

СЕРГЕЙ ЛЕГЕЗА

## Смерть, власть, герой: по ту сторону модерна

Странным образом, в последние годы ощущение триумфального разрастания «ситуации постмодерна», проявления нового мира, ощущение глобальных и неминуемых изменений (что совпало, заметим, и со своеобразным миллениаризмом встречи «нового века»), заменяются все более и более пессимистическими прогнозами и оценками<sup>1</sup>. Например, изменился сам пафос восприятия изменений в системе мировидения, поддерживавшийся, скажем, М. Маклюэном (постулат о возвращении «архаики» в формах презентации мира, что должно бы расширить горизонты этих последних и, как следствие, — привнести возможность кардинальной перестройки всех производных человеческого восприятия, вплоть до особенностей видения реалий окружающего мира [5]). Теперь он, пафос, заменяется сдержанным пессимизмом в определении роли индивида в процессе накопления и оперирования информацией в сопоставлении со структурирующими возможностями надличностных социальных образований и институтов.

Не менее последовательно данные тенденции проявляются в дискуссиях о соотносимости либерального и консервативного проектов в современной европейской традиции. Даже более того: рост позитивного отношения к возможностям и потенциам консервативного цивилизационного проекта дает возможность говорить и об определенных подвижках в представлениях о формах властной легитимности, как они структурируются общественным сознанием<sup>2</sup>.

Речь в данном случае идет о большем, нежели две взаимодополняющие тенденции внутри, собственно, либерального проекта, проявляющиеся, с одной стороны, в развитии индивидуализации и, с другой, — в усилении роли социальной управляемости (и предсказуемости социального поведения). В этом пос-

<sup>1</sup> Несомненно, на такое ощущение накладывают непосредственный отпечаток особенности политической ситуации в мире. Однако же, нельзя не отметить, что политические изменения находятся в последовательной и жесткой корреляции и с другими — социальными, культурными и пр. — феноменами. Например, самая метафора «конца истории», как кажется, изменилась от вполне позитивной (и, заметим, пафосной — «конец истории» как ситуация исполненности некоторых «метаусловий прогресса», как этот последний видится в рамках европейской культуры Нового времени; здесь достижение пределов, заложенных в предсказательной возможности модерна, приводит к необходимости глобальных изменений самого концепта истории) к последовательному насыщению негативными коннотациями («конец истории» тогда начинает репрезентироваться в окрасе эсхатологическом, как окончательная гибель, «terminus est» цивилизации).

леднем случае европейская культура последовательно открывая пространство (пространства?) индивида, тотчас же предпринимает шаги по введению жесткой общественной регламентации таких пространств. «Время», «телесность», «свободное время», «интимная жизнь» — вот далеко не полный список «индивидуального», подвергающегося последовательному и жесткому контролю.

Однако же, в рамках данной тенденции доминирующие культурные и социальные ценности остаются несомненно ориентированными на развертывание именно «либерального проекта». Когда же мы фиксируем изменения в современной социокультурной ситуации, мы можем отметить последовательную переориентацию общества на мировоззренческие детерминанты, которые проявляются как принципиально консервативные<sup>3</sup>.

Впрочем, это, конечно, не буквальное возвращение к консервативному мировоззрению, но некоторое усилие со стороны общественного сознания, пытающегося разрешить задачу дальнейшего цивилизационного развития в условиях исчерпываемости «проекта модерна». Фактически, возможно говорить о том, что современная европейская культура оказалась в некоторой растерянности относительно путей дальнейшего развития. Довольно показательным здесь остается, по нашему мнению, и отсутствие в пространстве массовой культуры последней трети двадцатого века явственной и сколько бы то ни было воспринимаемой в обществе утопической модели будущего: традиция моделирования идеального социального устройства, сформированная едва ли не со времен Мора и Кампанеллы, прерывается к 1970-м годам. Эвтопия почти совершенно исчезает из пространства массовой культуры и из общественного сознания<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Заметим, что речь в данном случае идет не только (и не столько) о пространстве постсоветском, где подобные изменения (например, сконструированная (реконструированная?) в последние годы «имперская мировоззренческая модель») часто воспринимаются как своеобразная реакция на проигрыш «советской цивилизации» тому вызову, с которым она столкнулась на излете своего существования, но и о странах западноевропейских, о евроатлантической цивилизационной стратегии в целом (на уровне как практики межгосударственных отношений, так и — представлений, находящих отклик в общественном сознании).

<sup>3</sup> Определенными ориентирами здесь может служить система маркеров, предложенная еще К. Манхеймом [6] и развертываемая, например, Л. Г. Иониным [3], где «консервативное» мировосприятие фиксируется через такие особенности, как непосредственность взаимоотношений человека с пространством проживания и вещным миром, прозрачность взаимоотношений «слов и вещей», непосредственность отношений собственности, не опосредованных никакими универсальными заменителями, в отличие от мировосприятия «либерального», последовательно вводящего опосредующие абстрактные принципы в любые формы взаимоотношений между субъектами.

<sup>4</sup> Показательным здесь становится, к примеру, рост критичности взгляда на модель общества будущего в произведениях таких представителей жанровой литературы, как А. и Б. Стругацкие. Оставаясь несомненными «культурными экспертами» для советских интеллектуалов, братья Стругацкие, предложив в начале 60-х гг. образ утопического (эвтопического) будущего («Полдень, XXII век»), к рубежу 80-х все дальше отходят от безоговорочной эвтопии, фиксируя линии напряженности во вчера еще безоблачном «мире Полдня» (наиболее явственно эта тенденция проявляется в таких повестях, как «Жук в муравейнике» и «Волны гасят ветер», фиксирующих кризис «утопии от Стругацких»). Более того: попытки построения позитивных утопий в последние годы (а здесь можно было бы назвать — из наиболее интересных произведений — «Пандем» М. и С. Дяченко и цикл «Евразийская симфония» Х. ван Зайчика всякий раз оборачиваются невозможностью для авторов создать однозначно эвтопичное пространство: привкус невозможности построения «счастья для всех» здесь весьма отчетлив.

Добавим: и эвтопия, и дистопия подразумевают, кроме прочего, наличие некоторой единой системы ценностей, разделяемой обществом в целом, наличие единого представления об условностях и векторе социального и культурного развития. Распад же единой ценностной системы (или, скажем мягче, — подвижки с таковой происходящие) приводит и к уходу единой системы культурных ориентиров (в том числе и в культуре массовой). Условно говоря, Апокалипсис отныне становится личным делом каждого.

И здесь нельзя не отметить, что адаптированные массовым сознанием в последней трети XX века символы из тех, что активно проговариваются в пространстве массовой культуры, могут быть рассмотрены как последовательный отказ от идеалов «героической эпохи 60-х»<sup>5</sup>.

Примечательным, на наш взгляд, кажется и следующий момент: позиционирование властной символики в массовой культуре XX века, как и попытки истолкования смысла власти (предпринимаемые не только и не столько в рамках научного дискурса, сколько «интеллектуалами» в рамках обобщенных представлений), достаточно последовательно актуализируют концепт традиционности и модели традиционной культуры в качестве универсального объясняющего принципа.

В этом отношении едва ли не наиболее ярким образцом остается анализ власти, предпринятый Э. Канетти. Не будучи профессиональным историком либо культурологом, Канетти, на страницах своего произведения «Масса и власть», создает целостную концепцию реализации власти и особенностей ее восприятия в человеческой культуре.

Сразу имеет смысл оговорить важный момент: положения, предлагаемые Канетти вниманию читателя, воспринимаются справедливыми, но — именно с точки зрения современного человека. Канетти, в сущности, последовательно описывает традиционную культуру (по крайней мере, именно в ней, по Канетти, коренятся особенности власти, как она представлена и в «актуальной культуре»), однако с точки зрения современного состояния исторического и антропологического знания, целый ряд базовых положений «Массы и власти» может быть «фальсифицирован» (в смысле попперианской традиции). Но это отнюдь не мешает концепции Канетти оставаться вполне воспринимаемой общественным сознанием — постольку, поскольку эта концепция суть попытка зафиксировать феномен власти и властных отношений в том виде, в котором они конструируются «здесь и сейчас».

Базовый момент «антропологии власти» Канетти — наличие (исконное, едва ли не биологически определяемое) в человеческом сообществе распределения социальных ролей на «одиночку» и «массу». Признаки «массы» (а удобным образом ее, по Канетти, становится, например, вполне биологическая сущность — мужское семя) в этом случае следующие: 1) она велика по числу; 2) она состоит

<sup>5</sup> Отметим, что для евроатлантической культуры (претерпевающей не столько политические, сколько как раз культурные кризисы) даже такое знаковое для жанровой литературы направление, как «киберпанк», остававшееся, несмотря на весь внешний антигуманистический пафос, «ребенком» либерального общества (по крайней мере в смысле актуализируемых в пространстве художественного произведения ценностных установок [8]), по мере своего упрочения подчеркивает определенный «конец либеральной невинности» в сфере векторов цивилизационного и культурного развития, как они видятся авторам, работающим в данном жанре.

из одинаковых (функционально) индивидов; 3) данные индивиды обладают сопоставимой социальной позицией («теснее, чем они есть, расположиться невозможно» [4, 263]); 4) наконец, они, индивиды, обладают общностью цели.

На другом полюсе общественного пространства находится «один», «единственный», соединенный с «массой» прежде всего через отношения власти. Стремление к власти, по Канетти, — вообще универсальный принцип человеческого существования и, прежде всего, — поскольку обеспечивает своему обладателю выживание (непосредственное, физическое либо сверхсубъектное, метафизическое<sup>6</sup>).

Канетти последовательно вычерчивает картину «выживания» как внутренней потребности индивида (поскольку она, эта потребность — физиологична, человек не может не быть ориентированным на нее; она — своеобразное «*cogito*», оказывающееся причиной «*sum*» человеческого существа, только и обеспечивающая возможность трансляции индивидуального опыта). «Выживание» — автоматически означает обладание некоторым властным ресурсом, формы же его, такого выживания, достаточно обширны (это и непосредственное героическое усилие первого лица государства, и физическое «*переживание*» предыдущих поколений, и фигура старейшины либо патриарха как обладающих этим властным ресурсом лишь постольку, поскольку они все еще живы, и т. д.). Нам же, в данном случае, наиболее интересны формы выживания, непосредственно связанные с осуществлением властных полномочий.

В качестве базового образа лица, наиболее полно реализующего властные полномочия, Канетти транслирует некий конгломерат из трех фигур: героя (как максимально владеющего военным делом, идеального воина), победителя (как остающегося в живых) и властителя (причем, соединяя в его образе как светскую, так и священническую власти).

Претендент на положение «единственного» заведомо оказывается в ситуации «войны всех против всех» (поскольку именно такое положение остается последовательным законом человеческого существования). Убийство вообще рассматривается Канетти едва ли не как родовая (а то и видовая) черта людей («Конечно, человек ест, но не то же, что корова, и его не пасут на лужайке. Он добывает себе пищу подлым, жестоким и кровавым путем, никогда не бывая при этом пассивным. Он не избегает врага, чтобы быть от него подальше, а наоборот, бросается в бой, лишь только тень врага мелькнет на горизонте. Оружие нападения у него всегда сильнее, чем оружие обороны. ... Человек хочет убивать, чтобы пережить других» [4, 273]). В этом случае, моментом власти становится именно момент выживания, и именно на его достижение направлена любая деятельность субъекта. Скажем, тем пространством, в рамках которого субъект «видит себя одним, чувствует себя одним, и если говорить о власти, то она проистекает только и единственно из его единственности», становится по-

<sup>6</sup> Показательным моментом, по нашему мнению, остается тот факт, что Канетти фиксирует в качестве протообраза любого вождя, властителя — мужской сперматозоид в ситуации зачатия («Оно (семя. — С. Л.), так сказать, вождь, и ему удастся то, о чем *явно или тайно мечтают все вожди*: ему удастся пережить ведомых [4, 263]» (курсив мой. — С. Л.). Здесь, кстати, весьма показательна оговорка «явно или тайно»: невозможно не вспомнить ироническое замечание У. Эко: «тамплиеры всегда при этом», относящееся, впрочем, к самым особенностям позиционирования власти в массовом сознании европейской цивилизации.

ле битвы. Именно там, среди трупов поверженных противников (отметим, кстати, значимость для символического ряда, используемого Канетти образности «стояния выпрямившись», «горделивости»), чувство власти ощущается принципиально незамутненно и остро. Там, на поле боя, проявляется и концепт «избранничества», которое, по Канетти, именно так, через выживание в физическом столкновении и манифестирует себя. Выживший противопоставляется погибшим (павшим) как счастливец и избранный. Герой-властитель – вообще тот, кому выживание удастся максимально часто. Насилие – едва ли не единственный открытый для человека путь выживания (не в последнюю очередь заданный принципиальной его, человека, агрессивностью при минимальной телесной защищенности: «тело человека, – пишет Канетти, – голо и открыто, уязвимо в своей мягкости» [4, 273]), что способствует агрессивному поведению как превентивной мере, направленной на то, чтобы остаться в живых).

Рассматривая примеры из истории человеческих сообществ, Канетти фиксирует возможность двух генеральных путей выживания. Первый из них – связан с последовательным отдалением опасности, с этакой фортификацией окрестности, необходимостью максимально окружить себя пространством, дающим гарантию неприкосновенности. Однако, этот путь – деструктивен, потому как не соответствует человеческой природе и несет на себе черты явственной параноидальности. Второй путь реализуется в рамках некоторой «героической парадигмы» и состоит в активности субъекта власти по отношению к возникающей опасности, в поиске ее, в движении ей навстречу. Властитель-герой идет на обострение опасности через сознательное личностное усилие и этот путь снимает все вопросы о легитимности получаемой власти («это – путь героя» [4, 247])<sup>7</sup>.

Скажем больше: в определенной степени владыка-герой обречен на подобное «благородное безумие» не сам по себе, но – в ответ на ожидания «массы» (в сущности, «одиночка» и «масса» составляют неразрывную пару: ни один из ее членов невозможен без другого; власть не просто берется героем, она – принимается им, происходит своего рода делегирование властных полномочий со стороны «массы»; в этом случае, эта последняя вправе ожидать от властителя поступков, подтверждающих его, властителя, право на власть, то есть – поступков героического толка).

Однако почти физиологический характер чувства выживания приводит к выработке правителем-героем некоторой стандартной стратегии, которой он вынужден раз за разом придерживаться: цитируя Канетти, «возбужденный этим необычным событием (выживанием. – С. Л.), он бросается в следующую битву. . . Теперь (чувствуя себя неуязвимым. – С. Л.) он осмелива-

<sup>7</sup> Отметим, что подобное видение путей реализации властных полномочий последовательно представлено в массовой культуре: например, кинематографическая продукция, воспроизводящая сюжетную линию жанра криминального боевика, детектива – последовательно распределяет роли «плохих» и «хороших» именно по оси «скрытости»/«явственности»; главный антагонист героя, как правило, лицо, наделенное в пространстве кинематографического сюжета максимальной властью, но максимально дистанцирующееся от главного позитивного героя. Именно параноидальность этого – первого, по Канетти, – пути реализации власти приводит антагонистов главного героя к бесславному концу: активно действующий персонаж всегда позиционируется как занимающий более выгодную позицию (см., к примеру, классический образец жанра – фильм Р. Родригеса «Десперато»).

ется на все, ему нечего бояться [4, 247]». Власть начинает восприниматься как «наркотическая тяга, с которой невозможно справиться [4, 247]».

В последнем случае речь, фактически, идет о становлении авторитарной системы власти: вкусив от плода выживания и оказавшись обреченным на дубликацию именно такого подхода к реальности, властитель втягивает в реализацию данной стратегии и «массу». Канетти говорит о том, что для повторения чувства «выживания», в сущности, нет необходимости в постоянной победе над врагами: «стоять выпрямившись» возможно и над мертвыми собственного войска. «Первый и решительный признак властителя — это право распоряжаться жизнью и смертью», — пишет Канетти, но, в сущности, степень такого «распоряжения» оказывается исключительно правом причинять смерть («он причиняет смерть, когда ему угодно»; «настоящие подданные только те, кто позволяет себя убивать»; «никому не придет в голову противиться — сопротивление бесполезно» [4, 251]).

Впрочем, поскольку выживаемость остается базовой доминантой человеческого характера, то правитель всегда остается в неуверенности касаясь степени подчиненности подданных, готовности их принять смерть из рук правителя (без чего ситуация реализации властности не может осуществиться). Идеальными подданными в этом случае, по Канетти, должны были бы стать подданные мертвые. Сам же властитель-герой оказывается перед лицом все более и более отчетливой проблемы: во властном пространстве он никоим образом не может руководствоваться либеральными ценностями. Быть ориентированным на таковые — значит отказаться от положения властителя (как острого ощущения чувства выживания). Более того: лицо, облаченное властью, обречено (в силу доминантности пути активного поиска противников) на конструирование «образа врага» ради сохранения этой власти. Канетти фиксирует данную ситуацию весьма четко: «Свои страхи он превращает, хотя и задним числом, во врагов, с которыми пришлось сразиться» [4, 252].

И, более того, — любой выживающий воспринимается правителем как угроза его, правителя, легитимности (в пространстве примеров, на которые опирается Канетти — это прежде всего выживающие на поле боя, как правило — вестники о неудачном исходе сражения<sup>8</sup>): «враждебность властителей по отношению к выжившим, — отмечает Канетти, — имеет универсальный характер». Добавим — как и враждебность любого другого выжившего по отношению к себе подобному. Тем более, что такая враждебность — даже не проблема легитимности: они, выживающие, обречены на подобные взаимоотношения уже по своей природе.

Принимая момент индивидуального выживания, ощущаемый с такой явственностью (на поле битвы, например), за базовый, Канетти с готовностью расширяет сферу его применимости на типологически сопоставимые явления. Скажем, напряженность между поколениями — типичный пример

<sup>8</sup> Отметим, кстати, что этот момент, как и ряд других, и дает, собственно, то самое ощущение «фильсифицируемости» текста Канетти: в сущности, причинность казни «зловестников», выживающих при поражении, — несколько иная; фактически, они воспринимаются традиционным обществом в качестве мертвых, а не в качестве выживших, и именно как таковые представляют угрозу для мира живых; убийство их, в таком — наиболее архаическом — восприятии остается лишь некоторой мерой справедливости, восстанавливающей естественный ход вещей.

реализации проблемы выживаемости, поскольку поколение детей и отцов оказываются в ситуации принципиальной конфронтации («тот, кто не имеет власти, уверен, что переживет другого. Он страшно жаждет смерти старшего, который меньше всего на свете хочет умереть, — иначе какой бы он был властитель?»<sup>9</sup>). Выживание в условиях эпидемии, единичная естественная смерть, конфликт между поколениями, старейшины как субститут «героев» (поскольку они остаются в живых: «стремление к долгожительству ... на практике означает, что люди стремятся пережить своих сверстников» [4, 270]), фигура патриарха, выживание в хронологическом разрыве — суть инварианты одной — единой! — базовой потребности к выживанию.

Фактически, не пытаясь говорить о справедливости либо несправедливости концепции Канетти, необходимо подчеркнуть предельную адекватность концепта, предлагаемого Канетти тем образам власти, характера осуществления властных полномочий, который складывается в общественном сознании ко второй половине XX века. В сущности, Канетти предлагает видение власти, как оно усвоено европейской общественной мыслью: «Масса и власть» фиксирует те фантазмы общества, на которые это последнее ориентировано историей политических движений последнего столетия. То есть, «Масса и власть», на наш взгляд, чрезвычайно удобна для анализа именно попыток увидеть те изменения в видении власти и властных полномочий при чувстве исчерпываемости «либерального проекта». Вообще, размышления о причинности власти у Канетти находятся в контексте разрушения наследия просвещенческой традиции, когда пафос концепта «человека разумного» снимается акцентированием доминирования в человеческом существе не столько рационального начала, сколько чувств, желаний, иррациональности.

В «Массе и власти» ощущается и несомненное присутствие пережитого и прочувствованного опыта истории первой половины XX века: с двумя мировыми войнами, тоталитарными режимами, идеологическим прессингом и фобиями общественного сознания. Одновременно, попытки привлечения Канетти исторического материала могут быть размещены в рамках этакое неоромантического восприятия истории как «зеркала современности»: в сущности, предыдущие поколения и культурные типы позиционируются в этом случае как «такие же как мы», с единственной разницей — проявление чувств у людей прошлого принципиально более свободное, непосредственное, страстное в первичном смысле слова. Только в таком случае интерес к истории может чему-то научить (если воспринимать процесс научения в его непосредственности, как трансляцию определенного поля опыта). И только в этом случае уместной оказывается апелляция к опыту и здравому смыслу читателя, поскольку здравый смысл современника и человека прошлого — сопоставимые величины.

Наконец, основной мотив в исследовании Канетти — мотив неуязвимости как некоторого идеального состояния для самореализации субъекта — остается, на наш взгляд, последовательно актуализируемым именно в рамках

<sup>9</sup> Отметим, что момент власти в этом случае переживается, по Канетти, во всей своей непосредственности; это власть над телесностью другого: «Все это время (до похорон. — С. Л.) отец лежит перед ним (сыном. — С. Л.) мертвым. Человек, командовавший им как никто другой, теперь нем. Бессильно терпит он все, что продельвается над его телом»). Власть и вообще-то, напомним, согласно Канетти, — субстанция, переживаемая принципиально телесно.

ситуации «кризиса модерна». Здесь, на наш взгляд, манифестирует себя проблема, которую можно было бы определить как «усталость от рациональности», «стресс от рациональности»: речь идет о ситуации сомнения в собственной легитимности, характерной для современного массовизированного общества. В поиске мотиваций и путей достижения самотождественности, человек современного общества последовательно сталкивается с теми формами легитимности, которые были характерны для общества традиционного, и — пытается встроить их в изменившийся социокультурный контекст. Дезавуированность привычных для человека двадцатого века средств легитимации власти и субъекта как раз и приводит к необходимости выстраивания дискурса, «приручающего» традиционность. И именно в этих рамках исследование Канетти может быть атрибутировано наиболее последовательно и безболезненно. Фактически, оно — не столько анализ сущности любой власти, сколько диагностика современного для Канетти положения дел. Показательным остается и то, что образы власти, предлагаемые Канетти, оставаясь узнаваемыми общественным сознанием, оказываются не востребуемыми политологической и социологической наукой: за Канетти признается право на существование, он воспринимается как органичная (пусть даже и отличающаяся своеобразием) величина в пространстве анализа сущности и форм проявления власти, но ни он, ни предложенная им концепция долгое время не становится предметом для анализа.

Канетти, по нашему мнению, возможно (и необходимо) воспринимать как последовательную попытку истолкования (и обоснования?) современной социокультурной ситуации, которая требует — в своей сложности и неоднозначности — определенной апологии, позитивного объяснения того кризиса легитимности, в условиях которого европейская цивилизация оказывается на середину XX века. Универсальным способом здесь, в сущности, остается утверждение природности подобного состояния. К тому же проговаривание целого ряда характерных для нашего века фобий общественного сознания носит в немалой степени терапевтический эффект.

В этом смысле точкой своеобразного пересечения базовых моментов концепции Канетти как отображения актуальной «здесь и сейчас» социокультурной ситуации и особенностей конструирования образа власти в современном европоцентричном мире, на наш взгляд, становится массовая культура. В сущности, можно утверждать, что рецепция власти происходит здесь сопоставимым образом.

Для постсоветского же пространства весьма примечательным становится актуализированный у Канетти момент связи власти, смерти и бессмертия. В культурологической литературе уже присутствует чрезвычайно показательный анализ образа вождя, характерный для послереволюционного советского общества [7]. В первую очередь, речь здесь идет о фигуре В. И. Ленина — «демиурга», закладывающего основы нового порядка, умершего, но самим фактом своего посмертного существования участвующего в трансляции новой социокультурной модели общества советского типа. Уже в советское время максима «Ленин и теперь живет всех живых» становится пространством открытого перетолкования, пространством поиска ответов на вопросы о сущности власти и форм ее легитимации.



В случае с культурным пространством Советского Союза показательным есть уже сама титулатура «вождь» относительно первого властного лица (впрочем, как и превращение Ленина в своего рода «сверхвождя», этакий символ второго порядка). Речь в этом случае идет о соединении в термине «вождь» нескольких семантических смыслов: это, собственно, власть политическая, это власть военная («гех») и власть духовная, мистическая. Более того, титулатура «вождь» в условиях советского общества быстро обрастает мотивами пост- и внемортального существования своего носителя (благодаря которым разрыв между «вождем» и «обычным» человеком становится непреодолимым)<sup>10</sup>.

Подчеркнем при этом, что образ «вождя» — не столько образ «selfman'a» (хотя, по меткому замечанию А. Панченко, «топорик Джорджа Вашингтона» и «разбитый графин Володи Ульянова» — предметы одного семантического поля» [7, 441]; настолько же значим здесь и сюжет личного выбора судьбы молодым Ульяновым), сколько образ субъекта, обладающего высшей легитимностью мистического толка<sup>11</sup>. Власть «вождю» обеспечивает принцип непосредственной преемственности, фактически, инвестирующая, трансляция некоего идеального субстрата свободы и власти, пребывающего до времени в идеальном вневременном состоянии.

В этом случае и смерть «вождя революции» несколько не снизила его статус для общества в целом. Напротив: забальзамированное тело, выполняющее роль своеобразных мощей, открытое к доступу, обладающее персональным «домом мертвых», который воспринимается как несомненная святыня — превращало Ленина в предельно значимого персонажа, единственного человека, «единственности» которого не мешает (а в сущности — даже помогает<sup>12</sup>) его телесная смерть.

Вместе с тем, кризис Советского Союза как системы политических и социальных связей и отношений приводит массовую культуру к необходимости переосмыслить и место центрального персонажа советской мифологемы власти. И здесь мы можем зафиксировать несколько показательных моментов.

Во-первых, «непредсказуемость прошлого», переосмысление исторического развития Советского Союза приводит к складыванию образа большеви-

<sup>10</sup> Здесь отнюдь не случайны как мотивы относительного бессмертия вождя-Сталина (даже через табуированность любой футурологии, связанной с Советским Союзом «без Сталина»), так и мотивы постсмертного существования Ленина как «креатора» советского пространства.

<sup>11</sup> Заметим, что таковой мистицизм — пусть даже и в несколько «прирученном» виде, присутствует и во вполне официальном инварианте идеологии а-ля «translatio imperia» («декабристы разбудили Герцена...»), предусматривающего внеисторическую передачу своеобразного «духа свободы», который находит-таки своего пророка, заключающего новейший Завет, двуединого человека-партию (как не вспомнить здесь классическое: «Партия и Ленин — близнецы братья // Кто более матери-истории ценен? // Мы говорим — Ленин, // Подразумеваем — Партия, // Мы говорим — Партия, // Подразумеваем — Ленин?»).

<sup>12</sup> Вновь обратясь к Канетти, отметим, что, зафиксировав, что лучшие подданные — мертвые подданные, он так и не делает последнего логического шага, и не презентует идеального правителя как мертвого; реальность социокультурного пространства Советского Союза позволяет сделать этот итоговый, завершающий шаг: Ленин, собственно, и становится таким идеальным правителем, налагающим ценностно-нормативные и социальные ограничения из-за порога своей смерти, становящийся определенным архетипом в смысле формирования более-менее жестко заданного поведения, даже отношения к жизни (вне зависимости — остается ли он реальным идеалом, либо же отдельные субкультуры склонны конструировать свое мироотношение в пику этому образцу).

ков, параллельного общепринятому до того: мир Советского Союза становится, если угодно, «антимиром», объектом критики, несколько, впрочем, не утрачивая при том своей мифологичности (если угодно, происходит своеобразный «манихействующий» переворот в базовых мифологемах: проявляющееся в результате Октябрьской революции социальное и культурное пространство опознается как пространство совершенно безнравственного, едва ли не дьяболического (буквально!) эксперимента; открывшаяся же пластичность, непостоянство истории позволяет массовой культуре настаивать на своеобразной конспирологии, объясняющей историю Советского Союза через введение причинности эзотерического толка<sup>13</sup>).

Во-вторых, в середине 90-х, в момент определенного переконструирования устоявшегося образа сильного государства, что отчетливо наблюдалось и в массовой культуре того периода, оказывается востребованной и мистика посмертного существования Ленина-вождя. Наиболее известными примерами здесь могут служить рассказ А. Лазарчука «Мумия» и одноименная повесть А. Столярова. Стоит отметить и то, что посмертное существование Ленина-вождя фиксируется на предельно схожих с концепцией Канетти позициях: «мумия» как идеальный управитель, обладает полнотой власти, распоряжается жизнью и смертью подданных и существует лишь постольку, поскольку имеет возможность потреблять жизненную энергию живых (и снова — буквально).

В-третьих, Ленин во многом продолжает — к середине 90-х — опознаваться как главное ответственное лицо за произошедшие в XX веке общественные потрясения. Он, с точки зрения жанровой литературы, — тот камень, на котором зиждется все здание советской цивилизации, он — исток и начало. Вовсе не зря в одном из ранних — конца 80-х — рассказе В. Пелевина «Хрустальные сферы», Ленин выводится одновременно как демоническая, но и конечно необходимая для реализации Октябрьской революции фигура: бдительность патрульных юнкеров рискует свести на нет самую возможность социальных потрясений конца 1917 года — поскольку вождь не оказывается способным лично повлиять на развитие ситуации<sup>14</sup>.

Наконец, в-четвертых, в точке, когда распад Советского Союза начинает восприниматься уже не столько как современность, но позиционируется как завершённый процесс, Ленин, оставаясь культурным героем, приобретает целый ряд комических черт, превращаясь в своеобразного трикстера (например, именно таким видится периферийный, но четкий образ его в романе представителей движения «митьков» Белоброва и Попова «Красный Бубен»; обратим внимание и на попытку исследователей-гуманитариев

<sup>13</sup> Последовательными примерами здесь могли бы стать роман А. Лазарчука и М. Успенского «Посмотри в глаза чудовищ» — предельно ироничная реплика относительно подобного концепта — и невыносимо серьезный в своих построениях А. Валентинов с циклом «Око силы»; оба произведения эксплуатируют концепцию «красных магов», стоящих за кристаллизацией мира советской цивилизации.

<sup>14</sup> Примечательной репликой к данному сюжету стал роман В. Щепетнева (кстати, тоже добившийся премии) «Седьмая часть тьмы» — своеобразный безжалостный анализ альтернативного пути развития России, превращающейся радением оставшегося в живых Столыпина в страну конституционной монархии; среди прочих персонажей мы встречаем и Владимира Ульянова, но он — лишен не только судьбы вождя, но и самого имени: в романе он действует под другим своим псевдонимом, как Карпов.

зафиксировать черты трикстера, проявляющиеся у Ленина на уровне укоренившегося в массовом сознании образа [1]).

В сущности, фиксируя отношение к фигуре вождя, мы можем настаивать на некоторой непоколебимой мифологичности этого образа, как он позиционируется в массовом сознании и, соответственно, в массовой культуре и, одновременно, на показательном совпадении этого образа с предложенным Канетти образом властителя как выживающего.

В целом же, для советского культурного пространства вообще возможно (и необходимо) отмечать и особенности мировидения, формирующегося через традиционную символику. Российская исследовательница Ольга Эдельман, говоря о «новой мифологии» революционной Советской России, обращает внимание на типологическую сопоставимость этой мифологии с сюжетами, характерными для традиционной культуры (демиургическое усилие преобразования Хаоса в Космос; борьба героев с хтоническими чудовищами («гидра контрреволюции»); образность солярного героя-кузнеца и пр. [9]). Фактически, такая ориентация идеологии на реактуализацию традиционного символического языка и образности при исчерпанности (пусть и насильственной) предыдущих культурно-социальных программ, довольна близка к ситуации, наблюдаемой нами в современности (в последнем случае, впрочем, что немаловажно, доминирующей становится как раз мифологема «конца», завершенности, а не «начала», что присутствовало в период становления Советского Союза).

Вместе с тем, развертывание советского культурного пространства (в том числе через последовательное осознание структурных ограничений «советской цивилизации») приводит к определенной перверсии базовых сюжетов и символики власти и властных полномочий. Власть (наличествующая, актуальная власть), маркируемая как справедливая (солярная, героическая), не дает, вместе с тем, возможности для существования демиурга-одиночки в актуальном пространстве «здесь и сейчас». Советская массовая культура знает, в лучшем случае, не столько «демиурга», сколько «героя», который не столько создает, творит, сколько сражается, противостоит на маргиналиях нормативного социального пространства десоциализированным и антисоциальным элементам. Этот герой вообще возможен лишь на грани социального, лишь в точке кризиса, но — не может быть интегрирован в структуры управления<sup>15</sup>.

Одновременно властные структуры, в том виде, в котором они оказываются доступны рецепции советского интеллектуала, опознаются как опасные для самого существования такого героя-одиночки и, больше, — для самого креативного потенциала «гражданина» (отметим, что актуальная триада 60-х «жизнь дает человеку три радости: друга, семью и работу», жанровой литературой 80-х опознается как утопия, недостижимая в условиях «здесь и сейчас»<sup>16</sup>). Отметим также и то, что «герой-одиночка» (как самодостаточный

<sup>15</sup> Такой персонаж и вообще-то принимает на себя целый ряд черт, свойственных фигуре «героя» в архаических культурах (как минимум, со следующими маркерами: асоциальность; нахождение на границах освоенного, окультуренного пространства; доминирование связей горизонтального «братства» относительно вертикального «гражданства»). Для массовой культуры наиболее показателен здесь образ «советского разведчика», каким он оказывается интегрированным в массовое сознание. Показательно, кстати, что именно такой разведчик («Штирлиц») оказывается — наряду с простецами Петькой и Чапаевым — востребованным и пространством советского анекдота.

субъект, прошедший социализацию и осознающий себя членом определенного социума), остается, все же, главной фигурой для массового сознания в рамках советской культуры (как культуры, подчеркнем это, «модерновой», обреченной на актуализирование проблем индивида).

В сущности, рубеж 80–90-х годов фиксирует на уровне структур массового сознания разрыв между властью и индивидом. Кроме того, перед массовой культурой встает необходимость осмыслить культурное пространство Советского Союза как исчерпываемое пространство, как трансформирующийся проект.

И здесь можно отметить следующую тенденцию: массовая культура сталкивается с необходимостью осмысления возможных (вероятностных?) альтернатив исторического развития социального пространства советского общества. Как правило, массовая культура того периода склонна осмысливать вероятностное историческое пространство, моделируя варианты существования сильного государства (в соответствии со сформулированным С. Говорухиным слоганом — он же название одноименного фильма: «Россия, которую мы потеряли»). Здесь, на рубеже 80–90-х, возможно заметить осторожное продвижение массовой культуры от тотального неприятия имеющейся системы социополитических отношений (характерным примером здесь стали не только «историко-разоблачительные» романы, скажем, А. Рыбакова, но и премированный жанровой премией роман А. Столярова «Монахи под луной»<sup>17</sup>), ко вполне доброжелательному восприятию идеи сильного государства, начинающей реализовываться в массовой культуре именно в ту пору<sup>18</sup>.

Здесь кризис социального, воспринимаемый (и представляемый, что важнее) как «культурошок» в условиях общественной трансформации, привел к осмыслению в массовой культуре «нереализованных возможностей» российского и советского цивилизационных пространств. В жанровой литературе первой половины 90-х годов складывается довольно своеобразный образ социума, где сильная власть соединяется с возможностью оправдания и оправданности власти. Авторы осознают реалии советского культурного, социального и политического пространства; представление о том, от чего они отказались. В то же время, главное, чем занята массовая культура в этом смысле — это конструирование точек разрыва, поиск «почему» для пространства нереализованных воз-

<sup>16</sup> См., например, последовательный и жесткий анализ утопичности и несостоятельности данной системы ориентиров в условиях «актуальной цивилизации», предпринятый в романе Вяч. Рыбакова «Очаг на башне».

<sup>17</sup> Показательным, кстати, является то, что роман А. Столярова после своего выхода получил премию «Бронзовая улитка», присуждаемую персонально Б. Стругацким и фактически являющуюся легитимацией определенного мировоззрения со стороны одного из создателей «гуманизма шестидесятников» в жанровой литературе; вообще же — тенденции развития приемлемых с точки зрения Б. Стругацкого социальных конструктов оказываются вполне характерными — если говорить о том, какие литературные произведения удостоивались премии за десять лет ее существования.

<sup>18</sup> Показательны здесь — как тенденция такого рода — почти одновременное появление целого ряда произведений, получивших определенный резонанс в пространстве жанровой литературы: например, романы «Правилет “Цесаревич”» Вяч. Рыбакова, «Все способные держать оружие» А. Лазарчука, «Седьмая часть тьмы» В. Щепетнева. Все они фиксируют альтернативные варианты исторического развития, приводящие к существованию сильного государства в пространстве Советского Союза (при принципиальных отличиях предполагаемого альтернативного политического и социального развития подобных государств).

возможностей. Фактически, первая половина 90-х для постсоветской жанровой (фантастической – в первую очередь) литературы – суть пространство мучительного поиска такого «мира» и такой «реальности», где оказывалась бы востребована единичная человеческая судьба; такой системы счисления социальных координат, в которой исходным пунктом выступал бы человек<sup>19</sup>.

Но отметим все же и глубинное сомнение авторов в действенности такой конструкции: в подавляющем большинстве случаев сильное государство конструируется как пребывающее в кризисной ситуации, его стабильность всегда под вопросом (впрочем, именно это и позволяет авторам ставить этические проблемы, позитивное решение которых оправдывает само существование такого государства). Надо заметить, что большинство произведений этой направленности позитивны в точке своего «потребления»: они продуцируют мир, в котором хочется жить<sup>20</sup>.

Наконец, в последние годы ощущение *прожитости*, завершенности периода советского государства и поиск интегрирующей идеологии приводит к попыткам моделирования позитивной (без оговорок) социальной системы, которая развертывалась бы в рамках «имперской» идеологической парадигмы. Здесь, кстати, важную роль начинает играть литература в жанре фэнтези, ориентированная не столько на моделирование будущего на основании современных тенденций социокультурного развития, сколько на перенос высшей легитимности унитарной власти в идеализированное прошлое<sup>21</sup>.

Перенос некоторой актуальной (пусть даже и на уровне конструирования) социокультурной ситуации в прошлое очень часто носит в современной жанровой литературе вид незамысловатого мифа (в бартовском значении данного термина [2, 235–242]): ситуация «сильной империи», имеющей исторические корни, становится признаком «природности» социальной жизни – уже само существование ее в образах/образцах, ориентированных на европейское средневековье (идеализированное в меру «исторической невинности» авторов) делает легитимной саму постановку вопроса об «имперском мире» как позитивном (в социальном, политическом, культурном смысле) пространстве. Одновременно, обращает на себя внимание тот факт, что русскоязычные авторы второй половины 90-х годов отнюдь не всегда сохраняют главное для предыдущего поколения писателей рефлексивное пространство отношений с властью: проблематику этичности этой последней. Складывается впечатление, что большая часть авторов, описывающих сказочные, традиционные и архаические сообщества принципиально отказываются от рассмотре-

<sup>19</sup> Заметим, что сходные процессы сегодня возможно фиксировать в кинотекстах китайских режиссеров, ориентированных на европоцентричный кинорынок: мифологема «оправдания государства» – особенно такого, что оставляет возможность для индивидуального этического развертывания – последовательно фиксируется в таких фильмах, как «Император и убийца» (реж. Чен Кайге, 1999), «Герой» (реж. Чжан Имоу, 2002) и др.

<sup>20</sup> Заметим, что часто даже оставаясь антиутопиями (а эти миры-конструкты довольно жестки и авторитарны – как, например, в романе О. Дивова «Выбраковка»), они воспринимаются как пространства утопии.

<sup>21</sup> Обратим внимание, что и на уровне социально-политического философствования подобный путь – перенос актуальных социокультурных маркеров в неопределенное прошлое, в этакое «всегда» истории – довольно часто встречаем. Показательным случаем здесь могло бы стать, собственно, творчество Э. Канетти.

ния проблем этики как легитимного основания для «крепкой власти», как это было характерным для писателей первой половины 90-х — в большинстве случаев социальное устройство общества в новейшей жанровой литературе легитимизируется самим фактом его «древности».

Но здесь проявляется и почти идеологический момент: жанровые произведения, обращенные к прошлому, а не к возможностям конструирования будущего человечества, несмотря на внешний псевдо-архаический антураж, оказываются рефлексиями над проблемами власти, продуцируемыми нашим современником: герои таких произведений по ментальным и поведенческим характеристикам остаются европейцами эпохи пост-Просвещения: со всеми их фантазмами, европоцентризмом и убежденностью в неминуемости прогресса. В этом случае и моделируемая в произведениях последних лет «мифологическая» реальность предстает лишь как инвариант современности (порой — идеализированной и идеологизированной, как, например, в произведениях Ю. Никитина)<sup>22</sup>. И именно в этом случае структурирующая, «естествоиспытательная» функция жанровой литературы проявляется как нельзя лучше: авторы не просто развлекают читателя, но и стараются выстроить непротиворечивую схему социальных конструктов, альтернативных современному положению дел, либо таких, которые лишь развертывают имеющиеся в дне сегодняшнем интенции.

В этом случае, последовательное наблюдение за особенностями формирования (и формулирования) пространства литературного дискурса современной жанровой литературы могло бы помочь и в фиксации восприятия общественным сознанием целого ряда фантазмов и идеологических конструктов, характерных для современного — постсоветского — общества. И в частности — возвращаясь к изначальной теме нашей статьи — осмыслению путей, которые видит перед собой достигший определенного предела «проект модерна».

## Литература

- [1] Абрамян Л. Ленин как трикстер, <http://www.ruthenia.ru/folklore/abramyan1.htm>.
- [2] Барт Р. Мифологии. М., 2000.
- [3] Ионин Л. Г. Консервативная геополитика и либеральная глобалистика // Социологические исследования. 1998. № 10. С. 34-43.
- [4] Канетти Э. Масса и власть. М. 1997.
- [5] Мак-Люен М. Галактика Гутенберга. Становления людини друкованої книги. К., 2001.
- [6] Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.
- [7] Панченко А. А., Панченко А. М. Осьмое чудо света // Полярность в культуре (Альманах «Канун». Вып. 2). СПб., 1996. С. 166-202.
- [8] Суэнвик М. Постмодернизм в фантастике: руководство для пользователя // Суэнвик Вакуумные цветы. М., 1997. С. 431-472.
- [9] Эдельман О. Легенды и мифы Советского Союза // Логос. 1999. № 5. С. 52-65.

<sup>22</sup> Впрочем, обратим внимание на проект «Евразийской симфонии» «великого евразийского гуманиста» Хольма ван Зайчика (псевдоним И. Алимова и В. Рыбакова), который является, по сути, скрупулезно (хотя и не без иронии) разработанным пространством жесткой альтернативы евроатлантическому цивилизационному проекту (действие серии романов происходит в унитарном государстве Ордусь, представляющем собою инвариант китайской, по сути, государственности, обретшей евразийский характер и евразийскую же «прописку»).