

Михаил Хорьков

Размышления о культуре «молчаливого свидетеля»

Общество, формирующееся в рамках культуры, определяемой далее как культура «молчаливого свидетеля», симптоматически обнаруживает себя посредством особым образом институционализированного феномена насилия. Данный феномен раскрывает не столько природу насилия как такового (разве существует феномен, способный исчерпывающе это продемонстрировать?), сколько особенности отношений, легитимирующих насилие. Насколько можно судить, рассматриваемый феномен не определяется конкретным историческим моментом, но относится к числу факторов, обуславливающих исторический процесс и потому имеющих в известной степени внеисторический характер.

Анализируя обозначенный феномен, мы по возможности стараемся избегать аналогий с конкретным состоянием того или иного общества в тот или иной период времени, исчисляемого с помощью той или иной системы хронологии. Аналогии имеют слишком специальный и условный характер и обычно ассоциируются с вполне определенными предметами или качествами, познанию которых они в той или иной степени помогают при условии, что эти предметы или качества не могут быть познаны непосредственно, то есть без аналогий. Как правило, это имеет место в случае предельно обобщенных, абстрактных понятий. Классической социологии, стремившейся построить модель и выработать понятие «общества» вообще, при анализе конкретных обществ действительно не оставалось ничего иного, как прибегать к аналогиям: аналогиям одних исторических состояний с другими, кажущимися более известными либо более типическими, или аналогиям с точным и достоверным знанием, ка-

ким считается в первую очередь знание математическое (этой аналогией обосновывается в конечном счете широкое внедрение методов точных наук в социологию и политические науки). Однако общество — это вполне конкретная реальность, и как всякая конкретная реальность она отнюдь не требует от познающего его субъекта мышления на основе аналогии в качестве главного и единственного способа познания.

Феномен насилия, говоря в общем, характеризуется специфическими отношениями между насильником, жертвой и свидетелями насилия. Именно эти три стороны — насильник, жертва и свидетель — образуют единую структуру переживания насилия. Но опыт жертвы и насильника ограничен только ими самими; его невозможно достоверно сообщить другим. Для других и насильники, и жертвы немые, так как предел высказываемости их опыта задан не ими самими, но рамками среды актуализации, лежащей за пределами существования насильника и жертвы как конкретных живых существ. Но будучи всегда внешней, и потому объективной, эта среда способна характеризовать отношения «насильник — жертва» исключительно посредством социально-правовой категории «справедливости», отрицающей в своем универсализме опыт насилия как он дан лишь насильнику и жертве. И поэтому только опыт свидетеля, который молчит, то есть такого, который не становится своим свидетельством на сторону насильника или жертвы, не связан тематически ни с насильником, ни с жертвой, и способен характеризовать опыт насилия как универсальный опыт.

Вследствие этого именно феномен «молчаливого свидетеля» формирует сознание насилия как сферу общезначимого осмысления опыта насилия. Свидетель юридический в ситуации насилия не может выступать как свидетель в полном смысле этого слова. Высказываясь в пользу насильника либо жертвы, свидетель перестает быть свидетелем, вставая на ту или иную сторону и таким образом утрачивая общезначимую универсальность своего опыта. Именно поэтому независимый и справедливый суд, превращающий молчаливого свидетеля в свидетеля говорящего, не может быть в полном смысле слова независимым и справедливым, так как он осуществляет переход от «свидетеля» к «насильнику», а от «насильника» к «палачу», то есть не осуждает насилие, но лишь превращает его в формально легитимированное. В этом состоит наиболее очевидный и наиболее непреодолимый абсурд справедливости.

Но «молчаливый свидетель», оставаясь неспрошенным в невысказываемости своей реальности и сохраняя тем самым нетронутой возможность подлинной справедливости, тем не менее фактически

переживает насилие и *живет* им; он формирует сознание тотального насилия, что для его собственной автономной личности означает деградацию. «Молчаливый свидетель» во многом становится «насильником» из-за самого страха быть допрошенным, быть услышанным, то есть перестать быть молчаливым и тем самым превратиться в «жертву» либо «палача». Поскольку в обществе «молчаливых свидетелей» можно жить только этим страхом, страх становится тотальным. А бесконечная вариативность реакций на страх лишь подчеркивают эту тотальность.

Тотальность превращения «молчаливого свидетеля» в «насильника» легитимирует абсолютную взаимозаменяемость всех индивидов (а не наоборот, как в классической теории отчуждения: общая экономически обусловленная механизация жизни, тотальное отчуждение являются причиной тотального насилия). Лишь механическая взаимозаменяемость индивидов избавляет насильника от ответственности и делает насилие желательным и прогрессивным (чем быстрее один, более свежий, индивид сменит другого, тем это выглядит прогрессивнее). Эта тотальная сменяемость индивидов означает, тем не менее, тотальную индивидуализацию человеческого существования, при которой, однако, личностная уникальность жизненных проявлений утрачивает всякий смысл.

Политической власти, для того, чтобы остаться в таком обществе властью, калькулирующей счастье индивида, то есть объявляющей об ответственности за него, нельзя не прибегать к насилию. Политическое насилие, не обязательно прямое и физическое, становится не просто одним из способов достижения политических целей, которые сами по себе с насилием не имеют ничего общего, но оно превращается в главнейший механизм легитимного существования власти как таковой. Поскольку прямое политическое насилие становится в такой ситуации — с точки зрения рационально-прагматического анализа соотношения целей и методов их достижения — совершенно неоправданным, но, тем не менее, власть без него не может обойтись, не перестав быть властью, насилие часто переводится в искусственно-символические формы. Эстетику таких форм создает культура — не музейная, но реально поддерживаемая и поощряемая политически признанной экономической системой (музеи являются лишь симптоматичным и, как мы далее увидим, важным элементом этой культуры). Моральным же оправданием и одновременно сферой реализации конкретного нравственного поведения становится для власти механизм взаимодействия властных групп, иногда оформленных как партии. Инстанцией политической морали оказываются властные группировки.

Именно поэтому в культуре «молчаливого свидетеля» государственной власти вовсе не обязательно прибегать к прямому физическому насилию и террору, поскольку последние и так существуют в обществе без какого-либо вмешательства государства, становясь основой социальных отношений и морали. Однако, не применяя насилие, власть рискует удалиться от «народа», стать непонятной, утратить авторитет, сделаться слабой, иначе говоря, перестать быть в глазах общества властью. Факты прямого насилия — преступность, терроризм, война, государственные, социальные, бытовые формы проявления прямого насилия — с одной стороны, легитимируют общество «молчаливых свидетелей», а с другой стороны, консолидируют, сплачивают его, придавая смысл его в основе своей иррациональным, точнее, сознательно нерационализируемым внутренним отношениям и взаимосвязям. Таким образом, все перечисленные формы прямого насилия органически необходимы обществу «молчаливых свидетелей». Вследствие этого оно кровно заинтересовано в формировании специальных общественных институтов, вырабатывающих и реализующих различные формы прямого насилия.

Соответственно не политическая власть, не законы и не властные отношения оказываются источником насилия, но структурированная (хотя часто и не эксплицитно) сложившейся общественной моралью легитимизация насилия. Подобная не-эксплицитность легитимирующей насиле морали совсем не требует повседневного, чуть ли не бытового проявления насилия. Скорее подобные формы насилия, наоборот, делают моральную легитимизацию насилия сомнительной. Моральная легитимизация насилия требует высокой степени абстрагирования от реальности, иначе говоря, культурных, искусственных форм подтверждения и институционализации. Именно институционализированные сферы культуры — образование, наука, изобразительная, визуальная и аудио-эстетика, музыка и т.д. — независимо от воли и нравственности отдельных своих представителей становятся важнейшим инструментом легитимизации насилия.

Культура «молчаливого свидетеля» — «культура тотального насилия» — живет постоянным забвением, и поэтому ей требуются перемены и революции, в которых в максимальном масштабе осуществляется забвение. Без этого забвения ни «насильники», ни «жертвы» не могли бы (не имели бы смысла) переживать насилие и превращаться в «молчаливых свидетелей», утверждая этим превращением через акт забвения (без которого жить в обществе «молчаливых свидетелей», принадлежать этому обществу — а иной формы жизни, кроме «принадлежности», это общество не предполагает — невозможно)

тотальность насилия. Сознание тотального насилия характеризуется: 1) механизацией насилия, когда все одновременно являются палачами (насильниками) и жертвами, хотя кажется, что никто; 2) виртуализацией насилия посредством отдельных видов искусства, форм поведения, языка, эстетических и коммуникативных норм, иначе говоря, культуры в целом.

Механизм культуры насилия — насилие культурой. Эталоном властной иерархии оказывается иерархия кодов доступа к информации. Горе, если вы не знаете нормативного текста и кода его прочтения! Горе человеку, не овладевшему текстом, будь то таблица умножения или уголовный кодекс! Роль такого человека социально ущербна. В соответствии с «природой» существующего текста он воспринимается как раб.

Подобного рода состояние тотального насилия поэтому постоянно нуждается в новой идеологии. Это всегда пост-идеология, жаждущая новой идеологии, но не способная ее создать (она способна создавать лишь одни суррогаты, эрзацы идей). Причина этого кроется не в бессилии насилия (о подобном бессилии речи идти не может!), но в том, что всякому насилию идеология насилия имплицитно уже дана, а эсплицитно она не может быть закончена, завершена, не нарушив принципа *тотальности* насилия.

Пост-идеология *не спрашивает*, так как ее вопросы не имеют ответа, и то, что она преподносит в качестве вопросов, не есть вопросы. Она лишь идеологически утверждает, обосновывает существующую *безответность* человеческого существования. Причина тотальной *бессмысленности* жизни «молчаливого свидетеля» кроется в заранее данной *осмысленности* безответных идеологических, в том числе и оформленных философски, вопросов. Всякая возникающая в такой культуре философия неизбежно оказывается философией «молчаливого согласия». Тексты и речи лишь подчеркивают тотальное «молчание». С другой стороны, молчание философии оправдано тем, что все высказываемое, все публикуемое сразу же превращается в пост-идеологию, отрицая и уничтожая само себя.

В культуре «молчаливого свидетеля» легитимизация насилия осуществляется, по сути, посредством морали, абстрагированной до уровня культуры. При этом необходимо учитывать, что эта мораль практически утрачивает такую важную составляющую традиционных и классических форм морали, как представления о добре и зле. Точнее, эти представления остаются, но в сфере морали они утрачивают всякий смысл. Используя расхожую формулировку Ницше, можно сказать, что легитимирующая насилие мораль находится как бы «по

ту сторону добра и зла». В том смысле, что для адекватного описания этой морали классические моральные категории, основанные на тех или иных представлениях о добре и зле, «хорошем» и «плохом», оказываются неадекватными, неуместными, лицемерными, такая мораль лежит действительно «по ту сторону». Однако в реальности она существует именно по эту сторону, потому что представляет собой ту повседневность, которая структурирует все акты морального поведения человека в обществе.

В таком обществе возникает, конечно, много конфликтов между моральной оценкой (как самого себя, так и других), особенно если она исходит из «старых добрых» представлений о добре и зле и реальным моральным поведением. Подобные конфликты оказываются тем более неразрешимыми, чем больше человек, настаивая на том, что данный конфликт разворачивается исключительно в сфере реальности (хотя в действительности это конфликт между реальностью и фикцией), стремится его разрешить, оформляя и выражая его фиктивными, хотя и оправданными культурной традицией понятиями и тем самым переводя в сферу чистой эстетики. Однако реальная, а не фиктивная сторона этого конфликта — с позиции которой он только и может быть разрешен — заключается в том, что имплицитность морали насилия оказывается, тем не менее, эксплицитно тотальной, то есть, действуя, человек может легитимированно действовать только так, а не иначе. Разумеется, легитимированность такого поведения может допускать и, как правило, допускает выбор, часто даже широкий выбор альтернатив, но эти альтернативы, создающие иллюзию свободы выбора или, в рамках культурной институционализации, образующие атмосферу свободы вообще, лишь усугубляют эксплицитную тотальность культуры легитимизированного насилия. Подобная атмосфера свободы лишь обостряет внутренний конфликт, присущий морали насилия, а отнюдь не решает его.

Вместе с тем либо интуитивно, либо вполне осознанно и целенаправленно в рамках культуры «молчаливого свидетеля» формируются механизмы узкогруппового оправдания фактически существующей морали (морали насилия), не всегда понятийно оформленные. Собственно говоря, этого понятийного либо просто словесного оформления и не требуется, так как сама группа, реальность ее фактического существования становится оправданием тех или иных форм нравственного (или безнравственного — что в данном случае то же самое) поведения, специфически выражающих имманентно присутствующую обществу «молчаливых свидетелей» мораль насилия. Такая группа определяет и оправдывает поведение каждого из своих членов,

являясь именно моральной инстанцией, причем, по-видимому, единственной действенной моральной инстанцией общества «молчаливых свидетелей». При этом ей вовсе не обязательно формулировать свою мораль, так как она «обучает» своему моральному коду не словесно, то есть не опосредованно, но непосредственно вовлекая людей в рамки характерных групповых отношений.

Понятно, что подобных групп, различающихся между собой размерами и степенью устойчивости, может быть сколь угодно много. Однако при всей иллюзии свободы выбора между группами якобы прямо пропорционально зависимой от количества таких групп, все эти группы лишь оформляют тотальность морали насилия. Открывающийся перед каждым человеком «шанс» найти свою группу, то есть, если называть вещи своими именами, его обязанность стать в обществе тотального насилия «моральным» человеком, на самом деле не оставляет человеку никакого выбора: чтобы жить, он должен идентифицировать себя с той или иной группой как носителем морального кода, даже если это группа «непримкнувших ни к кому одиночек». При этом каждая из групп существует совершенно независимо от остальных. Такая формальная независимость групп в социуме друг от друга и от законов существования самого этого социума, за которой просматривается призрак новоевропейского представления о суверенитете, является необходимым условием осуществления и поддержания в обществе насилия морали, возможной здесь лишь на узкогрупповом уровне. Со свободой, даже понимаемой с педантичных позиций формально-институционального либерализма, это не имеет ничего общего. Свобода не может объединять легитимирующие мораль насилия группы общества «молчаливых свидетелей». Это было бы абсурдом. Единственное, что действительно объединяет охарактеризованные группы — это их общая ответственность (как носителей морали) за сохранение существующих общественных реалий. Поэтому данные группы способны заменять одна другую, что лишь подчеркивает тотальность и общность природы навязываемых ими различных моральных кодов насилия.

Разделение на группы, приобретающие характер институтов морали, как в политике, так и в других общественных сферах, с одной стороны, усиливает конфликтность внутри общества, поскольку в современном сложном полифункциональном обществе каждый человек неизбежно вынужден принадлежать нескольким, иногда исключаящим друг друга группам одновременно; с другой стороны, это же самое разделение способствует консолидации общества, объединяемого общностью вариантов морали насилия. Чем выше групповая

дифференциация общества насилия, тем выше потенциал внутриличностной (психологической), межличностной и межгрупповой конфликтности и одновременно тем монолитнее и устойчивее общество в целом. Имплицитный же характер подобной групповой морали как нельзя более способствует социализации «молчаливого свидетеля» и как нельзя более точно подчеркивает момент «умолчания» как главный механизм такой социализации.

Ценностный мир «молчаливого свидетеля» образуется поэтому эгоцентрически, это концентрический эгоизм. В центре его находится «я» как эмоциональная, интеллектуальная, жизненная референция, затем семья, имущество, друзья, группа «своих». Другие «я», как и социум в целом, располагаются на периферии. Но мир концентрического эгоизма парадоксальным образом не распадается, хотя это и предельно атомизированный мир. Более того, социально этот мир очень прочен. Происходит это потому, что мир концентрического эгоизма управляется также по принципу концентрического эгоизма. Лидеры этого мира — «великие личности», «звезды», «кумиры». Таким образом, ценностная структура в данном случае практически идентична социальной, а также моральной, потому что «великие личности» становятся также и (гибким) воплощением моральных добродетелей и критериев нравственного поведения. И все же такое общество некорректно называть «обществом эгоистов», так как каждое «я» удостоверяет состоятельность своего эгоизма в рамках обязательного для всего социума ценностного мира, то есть практически через «эго великих» или «великое эго общества».

Тем не менее идентификация «я» с какой-либо группой и контакт между группами с различной моралью всегда остаются проблематичным. Решением проблемы обычно становится выработка общего морального кода, достаточно доступного, простого, даже примитивного, и в то же время соответствующего природе общепринятого поведения. Чем будет такая общественная мораль, точнее, мораль, делающая возможным межгрупповые контакты и, таким образом, скрепляющая общество в единое целое, как не оправданием насилия с позиций нравственности, причем не лицемерно-прагматичной, но самой что ни на есть высшей? Эта высшая, легитимирующая насилие мораль отнюдь не остается при этом отвлеченной; она не имеет ничего общего с морализаторством, с философией морали, отделяющей нравы общества от рафинированных научной теорией моральных принципов. Как ни странно, она оказывается воплощенным гуманизмом, так как дает человеку возможность интегрированно и полноценно существовать в общественном целом.

Но и это не все. Действительность общественной морали тотального насилия таит в себе невероятное множество удивительных моментов. Каждый член общества, формирующегося в рамках культуры «молчаливого свидетеля», задумываясь, то есть оперируя принятыми в его культуре мыслительными схемами, понимает, что если мир превратится в мир исключительно *моего* насилия, то *тотальность* насилия и, следовательно, само общество и существование в нем человека ставятся под вопрос. Но рефлексия на этом никоим образом не заканчивается. Наиболее целесообразной и, следовательно, логически оправданной становится, как правило, следующая мыслительная конструкция: «Невозможность мира *моего* насилия вовсе меня не смущает. Я не могу не мечтать о таком мире. И сам он не может не присутствовать в моих мечтах, не может не существовать как мир мечты именно потому, чтобы не нарушить *тотальность* насилия». Таким образом, невозможность, нелегитимность и нецелесообразность *моего* насилия в обществе тотального насилия осуществляет такой мир как мир мечты в качестве вполне существующего.

О глубине и тотальности морали насилия свидетельствует та важность, которой в обществе тотального насилия придается так называемому «золотому правилу нравственности», которое обычно формулируют следующим образом: «Не делай другому того, что не желаешь себе». Однако *не делай* не может быть формулой позитивного нравственного действия, ориентированного на реализацию добра. Мораль «*не делай*» есть не что иное, как принцип морали насилия, потому что *не делай* не может быть моралью. Можно возразить, что речь идет о неделании зла; требовать большего от человека, тем более в ситуации, в которой отсутствуют четкие представления о добре и добро часто оказывается злом, невозможно. Но отсутствие четких критериев добра означает и отсутствие четких критериев зла, а в такой ситуации отказ делать зло всегда означает и отказ делать добро, иначе говоря, аморализм. Причиной этого аморализма, а отнюдь не выходом из него, как раз и является призыв *не делай*. Однако в социальном плане уже само слово *mores* (нравы) предполагает активное действие. Мораль и пассивность несовместимы друг с другом. Если они тем не менее совмещаются, то это можно назвать не иначе, как злом. Зло усиливается, превращаясь в мораль пассивности, в стратегию воздержания от нравственного действия. Но дистанцированность зла от нравственного действия, иначе говоря, от действия как такового, вовсе не означает, что оно перестает принадлежать сфере моральных оценок.

Помимо прочего, культура «молчаливого свидетеля» оказывается культурой тотального насилия также и потому, что данный «молчаливому свидетелю» опыт насилия, в отличие от опыта «насильника» или «жертвы», не ограничен во времени. Может показаться, что тезис о хронологически линейной тотальности легитимирующей насиле культуры «молчаливого свидетеля» опровергается тем обстоятельством, что прямое насилие испытывает, как правило, лишь ограниченное количество поколений. Таким образом, первое и все последующие поколения, переставшие быть объектом насилия, неизбежно должны оказаться в ситуации свободы, институционально закрепляемой политическим, социальным и экономическим либерализмом. Однако институциональный либерализм лишь констатирует факт ослабления одного вида насилия — прямого политического насилия. Иначе говоря, он является не причиной общественной свободы, но в лучшем случае ее следствием. Закрепленный социумом через механизмы культуры «молчаливого свидетеля» факт насилия институционализированным либерализмом не снимается, но лишь закрепляется, становясь по отношению к сфере публичной политики латентным. Более того, в своей имплицитности он заполняет образовавшийся вакуум открытых и одобренных законной властью форм политического насилия; иногда это происходит и при сохранении старых форм политического насилия, наполняемых новым смыслом. Таким образом, факт прекращения прямого политического насилия и либеральная институционализация публичных свобод отнюдь не означает прекращение насилия как такового; чаще всего он лишь создает основания для нового витка развития культуры «молчаливого свидетеля», то есть для нагнетания общественного насилия.

Именно поэтому политическая свобода, понимаемая как институционализированный либерализм, оказывается иллюзией свободы, так как требует от человека тотального участия в политическом. В этом смысле с ней нельзя быть несогласным. От такой свободы невозможно эмигрировать, и поэтому она оказывается единственно возможной формой тотального мирового господства. При этом она соблазнительно предоставляет возможность реализации своего «я» в вещном мире политического путем примыкания к той или иной группировке, создания своей группы, формирования вокруг себя центра влияния и т.д. Эта наживка оказывается довольно действенным механизмом вовлечения человека в аккумулирующую насилие политическую реальность. В такой политической реальности человек *обязан* быть свободным. Иначе он не сможет жить. Но может ли доставшаяся современ-

ному миру от античных полисов и раннебуржуазных республик обязанность быть свободным под угрозой смерти на самом деле являться институционализацией именно свободы, а не насилия?

В культуре «молчаливого свидетеля» свобода провозглашается высшей ценностью как состояние, для достижения которого и обладания которым предписывается жертвовать всем, в том числе и жизнью. Таким образом, свобода ставится выше человеческой жизни. Жизнь перед свободой не имеет никакой ценности. Социум тотального насилия культивирует и поощряет подобную бухгалтерию жертвенности, связанную с представлением о движении к свободе как отказом от всего, но поскольку тот, кто это движение осуществляет, то есть человеческое «я», должно при этом сохраняться (иначе достигать свободы будет некому), то всему, что не входит в сферу «я», всему Другому, отказывается в праве на существование. Свобода, которую требуется достичь, и Другое несовместимы друг с другом и противоположны друг другу. Конечно, подобное состояние свободы реально никогда не может быть достигнуто. Но в обществе тотального насилия только свобода может быть целью и смыслом отношений в обществе. Таким образом, свобода оказывается важнейшим основанием легитимизации насилия.

Парадоксальным образом логической путаницей причины и следствия изначально свободного человека именно для того, чтобы он стал свободным, вынуждают, обычно нагнетая внутреннюю либо внешнюю угрозу, постоянно выбирать между свободой и рабством. Но такой выбор на самом деле есть не что иное, как подменяющая понятия и маскирующая насилие фикция свободы. Для свободного человека выбор между свободой и рабством может быть только гипотетическим, потому что он уже свободный, следовательно, не может выбрать свободу. Ставя свободного человека в ситуацию выбора между свободой и рабством, его на самом деле вплотную подводят к рабству, не оставляя никакой свободы выбора. Выбор между свободой и рабством способен осуществлять, а не имитировать, лишь тот, кто не имеет отношения ни к свободе, ни к рабству. Таким образом, выбирая между свободой и рабством, человек должен руководствоваться не фактическим наличием свободы и рабства в его обществе, но тем, что выходит за пределы всякой общественной реальности, то есть выше и рабства, и свободы, и при этом связано с ними как их подлинная причина — связано именно потому, что превышает их. В результате вместо свободы он попадает в пути метафизического идеала либо начинает мнить себя богом или существом, близким к богам.

Тотальность насилия в прогрессирующей культуре «молчаливого свидетеля» логически приводит к тому, что возникает необходимость участия все большего количества людей в выработке, реализации и исполнении властных действий, сводя при этом на нет или кардинально трансформируя традиционные институты власти. Демократия атомизируется и превращается в умение каждого ее члена навязывать свою волю (добрую или злую) другим. В результате решающее значение приобретают институты формирования воли индивида, причем любой воли любого индивида. Среди этих институтов важнейшая роль (в силу их универсальности) отводится массовой культуре и стандартизированно-примитивизированным средствам массовой информации, позволяющим контролировать предельную иррациональность и непредсказуемость принятия политического решения и его осуществления в условиях демократического атомизма. Правда, этот контроль становится возможным лишь благодаря примитивизации и последующему овеществлению человека, замыкающегося исключительно на реализации вовне, то есть в вещном мире своей индивидуальной воли.

Иррационализм ориентированного на реализацию индивидуальной воли каждого члена общества демократического механизма приводит, тем не менее, к прямо противоположному результату, так как воля одного индивида оказывается заведомо слабее воли всех остальных членов общества и поэтому перспектива ее реализации оказывается призрачной. Вследствие этого индивид не может не охватывать чувство страха, выступающего симптомом общественного насилия и одновременно, отчасти в качестве ответной реакции, стимулирующего дальнейшее нагнетание насилия. Чем более активно действует человек, тем более он оказывается окруженным враждебными силами. Действительными являются эти силы или мнимыми, в данном случае не имеет значения, так как вызываемый ими страх и ответная реакция вполне реальны. Разрешением этой ситуации для человека и выходом для провозглашающего свободу реализации индивидуальной воли общества становится концентрация тотальной борьбы в солидарных мелких группах, каждая из которых, осуществляя максимально возможную реальную свободу индивида, противостоит остальным и, как было отмечено выше, одновременно выступает носителем морали насилия. Парадоксальным образом эти группы почему-то принято называть «меньшинствами».

Говоря о насилии в контексте общества, как правило, имеют в виду насилие над человеком. При этом под «человеком» обычно понимают определенный комплекс представлений, получивших назва-

ние «антропологических», то есть позволяющих рассуждать о человеке в рамках специальной темы, отличной от всех прочих тем. Однако в обществе «молчаливых свидетелей» как раз именно этот антропологический комплекс представлений о человеке и требует в первую очередь умалчивания или фальсификации, являющейся в данном случае одним из вариантов умалчивания. Человек, таким образом, становится «ничем». Вместе с тем, чтобы сохранить собственное «я», свою идентичность, человеку не остается ничего иного, как выйти за пределы своего превратившегося в ничто человеческого существования. В разных обществах и исторических ситуациях это может происходить по-разному. В современном обществе (хотя в большей степени это, по-видимому, характерно для примитивных обществ) наиболее вероятным представляется тотальное слияние человеческого «я» с внешним миром вещей. В настоящее время это тем более оправданно, что предыдущая современному состоянию общества эпоха была эпохой высокоразвитой «внутренней культуры». Человек же «внутренней культуры», для которого характерно рассматривать свое «я» как важнейшую культурную и социальную ценность, если он не научится овеществлять свое «я» в мире внешних вещей, сохраняя его путем полной трансформации, ведущей к уничтожению значимости общества «внутренней культуры», неизбежно превращается в вещь. Именно в этом состоит природа реально возможного на сегодняшний день гуманизма. Естественным и одновременно логическим следствием распространения подобного рода гуманизма оказывается функциональная важность в современном обществе таких хотя и виртуальных, но все более активно влияющих на поведение человека антропоидных ориентиров, как мутанты, супермены, клонированные организмы и т.п., и полный отказ рассматривать в качестве важнейших структурных элементов общества такую органически человеческую реальность, как рождение, детство, старение, болезнь, смерть, разделение на полы. Любопытно, что носителем гуманизма тотального овеществления человеческого «я» оказывается не все общество, но отдельные группы, кружки, на членов которого этот гуманизм и распространяется. Данный процесс — не психологический, но социальный — проекции «я» во внешний мир происходит чаще всего иррационально, спонтанно, неконтролируемо. Именно это и способствует его прогрессирующей динамике, так как рациональный контроль означал бы в данном случае эскалацию культурного консерватизма и социальную стагнацию. Страхуя себя от подобной стагнации, общество начинает рассматривать существующие институты рационального общественного контроля как традиционные и

поэтому иррациональные, отождествляя их с теми или иными формами символических сообществ (школой, группой «своих», конфессией, нацией, государством и т.д.) и подчиняя в итоге общей реформаторской тенденции.

Поскольку все в культуре «молчаливого свидетеля» ориентировано на сохранение существующего порядка «умолчания», то культурным ориентиром, эстетическим каноном, художественно-выразительным стандартом становится классика, но классика, задрапированная в одежды постоянных культурных переворотов и ежедневно меняющейся моды. Классика гарантирует уход злободневности от реальности, превращение актуальности в моду. Вечность смысла классики обеспечивается вечностью игры в нее. Смысл этой игры — сохранение господства умолчания. Классика поэтому всегда неизбежно эфемистична, загадочно высока, таинственно недосягаема. Как же можно следовать такому едва ли воспроизводимому образцу?

Понятно и концептуально оформляемая классицизмом идеология общества «молчаливых свидетелей» чаще всего основывается на мифе прошлого (прошлое таково, каково настоящее) и вере в будущее (настоящее таково, каким видится будущее). Ориентация на лучшее будущее (прогрессистский социальный оптимизм) предупреждает протест против настоящего, но еще в большей степени его предупреждает история: против силы законов исторического развития протестовать бессмысленно. Будущее при этом всегда диктуется прошлым; оно выступает своего рода «кредитом истории», расплатиться по которому невозможно. Не допуская автономии не только настоящего, но и будущего, классический идеал надежно обеспечивает свою непреодолимость.

Подобно любому другому элементу культуры «молчаливого свидетеля» классика служит отнюдь не тому, что она так шепетильно провозглашает. Заведомо далекий и нереализуемый классический идеал (не случайно он поэтому всегда отнесен в прошлое — не только далекое, но заведомо недостижимое, и оттого идеальное для классики время!) в функциональном плане репрезентируется кумирами и авторитетами, иногда совпадающими в одном лице. Но эти кумиры и авторитеты, для того, чтобы соответствовать репрезентируемому ими идеалу, также, в свою очередь, должны быть далекими и недосягаемыми для «простых смертных». В противном случае идеал исчезает, то есть исчезает важнейший (ценный, и потому ценностно окрашенный) регулятив социальной нравственности, в рамках которого ответственность за нравственные/безнравственные действия не несут ни деятели (ведь не они устанавливают правила), ни кумиры/автори-

теты (ведь не они действуют). При этом ощущение нравственной состоятельности общества прямо пропорционально степени безответственности нравственного действия. В ситуации тотальной нравственной безответственности нравственный регулятив классики достигает своей максимальной эффективности, так как остаются только одни действия, санкциям же нет места. Иначе говоря, *любые* действия становятся заведомо нравственными и ни одно из них не наказывается. В результате функциональная эффективность общества становится максимальной, а «высокий» мир нравственных ценностей от этого нисколько не страдает.

Именно в силу такого всепроникающего принципа функционализма культурная авторитетность постепенно превращается в культуру авторитетов, где любая «культурность» обусловлена простым социальным (или социально-психологическим), но не культурным фактом авторитета. И поскольку подобного рода авторитет реально соотнесен с настоящим, хотя идеально – с недостижимым прошлым, функционально как факт настоящего он оказывается отношением власти, а не отношением культуры. Таким образом, власть в настоящем, противостоя самой себе через недостижимый культурный идеал, отнесенный в прошлое, в действительности лишь укрепляет свои позиции, подменяя и вытесняя собой культуру. Культура становится фикцией, реальной жизнью которой оказывается власть. Но парадокс заключается в том, что реально, а не формально или фиктивно, власть в данном случае может существовать только как культура.

Эстетически это фиксируется тем, что *все* становится предметом искусства, и различия между пошлым и возвышенным стираются настолько, что именно пошлое и оказывается преимущественно предметом искусства как такового. Это отнюдь не умаляет, но утверждает, раскрывает во всей полноте недостижимую высоту выбранных классических идеалов. Кроме того, привлекательность эстетики «пошлого искусства» как апофеоза классики заключается в том, что в ней и с помощью нее каждый может стать кумиром.