, расценивается как подавление личности. Борис Парамонов в работе "Конец стиля" пишет: «...массовый, то есть демократический, то есть подлинный, постмодернизм берёт человека в его эмпирический конкретный данности, как «это», принимая его временность, условность, случайность в качестве не подлежащей обсуждению ценности. Ценность человека определяется фактом его эмпирического существования, и демократия не считает себя вправе предъявлять ему дальнейшие – культурные – требования, вырабатывать в нём нормальное, нормативное «я». Фактичность и есть ценность, это данное, а не заданное, наличествующее, а не долженствующее быть» [5, с. 6]. Именно такое утверждение себя в случайном К. Ясперс называл *демоническим*, которое «в качестве упрямой воли, направленной на собственную случайную самость, есть отчаянное желание быть самим собой» [9, с. 481]. Философ делает здесь акцент именно на случайности и неосознанности такой самоидентификации. Её демонизм, по сути, состоит в том, что она не принадлежит субъекту, утверждаясь в ней, он, в лучшем случае, оказывается жертвой обстоятельств.

Данная ситуация порождает ряд вопросов. Так, не смотря на оптимизм сторонников постмодерна, полагающих, что порождённый им «физический человек демократии, обнажаясь и заголяясь, отнюдь не «разлагается» в моральном смысле, что это как раз живой человек, а не труп «Бобка» ... Жизнь, наоборот, обрела некую необходимую физиологическую глубину...» [5, с. 6], остаётся неясным, что будет, если современная культура станет полностью постмодернистской. Иными словами, человек постмодерна неплохо чувствует себя «обнажаясь и заголяясь» (порой, в прямом смысле, как небезызвестный Олег Кулик) в процессе разрушения существующих культурных форм, которые не только поддерживаются, но создаются другими людьми, «не доросшим» ещё до постмодернистской «демократии». Но что произойдёт, если сопротивление со стороны последних исчезнет? Сохранится ли тогда хоть какая-то культура? Останутся ли у человеческой жизни хоть какие-то измерения, кроме физиологических? Ведь постмодернистский отказ от Логоса делает невозможным для человека построение отношений с Единым (смыслом, Богом, идеей), поскольку он лишён логосного, смыслового единства своей душевной жизни. Ясперс прекрасно видел, к чему это может привести: «В духовной рассеянности возникает множественность воззрений, человек распадается на свои возможности, из которых он сегодня выхватывает одну, завтра другую, – жизнь становится забвением. ... Всё может быть оправдано. Несмотря на силу мгновения, непрерывность от-

существует. Несмотря на интенсивность утверждения, концентрация сущности отсутствует» [9, с. 483].

Итак, мы видим типичный конфликт идентичностей, причём постмодернистская или, говоря языком Ясперса, демоническая идентичность, выступает не против какой-то конкретной культурной идентичности (российской, западноевропейской, христианской и т.п.), а против культурной идентичности как некоего постоянства, как личностной характеристики человека. Но насколько неизбежна и необходима для современного человека подобная «демоническая» самоидентификация? Есть ли это действительно закономерный итог развития знания, как, по видимому, полагал Лиотар, или демократии, как считал Парамонов?

Чтобы разобраться в поставленных вопросах необходимо, прежде всего, определиться с пониманием культуры. Проблема в том, что данное понятие имеет множество различных определений в культурологии, философии, антропологии. Однако можно подвести их всех под некий «общий знаменатель», определив культуру как форму человеческого бытия (действительно, о культуре муравьёв пока никто из учёных всерьёз не говорит). Тогда центр тяжести вопроса переносится на человека: в чём суть человека, существо его отличия от животных? В античной и христианской культуре вопрос решался однозначно: человек – живое существо, наделённое логосом (в смысле членораздельной речи и способности к мышлению). В наши дни, когда наука, в частности этология, выявила способность к мышлению у животных, такое определение некоторым представляется проблематичным. Однако это не так. Животные, даже самые высокоразвитые, мыслят конкретно-образно, они не способны оперировать абстрактными понятиями, которыми наполнен любой человеческий язык. Речь не идёт о каких-то заумных философских абстракциях: понятия «рука», «вода» или «дерево» вполне абстрактны, ведь в конкретном опыте никто не имеет дело с водой как таковой, но всегда с конкретной водой в стакане и или в луже.

Однако логосность человека выражается не только в языке и мышлении: чувства человека тоже существенным образом отличаются от чувств животных, о чём свидетельствуют недавние исследования в области философии чувств [10, с. 7-53]. Происходит это именно через приобщение человека к языку. Рассмотрим такой пример: мама, держа на руках ребёнка, ещё только овладевающего речью, роняет бутылку молока; от резкого звука ребёнок плачет; мама, успокаивая его, наверняка скажет «не бойся» – тем самым она сообщит ребёнку, что возникшее у него чувство – это страх. Но, например, щенку, так никто не скажет, а если и скажет – то он просто не в состоянии понять сказанное как членораздельную речь. Таким образом, законно поставить вопрос: можно ли называть те чувства, которые испытывают животные страхом, радостью и т.п.? Ведь животные, в отличие от человека, не причастны к логосу, который позволял бы придавать понятийную форму своим чувствам и тем самым вводить особые, недоступные животным виды и степени их различения.

Итак, все наши чувства и переживания, сколь бы иррациональны по содержанию они ни были, тем не менее, имеют логосно-символическую форму. Я никому не смогу передать именно своё переживание страха – однако я, как и любой другой человек, отличаю страх от, например, досады. Различать это мы способны именно благодаря способности к понятийно-символическому мышлению, или, как сказали бы древние, причастности к Логосу.

Основания способности к понятийно-символическому мышлению у человека коренятся не только в самом субъекте, но равным образом и в сфере интересубъективного (т.е. существующего между субъектами,

но не являющегося полностью ни объективным, ни субъективным). Так, здоровый ребёнок рождается способным к мышлению и членораздельной речи, однако реализовать эти способности сам по себе он не может – необходимо воспитание ребёнка другими людьми, уже обладающими речью. Впервые наиболее полное и глубокое философское рассмотрение вопроса пределов автономии человеческого сознания дал С.Н. Трубецкой: «Каждое слово наше доказывает факт коллективного сознания, предполагая его. Без слова никогда не мыслит человек, и только в форме слова мысль его объективно обобщается. Словами мы отвлекаем, образуем, определяем логические, универсальные понятия; словами же обособляем и закрепляем, индивидуализируем наши представления. И вместе слово есть воплощение соборного сознания, ибо не было бы слов, если бы они были непонятны и невняты для других, если бы незачем и не с кем было говорить» [6, с. 497]. В современной философии язык рассматривается как одна из форм интересубъективного.

В христианской традиции, на которую опирался в своих трудах русский философ, интересубъективность получает осмысление в идее соборности, которая предполагает присутствие Абсолютного субъекта – Бога. Примечательно, что в отличие от человека, который не может пользоваться интересубъективными формами, так сказать в чистом виде, например, говорить на языке как таковом, но всегда лишь на том, который сложился в конкретной культуре, в христианстве Бог, точнее, вторая ипостась Троицы, есть Слово само по себе, т.е. безотносительное к какому-либо конкретному языку – не релятивное. У Платона мы находим предчувствие этого абсолютного Слова – Логоса в форме самой по себе нормативности – идее Блага. При этом наличие в интересубъективности абсолютного субъекта (Бога, идеи Блага) придаёт нормативности (например, этическим нормам или нормам мышления) абсолютный характер. В случае отказа от абсолютного субъекта, нормативность может носить лишь характер консенсуса между субъектами (примерно это имел в виду К.-О. Апель в своей коммуникативной этике). Но тогда мы не сможем понять основания коммуникации, т.е. объяснить лежащую в её основе нормативность – ведь любой консенсус уже предполагает соблюдение неких норм, например, выполнение договоров.

Таким образом, существенной чертой человеческого бытия, а следовательно, культуры выступает не только логосность, но и соборность (интерсубъективность) как существенная часть логосной природы. Более того, мы можем понимать культуру как *конкретную форму реализации логосной природы человека* или, иначе, как *совокупность интересубъективных форм, наполненных конкретным содержанием неким сообществом (народом, социальной группой и т.п.)*. В этом случае культурная самоидентичность выступает формой осознания человеком факта своей укоренённости в логосе конкретной культуры или субкультуры, придания этой укоренности ценностного измерения.

В этой связи следует вспомнить тезис основателя философской антропологии о том, что ценности не образуют для человека некоей однородной плоскости, но всегда имеются у него в виде иерархии, которую немецкий философ назвал «Ordo amoris» (лат. порядок любви) [7]. Например, дружба и кровное родство представляют ценность для всех, однако вопрос о том, что ценнее, решается разными людьми и в разных культурах по-разному. Венчает эту иерархию идея Абсолютного, при этом «...у человека нет выбора – формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство» [8, с. 4]. Этой идеей не обязательно будет понятие (или чувство) Бога, место Абсолюта в мировоззрении может занять и политическая идея и даже какой-то человек (кумир, собственный ребёнок) или вещь. Однако, так или иначе, у

человека неизбежно выстраивается *ordo amoris*, который, в свою очередь формирует его жизненную траекторию (судьбу). В этом смысле мы можем понимать культурную самоидентичность как признание человеком 'родства' с логосом (смыслом, порядком ценностей) той или иной культурой, готовность разделить её судьбу.

Понимаемая так культурная самоидентичность выступает формой работы на общий логос культуры или субкультуры. В этом случае характер противостояния постмодернистской ситуативной (точнее, в терминах самого постмодерна, сингулярной) самоидентификации и культурной самоидентичности принимает действительно демонический характер, напоминая противостояние в организме здоровых и раковых клеток. Существо отличия первых от последних состоит в том, что здоровые клетки работают не только на себя, но и на организм (к примеру, клетки лёгких снабжают кровь кислородом), тогда как раковые – работают только на себя и своё размножение. Постмодернист, «обнажаясь и заголяясь», принципиально не реализует никакой логос культуры. Всё, что он делает, – ситуативно, ризомно, сингулярно, здесь-и-теперь. «Современный» художник – яркое проявление постмодерна – готов использовать символические формы культуры, порождённые её логосом, но лишь для расщепления этого логоса, получая при этом «физиологическую глубину» жизни, невероятно увеличивая интенсивность ощущений. Но за этим ощущениями не стоит более ничего, никакого смысла, кроме самих ощущений.

Таким образом, конфликт классической формы культурной самоидентичности и постмодернистской сингулярности (демонической, ситуативной самоидентичности) предстаёт перед нами как эпизод противостояния культуры жизни и культуры смерти. Об этом противостоянии в современном мире впервые сказал Папа римский Иоанн Павел II в своём послании *Evangelium Vitae* [4].

Стоит отметить, что яркие разрушительные проявления постмодерна, подобные эскападам Pussy Riot, выходкам Олега Кулика или крестоповалу Femen, ещё достаточно редки в культуре. Но Борис Парамонов, в сущности, прав, утверждая, что истинный постмодернизм глубоко «демократичен», присущ человеку толпы. По-настоящему массовое проявление постмодерна состоит в гиперценности собственного мнения. Дело тут не в том, что ценность собственного мнения есть нечто само по себе неправильное. Ведь действительно, с одной стороны, нельзя отрицать автономию духовной жизни человека – это одна из базовых ценностей европейской и, шире, христианской культуры. В этом смысле иметь своё мнение – для любого мыслящего субъекта есть просто «медицинский факт». Однако с другой стороны, ни один человек не является в своём мышлении совершенно автономным субъектом. По крайней мере, именно такой вывод следует из открытия Трубецким соборной природы истины: «Фактически я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что должно быть таковым для всех. Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своём сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-либо опознанных общепризнанных истин есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого» [6, с. 495]. В самом деле, под своим мнением чаще всего понимается не просто некая рабочая гипотеза, от которой сравнительно легко можно отказаться и с которой никто не самоотождествляется, но такое мнение, с которым данный человек внутренне согласен, а следовательно (в силу соборной природы истины), подспудно он полагает, что все (по крайней мере, все достаточно разумные люди) с этим

«мнением» так же должны согласиться. Особенно это справедливо, если «своё мнение» излагается в акте коммуникации, что само по себе предполагает призыв солидаризироваться с позицией говорящего (иначе, зачем вообще это говорится?).

Таким образом, современная этическая максима о том, что «необходимо уважать все мнения» – ошибочна и представляет собой логически некорректное отождествление мнения и субъекта, данное мнение породившего и с ним отождествившегося. Уважать нужно духовную свободу субъекта. Но свобода вовсе не обязательно должна пониматься как ризомное множество возможных вариантов. Подлинная свобода возможна только в форме бытия в согласии с собственной природой, иными словами – только в истине. Если же мы, вняв призывам постмодерна, вынесем вопрос об истине за скобки, то, строго говоря, туда же должна быть отправлена и *подлинная* свобода.

С другой стороны, в постмодерне мы можем увидеть симптом духовной болезни современного общества, манифестацию неподлинности бытия, порождённого отказавшимся от традиции (христианской, если речь о европейской культуре) самомнением человека эпохи модерна. Поэтому, чтобы не уподобляться современным философам, оставив вопрос открытым, хотелось бы закончить словами замечательного русского философа Ивана Ильина: «Духовное обновление должно начинаться с сознания своего аутизма (наивного само-первенства в мнениях, суждениях, в восприятии бытия, в выборе и преданности). Наивный аутист должен проснуться и понять, что человек не имеет ни права, ни основания «сводить предметы к самому себе», ибо он призван равняться по Предметам: ориентироваться по звёздам, которые некогда привели волхвов ко Христу; судить по совести, которая действительно ведаёт добро на самом деле; добиваться самой истины, а не мириться со вздором личного мнения; искать сущего совершенного Бога, а не выдумывать его. – Поэтому первый акт катарсиса состоит в том, чтобы поколебать и преодолеть в себе наивно-аутистическую, противодуховную интенцию» [2, с. 301-302].



Литература

1. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома / Делез Ж., Гваттари Ф. // Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
2. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта / Ильин И.А. М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. 586 с.
3. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Лиотар Ж.-Ф. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. 160 с.
4. Папа Иоанн Павел II. *Evangelium Vitae* // *Una Voce Rossia* [Электронный ресурс] URL: http://www.unavoce.ru/library/evangelium_vitae.html (дата обращения: 22.12.14 г.)
5. Парамонов Б.М. Конец стиля / Парамонов Б.М. СПб: М.: Алетейя, Аграф, 1997. 451 с.
6. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания / Трубецкой С.Н. // Философское наследие. Т. 120. М.: Мысль, 1994. 816 с.
7. Шелер М. *Ordo Amoris* / Шелер М. // Макс Шелер и Россия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/15/37/> (дата обращения: 22.12.14 г.)

8. Шелер М. Философское мировоззрение / Шелер М. // Избранные произведения. М.: «Гнозис», 1994. 490 с.
9. Ясперс К. Философская вера / Ясперс К. // Смысл и назначение истории: Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
10. Engelen E.-M. Gefühle. / Engelen E.-M. Reclam: Stuttgart, 2007. 125 s.

Транслитерация по ГОСТ 7.79-2000 Система Б

1. Delez ZH., Gvattari F. Rizoma / Delez ZH., Gvattari F. // Tsyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya. Ekaterinburg: U-Faktoriya; M.: Astrel', 2010. 895 s.
2. П'ин I.A. Aksiomy religioznogo opyta / П'ин I.A. М.: ООО «Izdatel'stvo AST», 2002. 586 s.
3. Liotar ZH.-F. Sostoyanie postmoderna / Liotar ZH.-F. М.: Institut ehksperimental'noj sotsiologii, SPb.: Aletejya, 1998. 160 s.
4. Papa Ioann Pavel II. Evangelium Vitae // Una Voce Rossia [EHlektronnyj resurs] URL: http://www.unavoce.ru/library/evangelium_vitae.html (data obrashheniya: 22.12.14 g.)
5. Paramonov B.M. Konets stilya / Paramonov B.M. SPb: М.: Aletejya, Agraf, 1997. 451 s.
6. Trubetskoj S.N. O prirode chelovecheskogo soznaniya / Trubetskoj S.N. // Filosofskoe nasledie. T. 120. М.: Mysl', 1994. 816 s.
7. SHeler M. Ordo Amoris / SHeler M. // Maks SHeler i Rossiya [EHlektronnyj resurs]. URL: <http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/15/37/> (data obrashheniya: 22.12.14 g.)
8. SHeler M. Filosofskoe mirovozzrenie / SHeler M. // Izbrannye proizvedeniya. М.: «Gnozis», 1994. 490 s.
9. YAspers K. Filosofskaya vera / YAspers K. // Smysl i naznachenie istorii: Per. s nem. М.: Politizdat, 1991. 527 s.
10. Engelen E.-M. Gefühle. / Engelen E.-M. Reclam: Stuttgart, 2007. 125 s.