

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА И МАССОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Е. В. Кармазина

В статье осуществляется анализ принципов структурирования предметного поля культуры в аспекте соотношения характеристик «массовости» и «элитарности». Автор исследует две альтернативные теоретические традиции интерпретации и оценки массовой культуры, которые опираются на радикально различные концепции общества модерна. Понятие «массовая философия» фиксирует парадоксальные процессы синтеза черт массовой и элитарной культуры в современных теоретических дискурсах.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: МАССОВАЯ КУЛЬТУРА, ЭЛИТАРНАЯ КУЛЬТУРА, МАССОВЫЙ ЧЕЛОВЕК, МАССОВАЯ ФИЛОСОФИЯ, НОРМАТИВНАЯ МОДЕЛЬ ЛИЧНОСТИ, ПОСТМОДЕРНИЗМ.

The paper analyses structure principles of the culture object field in the aspect of the «mass» and «elite» features correlation. The author investigates two alternative theoretical traditions of mass culture interpretation based on radically different conceptions of modern society. The notion of mass philosophy fixes paradoxical synthesis of mass and elite qualities in some contemporary theoretical discourses.

KEY WORDS: MASS CULTURE, ELITE CULTURE, MASS PHILOSOPHY, MASS HUMAN BEING, NORMATIVE MODEL OF PERSON, POSTMODERNISM.

Содержание понятия «массовая культура», одного из наиболее фундаментальных в современной культурологии, не может рассматриваться в настоящее время как концептуально оформленное и теоретически зафиксированное. Оно находится в процессе становления. При знакомстве с основным массивом культурологических и более общих социально-философских текстов, посвященных теоретическому осмыслению понятия масскульты, складывается впечатление его смысловой синкретичности, недостаточной отрефлексированности и непроясненности многих содержательных и структурных моментов. К числу таковых можно отнести соотношение содержательной и формальной сторон культурных процессов, а также их количественных и качественных характеристик. Соответственно, крайне неопределенно трактуется и объем понятия. В зависимости

от контекста предметное поле масскульты то расширяется почти до синонима всей информационно- и социально-рекреационной инфраструктуры индустриального и постиндустриального общества, то суживается до феноменов, условно относимых к массовому искусству (популярная литература, музыка, кино-, театральные и телевизионные постановки, всевозможные шоу и прочее). Особый интерес представляет вопрос о соотношении предикатов элитарности и массовости, поскольку исторически и «массы», и «массовая культура» оформлялись в логике смысловой оппозиции «элите», «элитарной» или «высокой» культуре. В современной культурологии эта смысловая оппозиция не утратила своего значения в качестве одного из теоретических оснований построения концепции масскульты, между тем в соотносительных характеристиках массовой и элитарной культу-

ры не хватает определенности и логической симметрии. Доминирующие в большинстве культурологических текстов трактовки элитарной (высокой) культуры опираются почти исключительно на формальные характеристики: профессионализм, специализация и личное авторство создателей, их ориентация на новаторство и эксперимент; определенный уровень образования потенциальных потребителей. Такой набор признаков явно недостаточен, поскольку вполне соответствует и характеристикам многих сегментов массовой культуры. При этом массовая культура характеризуется также и содержательно, заметим, почти исключительно негативно: примитивность, развлекательность, ориентация на потребительство, мифологизация и мифотворчество, дегуманизация, эстетизация разного рода патологии и т.д. Закономерен вопрос: если, например, мифологизация действительности фиксируется как характерная черта масскульты, означает ли это, что высокая культура антимифологична и рациональна по определению, что она опирается на образ «расколдованного» мира? Такого рода вопросы возникают по большинству содержательных характеристик массовой культуры и все они плавно трансформируются в риторические. Недостаточная определенность критериев различия элитной (высокой) и массовой культуры постоянно провоцирует некую несбалансированность, непропорциональность, в определенном смысле – нерядоположенность в интерпретациях и оценках. Примером может быть отношение к экономической составляющей современных культурных процессов. Применительно к массовой культуре дается развернутая характеристика ее экономических и даже организационно-технических оснований: коммерческий характер деятельности, рыночный тип отношений, поточно-конвейерный тип производства, специализация и профессионализация. При этом экономические основания элитарной культуры фактически

игнорируются, поскольку ссылки на связь с элитой (господствующими классами) могут что-то объяснить применительно к сословно-иерархической системе традиционного общества, но ничего не объясняют, если речь идет о современной системе разделения труда и обмена. Такая несбалансированность характеристик вносит мотив двусмысленности в сравнительные рассуждения о массовой и высокой культуре: первая имплицитно рассматривается как структурный элемент социально-экономической системы с соответствующими мотивациями эффективности и коммерческой выгоды; вторая «по умолчанию» переносится в горние высоты чистого творчества, не скопрометированные соображениями «презренной пользы». Подобные двусмысленности могут сниматься только в процессе дальнейшей теоретической проработки проблемы содержательных критериев разграничения качеств «массовости» и «элитарности» применительно к феноменам и структурным компонентам культуры. Понятно, насколько сложной является такая задача в отношении высокой культуры, однако необходимость работы в этом направлении определяется соотносительностью терминов, обозначающих структурные элементы предметного поля культуры.

Сходные проблемы возникают и в связи с интерпретацией комплекса культурных явлений, обозначаемых терминами «контркультура» и «враждебная культура». Роль и значение контркультурного комплекса в современном культурном пространстве постоянно увеличивается, потенциал внутренней «враждебности», конфликт «классики» и «антиклассики» нарастает. В отличие от элитарной (высокой) культуры контркультура характеризуется не по формальным признакам, а по своему идейному содержанию. Закономерен вопрос: какое место занимает контркультура в общей системе культуры, в соотношении с другими структурными элементами, различающимися через оппо-

зицию элитарности и массовости? Эти понятия оказываются трудно сопоставимыми, расположенными в разных системах смысловых координат.

На фоне всех этих вопросов без ответов и нерешенных проблем обратим внимание на парадоксальную ситуацию, обозначенную в заглавии статьи и составляющую непосредственно предмет нашего исследования. Речь идет о наличии в высших сегментах современной культуры устойчивых тенденций, сходных с процессами, происходящими в сфере массовой культуры, об оформлении культурного феномена, удивительным образом соединяющего черты массовости и элитарности, условно говоря, о «массовой философии». Здесь не имеется в виду популяризация философии – упрощенное изложение философских идей и концепций, адаптация их под образовательные, просветительские или какие-либо иные задачи. Популяризация философии существовала всегда, равно как и популяризация науки, ее необходимость не вызывает сомнений. Такого рода деятельность сама по себе не является простой или беспроблемной, напротив, ее следует признать весьма сложным и тонким делом, требующим высокого профессионализма, однако проблемы популяризации имеют преимущественно инструментальный, а не концептуальный характер. В контексте нашего исследования «массовость» применительно к философии – это и не клеймо второсортности, скорее попытка актуализировать вопрос о противоречиях современного состояния философии, о проблематичности ее статуса в современной культуре. Теоретический интерес представляет ситуация, в рамках которой идейное содержание сферы культуры, всегда считавшейся символом элитарности в смысле интеллектуальности и возвышенной духовности (форма бытия абсолютного духа наряду с искусством и религией, если кто помнит) воспроизводит

существенные черты своего идейного антипода – масскульта. Само словосочетание «массовая философия» выглядит то ли недоумением, то ли кощунством, однако его достоинство заключается в том, что таким образом фиксируется парадоксальность, а потому и острая проблематичность заявленного тождества: полярно противоположные по формальным характеристикам сегменты культуры сближаются содержательно. Задача осмысления социокультурного феномена «массовой философии» выдвигает в центр исследования проблему определения и обоснования критериев, маркирующих отличие «элитарности» от «массовости», «высокого» от «низкого» в предметном поле культуры.

Массовая культура: pro et contra

В исследовании массовой культуры целесообразно опереться на принцип, который, следуя Г.Риккерт и М.Веберу, можно обозначить как принцип «отнесения к ценности». В аксиологическом аспекте массовая культура выглядит весьма противоречиво, что позволяет некоторым специалистам говорить о наличии апологетического и критического направлений ее интерпретации. Прежде чем анализировать сами оценки – pro et contra – и соответствующую аргументацию авторов, обратим внимание на уже отмеченные ранее вариации предметного поля понятия масскульта. Позитивная («апологетическая») аксиологическая окрашенность характерна для широкого, условно говоря, «инфраструктурного» толкования массовой культуры, которое формируется с акцентом на объективные аспекты функционирования современной социальной системы – массовая культура выступает в качестве одного из ее важнейших компонентов. В этом варианте среди оценок преобладают утилитарные, раскрывающие аспекты пользы, социальной

функциональности, эффективности, обеспечения производственных и информационных возможностей и т.д. Негативная («критическая») позиция преобладает в тех случаях, когда речь идет о массовой культуре в ее узком, условно говоря, «гуманитарном» толковании. В этом направлении доминирует понимание массовой культуры с акцентом на ее субъективную смысловую составляющую, т.е. на некий ценностно-идейный комплекс, образующий основание, подтекст, фундамент ее наиболее влиятельных и растражированных образов и стилей. Такой ценностно-идейный комплекс может быть весьма сложным и противоречивым по составу, но в конечном итоге имеет своим ядром концепцию человека, обобщенный образ человека, представляемый в данной культуре в качестве нормативной модели. С этой точки зрения представляется оправданным сам термин – «гуманитарное» толкование массовой культуры. Гуманитарная, антропологическая ориентация задает саму логику построения «критического» дискурса – доминирование моральных и эстетических оценок. Именно в рамках данного направления доминируют оценки массовой культуры в терминах «дегуманизация», «отчуждение», «потребительство» и т.п., фиксирующие пафос морального осуждения. Массовая культура оценивается как античеловеческая по своему идейному содержанию, некая демоническая сущность, создающая условия личностной деградации.

Обозначенные подходы – «инфраструктурный» и «гуманитарный» – образуют, на первый взгляд, взаимодополняющую конструкцию, указывающую на две стороны реального существования массовой культуры – позитивную и негативную. Однако последующий анализ показывает необходимость существенно скорректировать такую позицию: от идей взаимодополнительности и синтеза придется отказаться.

«Инфраструктурное» толкование массовой культуры осуществляется в терминах производства и потребления. Типичные определения:

– Способ производства культурных ценностей в индустриальном и постиндустриальном обществе.

– Культура повседневной жизни, производимая поточно-конвейерным способом и опирающаяся в своем функционировании на средства массовой информации.

– Производство культурных ценностей, ориентированное на массовую аудиторию, на вкусы и запросы массовой публики.

Все такого рода определения являются не альтернативными, но взаимодополняющими. В своем разворачивании они включают множество подсистем: средства массовой информации, рекламный бизнес, спорт, туризм и отдых, книгопечатание и книгоиздание, кино, театр и шоу-бизнес, просветительская деятельность, политическая пропаганда и политические идеологии, обслуживание подростковых и молодежных субкультур, «индустрия детства» и прочее. Массовая культура выступает как гигантский рынок товаров и услуг, неотъемлемый и необходимый компонент современной социальной системы. Сама эта система с соответствующими отношениями, институтами, ценностями, стилями жизни и доминирующими типами личности оформляется и развивается в фундаментальном историческом процессе индустриализации и модернизации. Поэтому наиболее глубокие и эвристичные концептуальные основания теоретической интерпретации сущности массовой культуры в ее социокультурных и аксиологических характеристиках представлены в трудах теоретиков модернизации и индустриального/постиндустриального общества от Г.Зиммеля, Э.Дюркгейма и М.Вебера до Д.Белла, Э.Тоффлера, Ю.Хабермаса, П.Бергера, Т.Лукмана и др. В числе главных черт общественной системы

модерна, определяющих соответствующий тип культуры, авторы данного направления выделяют следующие.

– Капитализм с его частной собственностью, коммерческим духом и рациональностью организации хозяйства (формальная рациональность, по М.Веберу, означающая исчисляемость и доминанту принципа эффективности).

– Урбанизация, радикально меняющая образ жизни большинства населения и имеющая далеко идущие последствия в плане воздействия на ценностные и нормативные структуры общества.

– Формализация социальных отношений (Г.Зиммель называл это «абстракцией»), которая проявляется в возрастании роли и значения абстрактных систем – деньги, право, государство – и, соответственно, преобладании «длинных» социальных связей (опосредованных и безличных) по отношению к «коротким» (непосредственно личным).

– Индивидуализация – возрастание социальной и культурной ценности индивидуально-личностного начала. Объективными факторами индивидуализации стали ослабление органических общностей и усложнение социальной структуры, продуцирующее множественность социальных ролей и ситуаций выбора. Не менее важным фактором индивидуализации стала возрастающая инновационность общества, поскольку существует смысловая и исторически подтверждаемая зависимость между степенью мобильности и инновационности, с одной стороны, и актуализированной в культуре ценностью индивидуально-личностного начала – с другой.

– Массовизация – оформление так называемого «массового» варианта социальной структуры, что генетически связано с разрушением сословно-иерархических структур традиционного общества, с возрастанием социальной мобильности, под-

вижности и размытости границ между социальными группами. Общий смысл процесса массовизации – возрастание роли народных масс в жизни общества, демократизация в широком, неполитическом смысле этого термина. В культурном отношении процессы массовизации амбивалентны. С одной стороны, они укореняют в менталитете ценностную доминанту активной и свободной личности, социальное положение которой не предопределено фиксированными по рождению статусными общинно-родственными или сословными характеристиками, но достигается личными усилиями на основе личного самоопределения и выбора в контексте вариативных социальных отношений. Как следствие актуализируются ценности свободы (и в качестве свободы предпринимательства и в модусе свободомыслия), рациональности, трудовой профессиональной деятельности («протестантская этика»), равенства (гражданские права). С другой стороны, жесткость социальных императивов собственности, делового успеха, выгоды, эффективности, карьеры радикально меняют стиль жизни и межличностных отношений в направлении отчуждения (в данном контексте – просто нарастания социальной и межличностной дистанции). Обратим внимание, здесь фиксируются разнонаправленные, но неразрывно взаимосвязанные тенденции гуманизации (развития и возвышения личности) и дегуманизации (моральной деградации личности, межличностного и социального отчуждения).

– Массовая культура – исходя из всех предшествующих посылок – выступает как необходимая форма культурного развития в условиях индустриальной цивилизации. Это один из главных аспектов существования массового общества. Непосредственными предпосылками оформления массовой культуры являются всеобщая система образования (массовое образование), мас-

совый досуг, который стал доступен всему населению, и развитие средств массовой информации. В массовой культуре также проявляется амбивалентность позитивных и негативных начал. С одной стороны, возросший уровень жизни большинства населения, расширение возможностей и жизненных горизонтов, получение доступа к благам культуры. С другой стороны, проявления того, что можно условно обозначить античным термином «охлократия», производным от греческого «охлос» – чернь и маркирующим обратную сторону демократии: снижение интеллектуального и эстетического уровня популярного искусства по сравнению с искусством классическим, актуализация тоталитарных и вообще регрессивных архетипов массового сознания, конформизм и разного рода иждивенчество, элементы варварства и культурного нигилизма. Черты «охлоса» связываются обычно с образом «массового человека», который так же воспроизводится культурой модерна, как и развитая личность активистского и рефлексивного типа.

Теоретики модернизации и индустриального/постиндустриального общества в своих оценках массовой культуры и массового человека никогда не были склонны к их идеализации, поэтому термин «апологетика» применительно к данной социально-философской традиции едва ли оправдан. Более точным представляется понятие «легитимация», т.е. своего рода оправдание негативных сторон масскульта с точки зрения закономерностей и трудностей культурного развития. Преобладает мнение, что в норме массовая культура адекватна современному индустриальному и постиндустриальному обществу, а в своих негативных проявлениях она может рассматриваться как «плата за развитие». Охлократия есть обратная сторона и спутник демократии, ее, условно говоря, тень. Теневые, т.е. негативные стороны массовой психологии и массовой

культуры, невозможно уничтожить, их следует контролировать и ограничивать. Тень должна знать свое место. Рациональное и взвешенное отношение к феноменам «тени» определяет двойственность положения деятелей художественных и вообще информационных сегментов масскульта. С одной стороны, они неизбежно по роду своей деятельности воспроизводят «ответы» на вкусы, интересы и запросы массовой публики. Спрос рождает предложение. С другой стороны, они не могут руководствоваться исключительно коммерческой мотивацией, законами рынка и принципом сервильности: следует помнить о моральной ответственности и уважении к духовным ценностям культуры.

«Гуманитарное «направление», т.е. негативно-критическая тенденция интерпретации и оценки массовой культуры, столь же фундаментально, как и представленное «инфраструктурное». Оно опирается на влиятельную традицию социально-философской и теоретико-эстетической мысли, которая берет свое начало в работах Ф.Ницше и Ш.Бодлера и получает дальнейшее развитие в трудах О.Шпенглера, Т.Адорно, М.Хоркхаймера, Г.Маркузе, Д.Рисмена, а также авторов постмодернистского направления – Р.Барта, Ж.Батая, М.Фуко, Ж.Бодрийяра, Ж.Делеза, Ф.Гваттари и др. В этот ряд персоналий принято включать и Х.Ортегу-и-Гассета с его знаменитой книгой «Восстание масс», однако нам представляется, что по наиболее существенным аспектам своей теоретической позиции он скорее противостоит данной социально-философской традиции, нежели примыкает к ней. Идеиные истоки критической традиции весьма сложны, включают и наследие консерватизма, и комплекс идей романтизма, и теории культурной элиты. Однако в качестве наиболее значимого концептуального основания интерпретации и оценки феномена массовой

культуры здесь, как и в «инфраструктурном» варианте, выступает теория общества модерна и процессов модернизации, с сопутствующими идейными конструкциями массового общества, общества потребления, массового человека и прочее.

Что вполне логично в «гуманитарной» традиции, феномен общества модерна не рассматривается здесь в его объективных хозяйственно-экономических, технических и социально-экономических характеристиках и предпосылках. Вообще в данном направлении доминирует тематика осмысления явлений духовной культуры – искусства, идеологии, «языковых практик», научного знания, философских дискурсов и т.п. Из области сознания и знания происходит периодическое движение мысли в область социальных отношений, институтов власти и господства, к характеристикам образа жизни, но никак не наоборот. Соответственно, феномен общества модерна выступает здесь как преимущественно теоретическая по своему происхождению конструкция – реализация «проекта модерна», сформированного философией эпохи Просвещения. Именно идеология Просвещения становится главным объектом критики. Рационализм Нового времени и идейный комплекс Просвещения (возвышение разума, концепция личности как сильного самосознающего «Я», опора на научное знание, вера в общественный прогресс) отождествляются с «проектом модерна», который, в свою очередь, оценивается как порождение «обезумевшего разума», насильно навязанное обществу. «Проекту модерна» приписываются имманентные утопические, тоталитарные и репрессивные тенденции. Тема власти (господства) становится одним из главных направлений критики «проекта модерна» и результатов его реализации в современном массовом обществе. Социальная система общества модерна – это монстр объективации; в своей ролевой функцио-

нальности и формальной рациональности она закабальет личность, уничтожает ее свободу и индивидуальность. Естественные человеческие потребности и влечения она подчиняет принципам производительности и эффективности, превращая человека в стандартное «одномерное» существо (образ «одномерного человека» Г.Маркузе). Социальные институты и роли характеризуются в качестве источника социального рабства и индивидуально-личностной деградации – они утратили свой человеческий (гуманитарный) потенциал в силу их возрастающей формальности, абстрактности и безличности. Массовое общество обречено на атомизацию (т.е. разрыв наиболее естественных первичных родственных и общинных связей, в результате чего люди превращаются в изолированные «атомы») и существование в качестве «одинокой толпы» (Д.Рисмен). Современное общество трактуется как репрессивное в своей основе, при этом главным источником репрессивности объявляется научно-технический «инструментальный» разум, воплощенный в социальной системе и осуществляющий свое господство посредством многообразных манипулятивных механизмов, составляющих сущность массовой культуры. Именно массовая культура через стереотипность и стандартизацию представленных в ней нормативных образов и моделей поведения, через манипуляцию массовым сознанием формирует массового человека в массовом масштабе (смысловая неоднозначность термина «массовый» позволяет обыгрывать два его аспекта – количественный и качественный). Два главных механизма манипуляции, помимо смыслового и разного рядов популярного искусства, это реклама и мода. Реклама становится одним из главных объектов исследовательского интереса, в значительной степени вокруг концептуализации рекламной деятельности выстраиваются такие значимые идеи (обра-

зы) постмодернистского дискурса как «симуляция», «симулякр», «пустой знак», «гиперреальность». Концептуализируется также и понятие «общество потребления», которое в своем исходном значении, сложившемся в 40–50-е годы двадцатого века, обозначало лишь значительное возрастание жизненного уровня большинства населения развитых стран и необходимость формирования потребительских стратегий, рекламы и маркетинга в условиях товарного изобилия. В дальнейшем развитие термина приобретает социально-психологический смысл: понятие «общество потребления» используется для обозначения тенденции нарастания гедонистических настроений и ориентаций в массовом сознании. В современных вариациях критической «гуманитарной» традиции реклама и другие простейшие инфраструктурные механизмы «общества потребления» демонизируются и предстают в облике фатальных разрушительных сущностей, подрывающих основы бытия личности и культуры. Наиболее полно и последовательно весь этот идейный комплекс был представлен в трудах Ж.Бодрийера («Система вещей», «Символический обмен и смерть», «Симулякры и симуляции», «Америка», «Прозрачность Зла»). Согласно его концепции, реклама осуществляет «функционализацию самого потребителя», трансформируя его наиболее глубинные личностные структуры: «Все желания, замыслы, императивы, все человеческие страсти и отношения сегодня абстрагируются (или материализуются) – в знаках и вещах, чтобы сделаться предметом покупки и потребления» [3, с. 165]. В интерпретации Ж.Бодрийера реклама выступает как «машина производства желаний», доминирующая в своей знаковой функции и тем самым структурирующая сознание и поведение потребителя. Рекламируемый предмет становится единством товара и знака, и далее знаки, наполняющие про-

странство коммуникации, начинают сами производить свои референты – «симулякры». Система знаков обретает самодостаточность и формирует все культурное пространство современности как пространство «симуляции», тем самым безнадежно отделяя людей от аутентичной реальности. Главные действующие лица данной «симулятивной» культуры – это средства массовой информации и современных телекоммуникаций, экран как «поверхность знака», компьютер и передовые информационные технологии. Они взаимодействуют с массами, которые есть «молчаливое большинство», «черная дыра», поглощающая потоки информации и выдающая в виде обратной связи энергетические потоки желания.

Столь катастрофическая и алармистская картина современного состояния общества, культуры и личности в общем достаточно типична для авторов данного направления. Суммируя сказанное, обозначим основное направление обвинений со стороны «гуманитариев» в адрес массового общества и массовой культуры. В тексте современного отечественного автора суть этих обвинений представлена в менее эмоциональной и экстремальной форме. По словам Г.Л.Тульчинского, фундаментальная неудача проекта Просвещения заключается в том, что «ориентацию на труд (духовный, интеллектуальный, физический), напряжение, заботу, созидание и эквивалентный (справедливый) обмен сменила ориентация на дары, карнавалы, организованный другими праздник жизни. Совершился переход от типа личности, ориентированной «изнутри», к типу личности, ориентированной «извне». Возникла и утвердилась нетерпеливая посредственность, безапелляционно притязующая на все блага мира. Казавшаяся ранее безусловно ценностью значимой установка «все для человека» и многовековая работа и борьба, сопровождавшаяся немалыми жертвами, привели

к возникновению множасьей массы людей, желающих только одного – чтобы их кормили, поили и всячески ублажали» [10, с. 194–195]. Сформулированная позиция Г.А.Тульчинского не совсем вписывается в мейнстрим критический «гуманитарной» концепции массовой культуры, поскольку рациональность, труд и долг – главные ценности идеологии Просвещения – подразумеваются здесь не как «порождения обезумевшего разума», а в качестве высших общечеловеческих моральных ценностей, составляющих сущность гуманистического идеала. Однако в наиболее существенных моментах их взгляды совпадают: весь путь современной индустриальной/постиндустриальной цивилизации оценивается в качестве деградации и общего культурного упадка по главному основанию – гуманитарному, т.е., образно говоря, судьбе человека. Итогом цивилизационного развития объявляется торжествующий «охлос». Достаточно емко и точно обозначены и главные черты массового человека, персонализации «охлоса», антигероя современных специализированных дискурсов: конформизм (ориентированность извне, экстрадетерминантность, по выражению Д.Рисмена), низкий интеллектуальный и моральный уровень (посредственность), презрение к труду, а также иждивенчество и наглость необоснованных претензий. Принимая такой набор характеристик в целом, как некий наиболее общий инвариант, отметим, что модус «потребителя» с его главной жизненной установкой, эквивалентной лозунгу древнеримского плебейства («Хлеба и зрелищ!») не является универсальным и единственным. Массовый человек как социально-психологический и социокультурный тип вариативен, существует в модусах потребителя и разрушителя (варвара), конформиста и нонконформиста. С этой точки зрения антигерой-потребитель вообще не может претендовать на статус

«последнего слова», итога развития «деградирующей» западной цивилизации. Параллельно оформляются другие модификации массового человека, актуализированные в современном маскульте. Что весьма существенно, в становлении и возвышении этих модификаций есть немалая заслуга критически настроенных «гуманитариев». Однако сам факт вариативности и многоликости образа антигероя не снимает проблемы определения его антипода – человека, «каким он должен быть». Если массовый человек выступает в статусе антигероя, то вопрос о «герое», о нормативной модели личности, утверждаемой в высокой (элитарной) культуре в качестве идеала и образца, остается в значительной мере проблематичным.

Демонстрируемый «гуманитарным» направлением накал негатива, радикальность критики и отрицания по отношению к социальной системе и культуре неизбежно актуализируют вопрос о позитивных основаниях критики. Демонстрируемая негативная идентичность («мы не такие», «мы это отвергаем») требует обоснования с точки зрения позитивной идентичности («а какие мы?», «что мы утверждаем?»). Представители критического направления интеллектуальной элиты радикально проблематизировали свой собственный статус в культурном пространстве. Имплицитно присущие критической теории претензии на роль культурного авангарда, т.е. неявные апелляции к будущему, сами по себе не решают проблему позитивного самоопределения. Основные содержательные элементы этого самоопределения концентрируются вокруг все той же ключевой гуманитарной проблематики: нормативной модели человека и соответствующего ценностно-идейного комплекса, фиксирующего аксиологические ориентиры и приоритеты. В самоопределении интеллектуально-философского авангарда относительно фундаментальных ценностей культуры заключается момент истины.

Массовый человек в массе и в авангарде

Будучи прописан в основных чертах, образ массового человека значительно варьируется различными авторами и поэтому далек от однозначности. В частности, по-разному решается вопрос о связях детерминации, определяющих его сущность. Даже в изложенном выше материале на тему масскульты и «дегуманизации» прослеживается различие двух базовых моделей массового человека и массовости как особого антропологического качества. В «инфраструктурном» направлении массовый человек представлен скорее в его до-культурном и отчасти контр-культурном (контр-системном) качестве, в нем акцентированы черты «естественности» – темный хаос витальных инстинктов, в том числе жестоких и агрессивных, неразвитость интеллекта и художественного вкуса, «первозданные» грубость и хамство. В идеале все это должно понемногу изживаться через образование, просвещение и общее повышение «культурного уровня» населения. Критическое «гуманитарное» направление со свойственным ему пафосом социальной критики и общим обвинительным уклоном по адресу всех современных социальных институтов демонстрирует массового человека скорее в его «страдательном» качестве, как жертву социального давления, объект манипулирования, существо, как бы иронично это ни звучало, изуродованное культурой. Соответственно, «массовость» личности – это в большей степени свойственные ей не контр-системные, а про-системные черты. Из этого следует, что именно культура (в расширенном варианте – система в целом) становятся главными препятствиями на пути гуманизации. Такая оценка, не всегда эксплицитированная в текстах, но всегда присутствующая в подтексте теоретических работ авторов «гуманитарного» направле-

ния, способствовала формированию весьма значимого на современном культурном пространстве явления, обозначаемого понятием контркультура. Предваряя анализ феномена контркультуры, отметим, что с точки зрения самосознания культурной элиты, ее самоопределения применительно к сущности и судьбе массового человека и его alter ego – массовой культуры (или наоборот?) представляют интерес два классических текста, не входящих в обозначенные выше «инфраструктурную» и «гуманитарную» традиции. В некоторых аспектах образы массового человека, представленные в этих текстах, коррелируют с толкованиями массовости в ее до-культурном и про-культурном (про-системном) качестве. Речь идет о книгах Х. Ортеги-и-Гассета «Восстание масс» и К.Ясперса «Духовная ситуация времени».

В «Восстании масс» дается развернутая характеристика двух главных участников той драмы, которая разыгралась на подмостках новоевропейской истории в эпоху модернизации (индустриализации, демократизации). Индустриальная революция радикально изменила жизненный мир человека, расширила его пространственные и даже временные границы, увеличила возможности, облегчила вековые тяготы, но одновременно создала главную потенциальную угрозу собственному существованию и развитию. Она выдвинула на авансцену истории в качестве главной действующей силы массу людей, суть которой не в количестве, а в качестве. Это качество – определенный личностный и социально-психологический тип – массовый человек. Причем это произошло резко, рывком, буквально при жизни одного поколения. Массовый человек существовал всегда, но его существование протекало вне общественной жизни, культуры и истории; он был безмолвным субстратом, объектом происходящих событий – и вдруг в силу исто-

рических обстоятельств оказался вознесен в роль субъекта, получил право голоса, и даже выдвинулся на роль главного действующего лица социокультурных процессов. В этом качестве массовый человек неизбежно сталкивается с другим действующим лицом, традиционно доминирующим на подмостках истории – с культурной элитой. Х.Ортега-и-Гассет от имени культурной элиты дает характеристику массового человека и одновременно осуществляет рефлексии о сущности элиты, формирует, используя современную терминологию, ее позитивную идентичность. Элитарный человек для него – это подлинный человек, человек, каким он должен быть, иначе говоря, нормативная модель человека.

Портрет массового человека написан крупными и яркими мазками. Массовый человек зауряден, но не испытывает по этому поводу никаких стеснений и сожалений, напротив, принцип «быть как все» представляется ему правильным и достойным. Отвечая на им же самим поставленный вопрос «Почему массы во все лезут и всегда с насилем?», Х.Ортега-и-Гассет пишет: потому, что человек массы считает себя совершенным, он не способен к критической рефлексии в отношении себя, он просто не видит никаких высших по отношению к себе авторитетов в культуре (на языке философской теории – не различает сущее и должное), и потому собственные «мнения» для него есть альфа и омега – ведь все другие «мнения» ничуть не лучше. Человеку массы свойственно, по выражению автора, «духовное плебейство» или «замкнутость души» – отсутствие интеллектуальных, эстетических и вообще потенциально творческих интересов. «Как только мир и жизнь широко открылись заурядному человеку, душа его закрылась» [9, с. 66]. О том, что сегодня называют «потребительством», Х.Ортега-и-Гассет пишет: «Отметим две основные черты в психологической диа-

грамме человека массы: безудержный рост жизненных вожделений... и принципиальную неблагодарность ко всему, что позволило так хорошо жить» [9, с. 57]. Человеку массы свойственна безответственность избалованного ребенка: он настолько привык к безопасности и изобилию современной жизни, что вообще не задумывается над источниками этих благ и не склонен каким-либо образом отождествлять себя с цивилизацией, так возвысившей его.

Переходя к нормативному образу элитарной личности, представленному в «Восстании масс», отметим, что в комментариях к творческому наследию Х.Ортеги-и-Гассета широко распространена оценка его позиции по данному вопросу в духе сословно-аристократической элитарности и в целом как антидемократической. Наша точка зрения является прямо противоположной: качество элитарности, по его мнению, определяется вовсе не социально-структурными показателями – знатностью рода, сословными привилегиями, уровнем образования, видом профессиональной деятельности. Предлагаемые Х.Ортегой-и-Гассетом критерии находятся в сугубо моральной плоскости: «Несомненно, самым глубоким и радикальным делением человечества на группы было бы различие их по двум основным типам: на тех, кто строг и требователен к самому себе («подвижники»), берет на себя труд и долг, и тех, кто снисходителен к себе, доволен собой, кто живет без усилий» [9, с. 19]. Формулируя отличия «жизни благородной» от «жизни пошлой», он подчеркивает, что в благородной жизни всегда присутствует момент служения, т.е. ее подчиненности чему-то более высокому, чем она сама. В тексте: «Вопреки обычному мнению, именно человек элиты, а вовсе не человек массы проводит жизнь в служении. Жизнь не имеет для него интереса, если он не может подчинить ее чему-то высшему... Отличительная

черта благородства – не права, не привилегии, а обязанности, требования к самому себе. *Noblesse oblige*. [9, с. 61] Этим определяются свойственные элитарности внутренние императивы самодисциплины и напряжения, своего рода аскезы. Элитарность требует уважения к людям и потому для нее высшая форма общения – диалог. Элита опирается в своем самосознании на ценности культуры; ее высшая «инстанция», объект служения – и есть культура. Массовый человек принципиально антикультурен, контр-культурен. Та характеристика культуры, которую дает Х.Ортега-и-Гассет в контексте разговора об элите и массе, о людях, какими они должны быть, и какими они быть не должны, представляется весьма поучительной для всех нас. «Идеи заурядного человека – не настоящие идеи, они не свидетельствуют о культуре. (В другом фрагменте он скажет, что «идеи» человека массы – это «лишь вождения, облеченные в словесную форму».) Кто хочет иметь идеи, должен прежде всего стремиться к истине и усвоить правила игры, его предписываемые. Не может быть речи об идеях и мнениях там, где нет высшей инстанции, которая бы ими ведала, нет системы норм, к которым можно было бы апеллировать в споре... Где нет норм, там нет и культуры. Когда все нормы, принципы и инстанции исчезают, исчезает и сама культура и наступает варварство» [9, с. 69]. Массовый человек в своей контркультурности и есть варвар. Его принцип общения – не диалог, а «*action directe*» – прямое действие, т.е. насилие. (Представляет интерес тот факт, что в данном случае автор обращается к известному лозунгу, своего рода «бренду», французских левых радикалов.) Принцип *action directe* упраздняет в общественной жизни вежливость и воспитанность, в литературе и публицистике выражается в оскорблениях и угрозах, в отношениях между мужчиной и женщиной – в распушенности. Задача

культурной элиты – противостоять угрозе внутреннего варварства, таков главный мотив «Восстания масс».

К.Ясперс в «Духовной ситуации времени» также выстраивает свою концепцию массового человека исходя из самосознания культурной элиты, ее ценностей и приоритетов. В отличие от Х.Ортеги-и-Гассета он принимает в качестве исходного пункта философствования о массах не очевидный эмпирический факт массового варварства плохо образованных и невоспитанных людей с их потенциалом, по его выражению, «экзистенциального плебейства», но два других, менее очевидных факта.

Первым из них можно считать наличие потенциала самобытия, свободы, личного развития и самоосуществления, которым обладает каждая человеческая душа, каждое индивидуальное «Я». Это допущение для К.Ясперса как христианского и экзистенциального мыслителя пребывает в статусе факта, не подлежащего сомнению. Потенциал внутренней свободы и творчества личной судьбы определяет нормативную модель личности, человека, каким он должен быть. При этом К.Ясперс признает, что в большинстве своем (в массе) люди не любят свободу и не хотят ее. Свобода трудна, люди же хотят не трудностей, а облегчения жизни, они хотят жить в свое удовольствие.

Второй факт – оформление общественной жизни в сложную систему массовой деятельности, производства и обмена, управления и функционирования, которую обычно называют просто социальной системой, а К.Ясперс обозначает очень точным термином «порядок существования». Термин акцентирует необходимость видения социальной системы не в качестве сугубо внешней по отношению к людям силы, но как механизма, организующего деятельность самих людей по их само-жизнеобеспечению. Система построена на принципах рациональности, механизации и специализации, с

доминантой целерациональности. Она работает несравненно эффективнее, нежели все ранее известные типы социальной организации, и потому она радикально изменила фундаментальные предпосылки и условия человеческой жизни: позволила покончить с массовыми эпидемиями и массовой детской смертностью, сделала невозможным массовый голод в мирное время, обеспечила всеобщее образование и т.д. Однако взамен она требует от людей добровольного и осмысленного участия на условиях персональной частичности, превращения личности в функцию – условно говоря, требует продать ей душу.

Духовная ситуация времени, таким образом, осознается как противоречие между возможностями и задачами субъективации и субъектности, т.е. личностного развития и самореализации человека, и факторами объективации (объектности), которые осознаются в качестве императивов системы. По словам К.Ясперса, «Граница порядка существования дана сегодня специфически современным противоречием: массовый порядок создает универсальный аппарат существования, который разрушает мир специфически человеческого существования» [11, с. 323].

Массовость, по К.Ясперсу, в отличие от массовости по Х.Ортеге-и-Гассету, не агрессивна и брутальна, предстает не в модусе *action directe*, а выступает в большей степени как подчинение обстоятельствам, безоговорочное принятие императивов системы, тех правил, которые диктует порядок существования. Правила эти просты и, в общем, разумны, более того, необходимы, поскольку акцентируют функциональность человека: деловитость, управляемость, взаимозаменяемость, эффективность. Однако, как пишет К.Ясперс, «К такой жизни предопределены люди, которые совсем не хотят быть самими собой; они обладают преимуществом» [11, с. 311]. Правила си-

стемы разумны и необходимы, но при последовательной их реализации формируют посредственность, массового человека.

В этом фундаментальном противоречии, определяющем, по мнению автора, духовную ситуацию времени, проявляется внутрицивилизационный конфликт, столкновение двух оснований цивилизации – культуры и системы. Культура требует от человека интеллектуального развития, незаурядности, творческих усилий и внутренней свободы – в конечном итоге, внутренней сложности. Система поощряет внутреннюю «простоту» посредственности. Размышляя о путях разрешения этого противоречия в стратегиях индивидуальной человеческой жизни, К.Ясперс отвергает лозунг левых радикалов «Разрушить систему!» Задачу индивидуального самоопределения он видит в том, чтобы определить меру своего самоидентификации (личностной уникальности) и системного тождества – собственной функциональности и «частичности». Речь идет об определении того места, которое комплекс системности имеет право занимать в душе человека. Системность не может поглощать всю душу, становиться хозяином, она должна знать свое место.

Необходимо совместить в пространстве цивилизации развитую личность (идеал культуры) в качестве ценности-цели и развитую систему в качестве ценности-средства. Чистая субъективность гуманистического идеала творческой личности, освобожденная от тягот и забот социальной функциональности – это утопия. «Действительность мира невозможно игнорировать, – пишет К.Ясперс. – Ощутить суровость действительности – это единственный путь, который ведет к себе... Поэтому этос заключается в том, чтобы жить вместе с другими внутри аппарата власти, не давая ему проглотить себя» [11, с. 400–401]. В этих выводах представляемая К.Ясперсом «высокая» культура так высоко поднимает

для каждого человека планку должного, что это должное оказывается невозможно перепутать с сущим – с радостями и горестями простой человеческой жизни, наполненной естественными желаниями.

Несмотря на то что образы массового человека, представленные в произведениях Х.Ортеги-и-Гассета и К.Ясперса, не являются во временном масштабе узко локализованными, несут в себе черты универсальности, начиная с середины двадцатого века их начинают «теснить» со страниц философских и публицистических текстов два других типажа, отмеченных столь же несомненными чертами «жизненности» – т.е. имеющих прямые референции в реальности массового общества и массовой культуры. Первый из них – уже представленный выше «потребитель», расцветающий в условиях богатейшего и все более благополучного в социально-политическом отношении социума. Второй образ (модус) всплывает уже на следующей волне массовых настроений, наиболее типичных для молодежной аудитории – настроениях критики «потребительства» и «буржуазности» современной культуры. Героем дня становится бескомпромиссный бунтарь, вставший под знамена провозглашенной им культурной революции. Лозунги, написанные на знаменах: против манипуляторства и духовной убогости масскульта, за преодоление репрессивности всей культуры, «систематизирующей» личность своими догмами и нормами, за подлинное освобождение человека. Поскольку данной программе предстояло пережить радикальную смысловую трансформацию (кстати, далеко не всеми представителями даже интеллектуального сообщества замеченную), обратим внимание, что в своих базовых установках и в самосознании идеологи и практики культурной революции шестидесятых, условно говоря, играют на повышение статуса личности в культуре и социуме, требуя эмансипации личности, раскрепощения «Я», развития

индивидуальности и субъектности, выступая в оппозиции объектности, объективации и безличным «анонимным силам», которые продуцируются системой. Однако эти базовые установки в своем разворачивании от целей к средствам, в конкретизации путей и способов достижения желанной свободы оказываются движением не в направлении внутренней сложности личности, что всегда требует напряжения и усилий, «работы над собой», а напротив, освобождение видится в логике регрессии личности, упрощения ее внутреннего мира. Программа культурной революции, в своей практической реализации, как известно, быстро превратившейся в революцию сексуальную, наркотическую и психоделическую, была концептуализирована в критической философии «гуманитарного» направления и наиболее развернуто представлена в трудах Т.Адорно и Г.Маркузе.

В «Негативной диалектике» Т.Адорно образ «подлинного» человека раскрывается через альтернативу принципов тождества и различия. Тождество (единство, всеобщность), согласно его интерпретации, доминирует в классической культуре и философии, являясь началом репрессивным в своей сущности. Идея тождества препарирует реальность в сознании людей, уничтожает многообразие и стихийные силы живой природы и живой жизни, она подчиняет личность тотальности безличной системы, даже идеал свободы она трактует в логике «репрессивных практик» – с точки зрения долженствования, закона и неизбежно грядущего наказания. Референции тождества Т.Адорно видит в науке, производстве, праве, морали, системе социальных ролей, наконец, в мышлении. Оно есть инструмент отождествления, идентифицирующий предмет с понятием, и потому – инструмент принуждения. «Мышлением подавляется все, что не укладывается в процесс усреднения; сначала мышление осуществляет

такого рода насилие как его отрефлектировала философия в понятии необходимости, ... а затем все более прочно заключает все предметы реального мира в оковы универсальных определений» [1, с. 81]. Мыслительной структуре противостоит живое многообразие опыта. Атрибутами нетождественного выступают случайность и индивидуальность, которые развиваются в противоречащее, подавляемое «ненасытным принципом тождества». Субъект как мыслящая, познающая и действующая инстанция интерпретируется в качестве продукта и орудия чуждых и враждебных «подлинно человеческому» сил (персонализация принципа тождества). Эти силы выковыывают из аутентичного мира случайностей и спонтанностей, единичности и уникальности отчужденную и безличную всеобщую систему. Заклятие рациональности есть источник радикального зла, а субъект – носитель и воплощение этого зла. Как инстанция познающая субъект порожден тем миром мышления и рациональности, который образует субстанцию системного принуждения, пронизывающего всю реальность человеческой жизни. Субъект как инстанция действующая, движущее начало всякой деятельности и производства, еще более отягощен виной за беды и тяготы людей. Т. Адорно неоднократно обращается к вопросу об истоках мышления тождества и в конечном итоге усматривает их в производстве, в деятельной парадигме покорения природы. Такая логика интерпретации «подлинно человеческого» неизбежно сводит сущность личности к ее природным основам – влечениям, инстинктам, эмоциям и ощущениям, к хаосу бессознательного. При этом все сколько-либо сложные внутренние свойства и структуры – мышление, самосознание, ценностно-нормативный комплекс, наконец, сами инстанции «Я» и субъект, маркирующие внутреннюю центриацию, рефлексивность, самореференцию и

«субстанциальность» личности (т.е. основание в себе, самопричинность), оказываются в роли «агентов влияния» системы и препятствий на пути освобождения. Первоначально заданная логика возвышения личности сменяется радикальной игрой «на понижение». Нормативы «подлинности» – бессознательность и чувственность. Отсюда следуют практические выводы, «на лету» подхваченные массами бунтующей молодежи (выражающие их наиболее сокровенные чаяния) и составившие основу идейного комплекса контркультуры.

В варианте Г. Маркузе («Эрос и цивилизация», «Одномерный человек») культурная революция означает, что на смену «культурному герою» Прометею, символизирующему нормативную модель *homo faber* (человек трудящийся), должна приходиться доминанта *homo ludens* (человек играющий), олицетворяемого образами Эроса и Нарцисса. В тексте: «Орфический Эрос преображает бытие: он укрощает жестокость и смерть освобождением. Его язык – песня, его труд – игра. Жизнь Нарцисса – это красота и созерцание. Эти образы указывают на эстетическое измерение как источник и основу их принципа реальности» [8, с. 149]. Г. Маркузе обращается к схематике фрейдизма, где обозначаются два наиболее фундаментальных принципа, организующих человеческую психику: принцип реальности и принцип удовольствия. Прометей символизирует принцип реальности (неразрывно связанный в современной системе с принципом производительности), а Эрос и Нарцисс – принцип удовольствия, трансформированный в особую эстетическую реальность. Согласно Г. Маркузе, именно доминанта принципа удовольствия при отвержении и забвении «репрессивного» принципа реальности составляет сущность культурной революции, призванной освободить личность. Обратим внимание на трансформацию нормативного образа – революционер

оказался тайным «потребителем», поскольку столь демонизированное потребительство не означает ничего иного, кроме стойкого приоритета принципа удовольствия в ценностно-мотивационной структуре «Я» (персональности). Необходимое дополнение: инстанции, представляющие и реализующие принцип реальности во внутреннем (интрапсихическом) мире человека, – это и есть мышление, самосознание, центрированное «Я» (Я-субъект) и т.д., что также предопределяет логику упрощения, «секвестирования» личности. Личностная сложность и богатство внутреннего мира интерпретируются исключительно в модусах ощущений и эмоций, бессознательности и чувственности. Всякая иная личностная сложность – в аспектах интеллекта, знаний, рефлексии, ценностной мотивации и целерациональности, свободы как самоопределения и самозаконодательства – отвергается, что неотразимо привлекательно для массового сознания именно в его «охлократическом» варианте. Такая парадигма позволяет «не напрягаться», «расслабиться», избегать «тягот жизни», но при этом еще и сохранять романтическую позу идейности, протеста и бунта. Сделаем оговорку: не хотелось бы в столь жестких формулировках обесценивать духовные и эстетические поиски талантливых людей, так или иначе действовавших в культурном поле «революции шестидесятых». В конце концов, у каждого своя дорога к храму ценностей культуры. Однако избранный нами предельно сжатый стиль работы, ее обзорный характер требуют ограничиваться обозначением только основных тенденций и связей детерминации, не позволяя представить культурные феномены в их реальной сложности.

Массовый человек авангардного типа, впервые оформившийся на волнах культурной революции, которая совмещала, по меткому замечанию Г.Маркузе, «элементы баррикады и танцплощадки», в некоторых

своих чертах существенно отличается от предшественников. Для него – и здесь мы видим единство теории и практики – характерна манифестация (а также легитимация, эстетизация и апология) не тождества, но различия, «инаковости». Его главный жизненный принцип: «Иначе!» Он принципиально «не как все», постоянно акцентирует свою оригинальность и нетипичность, что, правда, в молодежном варианте сильно смягчается жесткими императивами групповой солидарности и группового тождества, характерными для молодежных субкультур. Он постоянно практикует позу разоблачения и бунта, а собственное самосознание склонен формировать в логике «идентичности протеста» (М.Кастельс), подчеркивая собственную внутреннюю сложность, противоречивость и опустошенность. Его облик и стиль существенно варьируются, но, как правило, акцентируют либо черты экзотичности, либо брутальность дикости. Однако, несмотря на весь этот красочный романтический антураж, в глубине души он очень простой человек: не склонный к интеллектуальности и рефлексии, живущий на уровне, как сказал бы З.Фрейд, «первичных позывов»; отвергающий аскетические ужасы труда и долга (как и вообще все ограничения и культурные нормы); интерпретирующий все смысловое поле культуры в парадигме «множества мнений». В этой простоте – секрет его привлекательности для массовой культуры, быстро растиражировавшей этот образ и превратившей его в один из своих наиболее популярных «брендов». Массовая культура способна инкорпорировать и «переварить» все, кроме реальной сложности – личностной, социально-психологической, экономической, политической, естественно-научной.

Представляя авангардный тип человека массы преимущественно в его молодежном варианте, мы существенно упрощаем и искажаем реальную ситуацию. Уже Д.Белл в

своих работах «Грядущее постиндустриальное общество» и «Культурные противоречия капитализма» доказывал, что «враждебная» авангардистская культура осуществляет стремительную экспансию и институционализируется. Она распространяет свое влияние на издательства и редакции, музеи и картинные галереи, театры и киностудии. Д.Белл связывал этот процесс с формированием все более многочисленного (массового!) класса интеллектуалов-гуманитариев, сохраняющих тесные связи с различными молодежными движениями и выражающих в контркультуре свои основные ценностные и идейные приоритеты. По его мнению, в современном обществе происходит нарастание двух типов фундаментальных противоречий, из которых первый тип является внутрисистемным и фиксируется по линии производство/ потребление, а второй определяется по линии социальная система/культура. Первый тип противоречий он характеризует следующим образом: «В организации производства и труда система требует от своих членов расчетливого поведения, трудолюбия и самодисциплины, стремления к карьере и успеху. В сфере же потребления она создает культ сегодняшнего момента, возвышает мотовство, показуху и поиск игровых ситуаций» [2, с. 648]. По мнению Д.Белла, это противоречие разрушает основы общественной морали, не скрепляемой уже как прежде системой трансцендентальных идей и ценностей. Второй тип, который Д.Белл по степени значимости и разрушительному потенциалу выдвигает на первый план, представлен так: «... разделенность социальной структуры (экономики, технологии и системы занятости) и культуры (символического выражения смыслов), каждая из которых определяется своим осевым принципом. Социальная структура уходит корнями в функциональную рациональность и эффективность, а культура – в антиномичное оправдание развития личности» [2, с. 647].

В данном контексте «антиномичность» указывает на противоречие декларируемых принципов и реальной практики. Дело в том, что для Д.Белла в качестве итога культурного развития выступает именно личность в ее доминирующей сегодня контркультурной интерпретации. Эта личность не способна к какой-либо позитивной деятельности, а может лишь разрушать основания собственной жизни. «Контркультура явилась революцией в образе жизни, благословляющей импульсивные поступки, пребывание в мире фантазий и поиск всех видов удовольствий во имя освобождения от ограничений» [2, с. 650]. Он пишет, что контркультура смогла развить и утвердить только два принципа, и те являются по сути взаимоисключающими – культурный модернизм (т.е. позицию культурного авангарда с его всеобщностью отрицания) и рыночный гедонизм. Если соотнести оппозицию культуры и системы в интерпретациях К.Ясперса и Д.Белла, то несомненным становится коренное различие их оценок: согласно К.Ясперсу, культура возвышает личность, ориентируя ее на саморазвитие и преодоление противоречий внутрисистемного бытия, а в понимании Д.Белла культура санкционирует только социальное иждивенчество и бессмысленное бунтарство, результатом чего является разрушение и личности и системы. Каждый из них прав в своей оценке, только К.Ясперс пишет о «высокой» культуре, которую сам и представляет, а Д.Белл дает характеристику современной контркультуры, которую есть все основания считать «низкой», «низменной», хотя она продолжает декларировать освобождение личности.

Акцентированная автором в качестве первого типа противоречий конфликтность ценностных комплексов производства и потребления, по нашему мнению, едва ли может сама по себе интерпретироваться как фундаментальный системо- или культуроразрушающий фактор. Противоречия, несо-

мненно, существуют и в современном обществе обостряются в силу возрастания роли и значения фактора потребления и поддерживающих его структур. Однако в целом этот процесс можно оценивать как позитивный, поскольку предоставленная людям возможность пожить в свое удовольствие – важнейшая социальная функция. В конце концов, ради чего все наши усилия? Цели благосостояния и благополучия конкретизируются в том числе и в модусах удовольствия и развлечения. Напряжение ценностного противоречия по линии производство/потребление – одно из имплицитно присущих любой сколько-либо развитой социальной реальности напряжений, равно как и столь же неуничтожимое противоречие экзистенциальности и системности, исследованное К.Ясперсом. В любой не утратившей жизнеспособности системе (культуре) присутствует как минимум напряжение противоречия между ценностями познания/деятельности, с одной стороны, и рекреации/релаксации – с другой. Системо- и культуроразрушающим потенциально является не наличие напряжения, а наоборот, его отсутствие, ситуация распада (девальвации, деградации) одного из полюсов противоречия, когда один из противостоящих ценностных комплексов полностью уничтожается или поглощается другим. В текстах Д.Белла воспроизводится именно такая ситуация: контркультура продуцирует нормативную модель личности, ориентированную исключительно на потребление и полностью отвергающую не только производство, но и социальную систему в целом, поскольку рациональность и ответственность («труд и долг») являются основаниями всех социальных институтов (семьи, образования, права и т.д.), а не только институтов производства.

В контексте анализа критериев различения «высокого» и «низкого» модусов культуры (элитарности и массовости) вернемся к заявленной в начале нашей работы

проблеме «массовой философии» и сформулируем вопрос: «Может ли та или иная философская система (школа, направление) рассматриваться в качестве элемента «высокой» культуры просто «по определению», по совокупности внешних признаков, которые в целом сводятся к специфике языка, стилевым особенностям, месту публикации и профессиональной идентификации автора»? По нашему мнению, приоритет должен находиться в сфере содержательных характеристик: именно по смыслу текстов, а не по их форме философия должна подтвердить и обосновать свои претензии на статус «высокой» и «элитарности». По отношению к антропологической, аксиологической и культурологической тематике общий принцип может выглядеть следующим образом: если содержанием философских текстов становится возвышение и теоретическое санкционирование «охлоса», представительство его вкусов, интересов и культурных запросов в духе «экзистенциального плебейства», то вполне логично философия должна рассматриваться в качестве системного элемента охлократии, одного из горизонтальных «срезов» различных сегментов масскультуры.

Массовый человек в зеркале постфилософии

«Ситуация постмодерна» в культуре обычно характеризуется с точки зрения приоритетов хаотичности, децентрации, плюралистичности, игровых начал, единичности, различия, ненормативности. Теоретический дискурс – «постмодернизм» – по отношению к культурной «ситуации», как принято считать, представляет собой способ ее осознания и концептуализации. И ситуация постмодерна, и постмодернизм как некий теоретический комплекс (оформляющаяся теоретическая традиция) оцениваются представителями интеллектуально-

го сообщества неоднозначно, с разбросом интерпретаций и оценок в весьма широком диапазоне. Трудности с определением существенных свойств постмодернизма и его места в системе культуры связаны с тем, что, с одной стороны, по большинству внешних признаков и по самоидентификации большинства авторов он принадлежит к философской традиции, но, с другой стороны, по наиболее значимым содержательным характеристикам (и ряду формальных) радикально противопоставляет себя философии. Это противопоставление осуществляется в области проблематики (отказ от традиционных для философии предметных полей), структурных элементов философского дискурса (постмодернизм не признает выделения онтологии, гносеологии, аксиологии и т.д.), категориального аппарата (создает свой собственный язык), наконец, в области наиболее общих аксиологических принципов и приоритетов. Собственный стиль теоретизирования представители постмодернизма характеризуют как «постметафизический», что в логике европейской традиции смыслового тождества терминов «философия» и «метафизика» означает «постфилософский». Соответственно, для обозначения самоидентификации авторов постмодернистского направления допустимым становится использование термина «постфилософия» («пост-философия»), к которому они сами иногда прибегают. Критически настроенные комментаторы предпочитают термин «парафилософия», условно говоря, «около философии» или, позволим себе предложить такой вариант трактовки термина, «как бы философия». Под впечатлением все углубляющихся процессов эстетизации постмодернистского дискурса, его сближения с литературой иногда говорят о его принадлежности к особому литературному жанру – «интеллектуальной прозе». О мощных эстетических влияниях и интенциях в постмодернистской «постфилософской» прозе

пишет, например, Ю.Хабермас («Модерн – незавершенный проект», «Философский дискурс о модерне»).

Постмодернистские тексты дают примеры двойственности самосознания данной школы и с точки зрения непосредственно интересующей нас оппозиции элитарности/ массовости. Известный теоретик постмодернистского направления Ф.Джеймисон в объемном фактографическом и теоретическом исследовании «Постмодернизм или логика культуры позднего капитализма» видит главную черту постмодернизма – «ситуации» и «теории» – в стирании прежних границ между высокой культурой и культурой массовой (коммерческой). Он пишет, что «постмодернизм был очарован этим полностью деградировавшим пейзажем халтуры и китча, культуры телесериалов и дайджестов, рекламы и мотелей, последних шоу и второсортных голливудских фильмов» [Цит. по: 4, с. 595]. Появляются новые виды текстов, наполненные формами, понятиями, содержанием той самой культурной индустрии, которую прежде интеллигенция так страстно отвергала. Акцентируемые Ф.Джеймисоном характеристики постмодернистской ситуации/ теории – отсутствие глубины (поверхностность), новые эмоциональные состояния (интенсивности и «угасание аффекта»), симулятивность (в данном контексте – автореферентность: «теория есть текстуальная игра»). Наконец, «смерть субъекта» (децентрация личности) – известный тезис, выражающий основную идею постмодернистской антропологии.

Следует признать, что некоторые стилевые особенности постмодернистского дискурса действительно указывают на влияние масскульта: установка на эпатаж, нагнетание атмосферы вызова и скандала, эстетика «радикального шика» – все это излюбленные приемы шоу-бизнеса, обобщаемые в императив, суть которого в свое время удачно сформулировал Ф.М.Достоевский: «Кто дерзостнее

крикнет?». Но, с другой стороны, «фирменные» знаки постмодернистского стиля несут на себе печать элитарности: подчеркнутая «специализированность», претензии на интеллектуальность, постоянные отсылки, хотя и в логике отрицания («негации»), к классическим философским идеям и текстам, утрированно усложненный язык (правда, построенный главным образом на основе метафор).

Неопределенность статуса постмодернизма среди системных элементов предметного поля культуры способствует усилению исследовательского интереса к вопросам его интерпретации и оценки в аспектах «элитарности»/ «массовости» и (или) «высоты»/ «низости». Исходя из заданной выше логики и схемы анализа предметом нашего теоретического интереса является представленная в основном массиве постмодернистских текстов нормативная модель человека (личности) с соответствующими этой модели базовыми ценностными приоритетами. Предваряя возможные замечания о некорректности такой постановки проблемы в силу декларируемой постмодернистами принципиальной установки на ненормативность, следует отметить два существенных момента. Во-первых, само толкование смысловой доминанты ненормативности осуществляется преимущественно по линии отрицания всеобщности и объективности значения культурно-философской традиции, общезначимости ее главных модусов – знания и ценности. Это отрицание «обязующих начал» культуры с позиции сверхсубъективизма – радикального возвышения субъективности в ее оппозиции всем объективированным формам социальности (продуктивной деятельности, правовой и моральной нормативности, рациональности, функциональности и т.д.). Фундаментальные соблазны абсолютного агностицизма и абсолютного релятивизма, столь явно направляющие творческие поиски европейской культуры и во многом определившие

ее пути в последние два столетия, в постмодернизме присутствуют как нечто «сбывшееся», как последовательно реализуемые установки его теоретической парадигмы. В данной парадигме ненормативность – это принципиальное неразличение сущего и должного, редукция должного к сущему, отрицание какого-либо долженствования в познавательной и аксиологической сферах, в поведении и деятельности.

Второй аспект понимания постмодернистской ненормативности требует признания того факта, что пресловутые терпимость и всеядность постмодернизма в духе «anything goes» сильно преувеличены, а декларируемые принципы радикального плюрализма и равноценности различных идей далеко не полностью соответствуют реальной практике формирования постмодернистского дискурса. Свой собственный стиль постмодернизм вполне нормативно (и даже агрессивно) утверждает в качестве единственного подлинно современного модуса философствования, адекватного реалиям нынешней культурной эпохи – «ситуации» постмодерна. Как уже отмечалось, само оформление постмодернистской традиции осуществляется в логике негативной идентичности – отрицания и негативного дистанцирования по отношению к ранее сложившимся стратегиям философствования (классической и, в значительной степени, неклассической). Философствование по принципу «от противного» – это освоенный и широко используемый постмодернистами прием теоретизирования, особенно по отношению к «проекту Просвещения», который, как и в критической философии «авангарда», становится в некотором роде точкой отсчета и точкой опоры постмодернистского сознания, его «предметом», только взятом в негативном смысле, в качестве основания негативной само-идентификации. Из этого не следует, что постмодернизм являет собой чистое отрицание и лишен положительно-

го содержания, условно говоря, ничего не утверждает. Постмодернистский дискурс несколько сумбурно и противоречиво, в свойственном ему стиле метафоричности и «творческого безумия» создает собственные нормативные модели, в частности, модель антропологическую (нормативную модель человека).

Интерпретация антропологической тематики – субъективности и субъектности, сознания и бессознательного, телесности, сексуальности – одно из главных направлений философствования в постмодернизме наряду с тематикой текстологии, коммуникации и др. Обращает на себя внимание преемственность его базовой антропологической модели по отношению к авангардному образу человека эпохи «культурной революции». Мотивы преемственности настолько значительны, что представляется допустимой оценка авангардизма и постмодернизма в качестве репрезентаций единой линии антропологического теоретизирования в двадцатом веке – нечто вроде «этапов большого пути» левой гуманитаристики. При этом обычно акцентируемые несовпадения и особенности авангарда и постмодерна на уровне культурно-практических стратегий (принцип авангарда – все разрушать, а принцип постмодерна – все принимать, перемешивать и использовать) отходят на второй план. Они не являются сколько-либо существенными в философско-методологическом аспекте, с точки зрения концептуальных оснований базовой антропологической модели, где как раз и наблюдается совпадение основных позиций и направлений теоретизирования: апология различия в оппозиции «тождество – различие», редукция «Я» (децентрация субъективности), радикальный релятивизм и культурный нигилизм.

В фокусе антропологического дискурса постмодернизма остается акцентированная авангардом в оппозиции «тождество – раз-

личие» дилемма универсального (единого) и уникального (многого). Ядро самосознания постмодернистского направления, его нарративно выстроенная идентичность фиксируется как «философия различия» (Ж.Делез, Ф.Гваттари, М.Фуко, П.Клоссовски), которая базируется на противопоставлении «законодательного» и «интерпретирующего» разума (З.Бауман). «Законодательству» (в том числе само-законодательству – автономии, любой нормативности) в качестве позитивной альтернативы противопоставляется «интерпретация» (толкование – перетолкование, разоблачение – облачение, деконструкция – реконструкция). «Законодательство» претендует на универсальность и необходимость, соответственно, нацелено на обоснование обязывающего характера собственных выводов. «Интерпретация» отстаивает индивидуализированные восприятие и оценку, но самое главное – никого ни к чему не обязывает. Тождество и универсальность здесь синонимы. Их оппонент – различие. Экзистенциальный смысл различия – репрезентация индивидуальности в ее аутентичности, самоидентичности и свободе, обеспечение «подлинно человеческого» качества личности, не искаженной влиянием системных факторов. Однако в такой интерпретации персональности неизбежно происходит метаморфоза, аналогичная той, которая была отмечена применительно к «Негативной диалектике» Т.Адорно. Поскольку тотальность безличной системы – это монстр, подчинивший себе пространство культуры и через формы понятийного мышления, рациональности и нормативности плавно перетекающий во внутренний мир личности, объектом теоретической «деконструкции» становится именно личность, ее «управленческие структуры» – внутриличностные инстанции «Я» (самости) и субъектности (мыслящего субъекта), в совокупности выражающие идею активного центра сознания, источ-

ника самосознания, целеполагания и самодетерминации в целом. Эти инстанции интерпретируются как нечто вроде вражеских агентов – «пятой колонны» безличной системы (социокультурного тождества) во внутриличностной стихии различия. Начиная игру «тождество – различие» ставками «на повышение» личности, в логике субъективации, даже сверхсубъективации нормативной модели человека, продолжение игры осуществляют в логике «понижения», поскольку борьба с монстрами тождества – системой и культурой, которые давно влезли в душу человека, требует радикальной редукции личности. Это как раз тот случай, когда радикальное теоретическое сознание готово двигаться в направлении индивидуации и субъективации вплоть до полного уничтожения индивида и субъекта.

В работах «Различие и повторение» и «Логика смысла» Ж.Делез конкретизирует идею различия в контексте программы индивидуации. Подлинно индивидуальное, согласно его трактовке, следует искать в бесконечно многообразном, внутренне активном и подвижном мире свободной и несвязанной энергии, представленном в виде доиндивидуальных и безличных «номадических сингулярностей». Раскрытие свойств этих сингулярностей создает новый тип антропологического дискурса, с которым Ж.Делез идентифицирует свое творчество. «Форма личности» с ее атрибутами – «верховным Я» и «мыслящим субъектом» – в рамках этого дискурса интерпретируется в качестве элемента внутренней статик, сковывающей и подавляющей свободную игру «сингулярностей» (в «Логике смысла» в сходном значении используется также термин «интенсивность»). Несмотря на отрицание модуса субъектности, при описании свойств «сингулярностей» автор не может избежать классической «субъектной» терминологии: «Что касается субъекта такого нового дискурса (если учесть, что

больше нет никакого субъекта), то это ни человек, ни Бог, а еще меньше – человек на месте Бога. Субъектом здесь выступает свободная, анонимная и номадическая сингулярность, пробегающая как по человеку, так и по растениям и животным, независимо от материи их индивидуальности и формы их личности» [6, с. 151]. В стратегиях индивидуации «по ту сторону» «Я» и мыслящего субъекта постоянно присутствует соблазн хаоса. Пластичность, текучесть и темная ярость бездны для философии, очарованной различием, неотразимо притягательны. «Именно Я, мыслящий субъект – это абстрактное универсальное. Они должны быть превзойдены, но посредством индивидуации, в пользу сжигающих их факторов индивидуации, утверждающих текучий мир Диониса» [7, с. 313]. Таким образом оформляется нормативная модель децентрированной субъективности, что органично вписывается в общую схематику постмодернизма, поскольку принцип децентрации выступает в качестве одной из наиболее фундаментальных методологических установок постмодернистского сознания и проявляется в толковании социальности, феноменологии культуры, коммуникации, текстологии. Однако, фиксируя индивида в статусе постсубъектности (после «Я» и субъекта), данная концепция индивидуации должна указать какие-то механизмы (инстанции), обеспечивающие хотя бы минимальную определенность и оформленность децентрированному, «расползающемуся» содержанию психики. Альтернативой было бы признание полной невменяемости «освобожденной индивидуальности». В качестве фактора интеграции выступает Другой, другая индивидуальность, во взаимодействии с которой личность (если учесть, что больше нет никакой личности), образно говоря, «упаковывает» свое собственное содержание. «Нужно, чтобы в эксплицируемых психических системах присутствовали

ценности имплицации, то есть центры упаковки... Разумеется, эти центры учреждают не Я или Мыслящий субъект, но совершенно иная структура... Эта структура должна быть обозначена под названием «другой» [7, с. 315]. Таким образом в контексте постмодернистской антропологии появляются мотивы экстрадетерминантности, заданности извне, внешней центрации и детерминации, которые с необходимостью должны восполнить утрату (или изначальную неразвитость) внутриличностных интегрирующих начал, собирающих личность в некую хотя бы относительно автономную целостность. При этом следует подчеркнуть несопоставимость мотивов экстрадетерминантности в постмодернизме и в теоретическом дискурсе интересубъективности, представленном, как известно, в работах Э.Гуссерля, Х.Ортеги-и-Гассета, М.Бахтина, М.Бубера, Ж.-П.Сартра и других авторов. Они несопоставимы хотя бы потому, что никакой редукции личности в дискурсе интересубъективности – «философии диалога» – не предполагается. Зато постмодернистская экстрадетерминантность весьма комплиментарна потребностям и образу массового человека, который во всех своих вариациях тяготеет к простоте и недостаточной личностной автономии, а потому особо нуждается во внешних опорах самосознания, оценки и целеполагания. Подчеркнем: особо, потому что, вообще говоря, в этом все люди нуждаются, что не снижает, однако, эвристической ценности зафиксированной теоретиками альтернативы «изнутри ориентированная личность» – «извне ориентированная личность».

Массовый человек «ситуации постмодерна» в главных своих чертах является преемником соответствующего типажа эпохи культурной революции. Это неудивительно, поскольку сама «ситуация», при всех попытках утвердить ее «эпохальность», являет собой, по сути, одну из стадий развития

институционализированной контркультуры. Постмодернистский типаж – это массовый человек авангардной культуры в эпоху информационной революции, которая изменяет некоторые параметры образа жизни, но не затрагивает базовые черты социально-психологического типа. Личностную доминанту по-прежнему составляет «богемный комплекс»: идеал яркой индивидуальности, радикально отвергающей все культурные «конвенции», реализующей себя в ничем не ограниченной витальности – спонтанности, принимающей жизнь только в модусах игры и общения. Это все более массовый в информационном обществе персонаж – *enfant terrible* современности, не желающий принимать на свои плечи тяготы жизни и отстаивающий право «децентрированной субъективности» прожить жизнь, образно говоря, не приходя в сознание. Складывается впечатление, что в настоящее время вся левая гуманитаристика – эстетические, философские и эстетически-философские теории – говорит от имени этого персонажа, ориентируется на его интересы, вкусы и жизненные запросы.

Вместо заключения

Со времени оформления феномена «массовости» в культуре всегда существовала определенная дистанция между массовым и теоретическим сознанием, соответственно, между массовой культурой и претендующей на элитарность философией. В последние десятилетия эта дистанция стремительно сокращается, в некоторых случаях вообще утрачивается. Различия сохраняются во внешних характеристиках, в текстовом и терминологическом оформлении идей, притом, что само идейное содержание практически совпадает. Философия, испокон веков декларирующая стремление к мудрости и служение абсо-

лютым ценностям, отказывается от такого рода приоритетов и солидаризируется с массовым сознанием и массовой культурой в их охлократических проявлениях, наиболее «низменным» из которых является идеал редуцированной личности – «децентрированной субъективности». Следует признать, что это движение началось не сегодня: первые признаки содержательного сближения философии и масскульта обозначились еще в учении Ф.Ницше. Под разговоры об опасности «восстания масс» (понятие, принадлежащее Ф.Ницше и позднее лишь концептуализированное Х.Ортегой-и-Гассетом), о защите творческого гения от влияния низменных вкусов толпы, были сделаны первые шаги в направлении формирования контркультуры, намечен прообраз будущего эстетически окрашенного философского декаданса. В учении Ф.Ницше, по образному выражению Ю.Н.Давыдова («Искусство и элита»): «Красота предала Истину, заключив союз с волей» [5, с. 273]. По нашему мнению, перечень «преданных» ценностей культуры следовало бы расширить, включив в него помимо истины добро, подвергшееся еще более радикальному отрицанию, и, как это ни парадоксально, свободу. В философии Ф.Ницше уже осуществляется замещение свободы эстетизированным своеволием, что становится в дальнейшем одним из главных мотивов «массовой философии». В последующем развитии, усиливая свое влияние в культуре, красота в союзе с волей, постепенно вытесняющая истину и добро (рациональность, труд и долг), добралась до личности и стала искоренять все внутриличностные инстанции, способные репрезентировать внутреннюю сложность персональности и одновременно – культурные универсалии субъектного ряда (долг, честь, совесть и т.п.) Согласно нашей гипотезе, красота в союзе с волей (а также различием, спонтанностью, сингулярно-

стями, интенсивностями и т.д.), редуцируя личность, необратимо покидает пределы «элитарности», поскольку не может быть никакой «элитарности» и «высоты» в культуре, принижающей, или, говоря языком масскульта, «опускающей» личность.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Адорно, Т.В.* Негативная диалектика / Т.В. Адорно: пер. с нем. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
2. *Белл, Д.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д.Белл: пер. с англ. – М.: Academia, 1999. – 956 с.
3. *Бодрийяр, Ж.* Система вещей / Ж. Бодрийяр: пер. с фр. – М.: Рудомино, 1995. – 169 с.
4. Всемирная энциклопедия: Философия XX век / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2002. – 976 с.
5. *Давыдов, Ю.Н.* Искусство и элита / Ю.Н.Давыдов. Труд и искусство: избранные произведения. – М.: Астрель, 2008. – С.125-667.
6. *Делез, Ж.* Логика смысла. Фуко, М. *Theatrum philosophicum* / Ж.Делез, М.Фуко: пер. с фр. – М.: Паритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
7. *Делез, Ж.* Различие и повторение / Ж.Делез: пер. с фр. – СПб.: Петрополис, 1998. – 171 с.
8. *Маркузе, Г.* Эрос и цивилизация. Однотипный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г.Маркузе: пер. с нем. – М.: ООО Изд-во АСТ, 2002. – 526 с.
9. *Ортега-и-Гассет, Х.* Восстание масс: Сб. / Х. Ортега-и-Гассет: пер. с исп. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 509 с.
10. *Тульчинский, Г.А.* Маркетизация гуманизма. Массовая культура как реализация проекта Просвещения: российские последствия / Г.А. Тульчинский / Человек. RU: Гуманитарный альманах. – № 3. – Новосибирск: НГУЭУ, 2007. – С.194-216.
11. *Ясперс, К.* Духовная ситуация времени / К. Ясперс / Смысл и назначение истории: пер. с нем. – М.: Республика, 1994. – С. 288-419.