
АГУСТИН
ЛАХЕ
КУЛЬТУРНАЯ
ВОЙНА
Критические
размышления
для новых
правых

Агустин Лахе

Культурная война. Критические размышления для новых правых

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=74767526
Культурная война. Критические размышления для новых правых: Попурри; Минск; 2024
ISBN 9789851562905

Аннотация

Известный писатель, политолог и интеллектуал Агустин Лахе, опираясь на обширное наследие выдающихся историков, социологов, философов и экспертов в области культуры и политики, дает определение понятию культурной войны и показывает, в какой степени культура обрела статус главного трофея власти, как именно зарождались и набирали силу подобные войны и как в них выстоять. Вместе с тем он исследует, хорошо ли разобрались в сути явления новые левые, и предлагает методы и средства, необходимые для рождения новых правых.

Содержание

Выражение благодарности 5
Введение 7
Глава 1. Концептуальные подходы 12
I. Три определения слова «культура» 12
II. Что такое культурная война? 37
Глава 2. Дифференциация в эпоху модерна 59
I. Секуляризация культуры 65
Конец ознакомительного фрагмента. 100

Агустин Лахе
Культурная война. Критические размышления для новых правых

Всем, кто сопротивляется

Перевела с испанского *Екатерина Бирюкова* по изданию: LA BATALLA CULTURAL: Reflexiones críticas para una Nueva Derecha / Agustín Laje. – HarperCollins México.

Published by arrangement with HarperCollins Christian Publishing, Inc.

© 2022, HarperCollins México, S.A. de C.V.
© Agustín Laje Arrigoni, 2022
© Перевод на русский язык, издание на русском языке. ООО «Попурри», 2024

Выражение благодарности

Над книгой, которую вы держите в руках, я трудился с некоторыми перерывами с 2014 года (начало всей авантюры) до середины 2021-го. Работа заняла много лет, а значит, за это время я повстречал немало людей, чья любовь и поддержка так или иначе помогли мне пройти этот путь. Их так много, что не хватит места, чтобы перечислить все имена, и даже память не способна вместить столько. И все же я хочу отметить здесь нескольких человек, которых просто не могу не поблагодарить.

Мою семью и особенно маму, которой я обязан всем.

Моего первого учителя, друга и соратника в культурной войне Николаса Маркеса, от которого я узнал о том, сколь значима культура в политике.

Пабло Поццони, который на протяжении последних трех лет моей работы над книгой был рядом, выступая своего рода научным руководителем: помогал советами и предлагал источники, делился идеями, делал справедливые замечания и читал рукопись.

Софанора Новильо Корвалана, сопровождавшего мою работу в первые годы и с присущей ему щедростью предоставившего мне огромное количество книг, цитаты из которых приведены здесь.

Эмилио Вирамонте и Хосе Луиса Сеа, без чьей помощи

мне не удалось бы изучить философию в университете Наварры, и, разумеется, тогда в этой книге не были бы освещены многие важные аспекты.

Карлоса Бельтрамо, который настоял на том, что, диагностировав порочность новых левых, следует предложить что-то взамен.

Миклоса Лукакса, два года назад положившего начало дебатам на тему политических технологий среди правых и вдохновившего меня на освещение этой темы в данной книге.

Александра Бегленока и Хуана Антонио Кастро, помогавших мне в сборе материала для книги.

Эрика Каммерата, взявшего на себя редактуру цитат и списка литературы.

Редакторов этой книги Грасиелу Лелли и Хуана Мартина Кобано, чей бесценный труд значительно повысил качество текста.

Моих подписчиков с веб-сайта *Patreon*, своей щедростью поддержавших мою работу. Особая благодарность Марии Вирхинии Гоньи, Динко Самбрано, Рафаэлю Элисондо, Абнеру Роману, Хорхе А. Менсьясу, Раулю Родригесу, Сандре Лорене Фернандес, Кристиану Кенигу, Эдит Савалета Гонсалес и Ребекке Куэвас-Савалета.

Введение

Уже достаточно давно культура, как кажется, стала сферой интересов левых. В их среде звучат такие имена, как Антонио Грамши, и подчеркивается важная роль школ наподобие Франкфуртской. Вслед за Мишелем Фуко в ней тщательно исследуют микрофизику власти и продвигают гегемонистские стратегии, благословленные теориями Эрнесто Лакло и Шанталь Муфф. Речь идет о культурных революциях, деконструкции, «политике идентичности», «теории пересечений», отношениях полов, гендерном вопросе, расе, национальности, угнетателях и угнетенных, постепенно обретающих в культуре центральное положение, некогда принадлежавшее экономике в марксистском дискурсе. Ведь уже несколько десятилетий культура несомненно является сферой политических антагонизмов, обожаемых гегемонией левого толка.

И лишь с недавних пор культура все же начинает просачиваться в дискурс правых. В частности, понятие «культурная война» сегодня звучит из уст либертарианцев-антипрогрессистов, консерваторов, традиционалистов и патриотов. Все они твердят о культурной войне. Однако до настоящего времени никто так и не разобрался досконально, что же подразумевается под этим термином. Без четкой теоретической базы трудно добиться хоть сколько-нибудь значимых резуль-

татов на практике.

В своей книге я постараюсь решить эту задачу. Моя цель в конечном итоге состоит в том, чтобы представить читателям теорию культурной войны и показать, как так вышло, что культура стала центральной темой в политике. Хотя работа выдержана в академическом стиле и претендует на беспристрастность, моя позиция и политические предпочтения станут ясны с первых страниц. На самом деле я не интересуюсь теорией ради самой теории: меня привлекает политическая практика, могущая послужить на благо всего правого движения в целом и тех, кого по итогам этого исследования я называю новыми правыми, в частности. Что ж, можно сказать, что за всеми интеллектуальными усилиями, вложенными мной в эту книгу, стоят как раз политические соображения и надежды.

Итак, книга разделена на шесть глав. В главе 1 я обсуждаю разные значения слова «культура» и размышляю о смысле того, что называется культурной войной. Среди прочего я определяю в этой главе характеристики, общие для всех культурных войн, которые необходимо будет учитывать в остальной части исследования.

В главе 2 я затрагиваю политические, экономические и культурные составляющие эпохи модерна, пытаясь описать признаки, отличающие их от условий, имевшихся в премодерне. По моему мнению, культурные войны имеют смысл исключительно в рамках модерна по причинам, которые я

там излагаю. Следовательно, необходимо четко определить их основные характеристики.

В главе 3 я прямо связываю культурные войны с условиями, сложившимися в эпоху модерна, исследуя конкретные темы, а именно: формирование идеологий, социальная инженерия, ослабление традиционных связей, роль интеллектуалов, массовое общество, демократизация политической системы и средств массовой коммуникации.

В главе 4 я погружаюсь в поздний модерн, известный также как постмодерн, в попытке выявить его экономические детерминанты. В связи с этим я исследую переход от индустриальной системы к постиндустриальной, от массового общества к обществу потребления, постфордизм и культурные индустрии, насаждение цифровой экономики. Основное внимание сосредоточено на том, как все это взаимодействует с культурой и каким образом последняя вновь проникает повсюду в данном историческом контексте.

В главе 5 я исследую технологические, медийные и политические характеристики позднего модерна, или постмодерна. А именно анализирую, как информационные технологии, искусственный интеллект и биотехнологии воздействуют на культурные аспекты действительности, в которых проходит наша жизнь и протекают политические процессы, все меньше зависящие от нас. Помимо оцифровки всего индивидуального, общественного и политического, а затем и дальнейшего совершенствования власти, в данном контексте наблю-

дается возникновение глобализма как политического порядка, ведущего к постепенному переходу от суверенных государств к наднациональным объединениям. В таком мире культурные войны необходимы как никогда.

И наконец, в главе 6 я перехожу к непростой теме диады «левые – правые». Здесь я попытаюсь сформулировать ее суть, оспаривая различные предположения, выдвигавшиеся ранее, и предлагая собственные. Также я буду настаивать на том, что эта диада не утратила актуальности, даже напротив: она продемонстрировала свою жизнеспособность в самых разнообразных исторических контекстах. Начиная с 1968 года фундамент диады постепенно формируется в сфере культуры. Вот почему я описываю события, лежащие в основе этого смещения, и рассказываю о наиболее важных теориях левых, рассматривавших культуру как центр политического конфликта. Правые, в противоположность левым, не вырабатывали политических стратегий, подразумевающих культурные войны, и это заставляет меня сделать некоторые выводы относительно причин такого упущения. В завершение книги я предлагаю свое ви́дение взаимосвязи между различными правыми течениями, которые сделали бы культурные войны ядром нового политического «мы» той общности, что я называю новыми правыми.

Надеюсь, моя книга будет полезна всем этим «партизанам культуры», которые, рассеянные и разобщенные сегодня, все же отважно сражаются на полях своих культурных войн. И

мне хочется верить в то, что однажды мы сможем объединиться во что-то большее, чем существующие ныне простые ячейки, восставшие против политкорректности.

Глава 1. Концептуальные подходы

I. Три определения слова «культура»

Культура – слово, многократно используемое, превращенное в инструмент, ставшее объектом надругательств, бесконечно повторяющееся *так* и *этак*, с *теми* или *иными* намерениями, с целью сказать *то* или *это*. Понятие гибкое, многогранное, многозначное, опошленное, подгоняемое под потребности и бесконечные прихоти. Слово-джокер, слово-талисман, слово-помощник для ответа на любые заданные вопросы – и на незаданные тоже. Слово-тренд, удобное, модное, у всех на устах, удивительное своими откровениями о нас самих, о сознании, обращенном на самого себя, принимающем свою случайную природу в попытке признать себя не более чем чистой культурой, всего лишь культурным конструктом, притворством, вытекающим из искусственности, конституирующей человека. Но это всегда конечная точка: то, что можно увидеть в конце тоннеля, происхождение которого легко проследить по меньшей мере до эпохи Просвещения, каковой по большей части и обязана своим возникновением идея культуры как *проекта*. С той поры термин «культура» постепенно увеличивал набор значений, раздвигал границы семантического поля и тем самым

породил различные трактовки, часто противоречивые. И то, что сегодня одно и то же слово «культура» можно употреблять, обсуждая совершенно разные темы, является следствием непрерывного расширения его смысла.

Слово «культура» получило широкое распространение в XVIII веке как нечто свойственное высокодуховным людям. Точнее, оно отсылало к вместилищу знаний, утонченного вкуса и полезных привычек, которые люди должны были стараться приобрести, хотя удавалось это не всем. «Стать культурным» означало добиться результата в образовательном процессе, отмеченном корпением над энциклопедиями, философскими трактатами, научными трудами, в занятиях искусством и музыкой. Так что не каждый человек располагал культурой. Культура как предмет обладания, который сливался с человеческим духом, являясь *необходимым условием* формирования человека таким, какой он есть, была наградой для тех, кто отдал собственное время и силы *взращиванию* своей личности. Потому что культура несла духу то же, что возделывание давало земле. Это подсказывает и этимология слова: *colere* в переводе с латинского языка означает ‘возделывать’ и ‘ухаживать’. С теми же старанием и усердием, каких требует земля, чтобы воздать плодами за приложенные усилия, человек должен питать и взращивать свои знания, интересы, вкус, тело и дух, и только так он обогатит свою жизнь, придав ей истинный смысл.

В «Метафизике нравов» Кант четко определяет, что озна-

чает культура для такого просвещенного человека, как он: «Развитие (*культура*) своих естественных сил (духовных, душевных и телесных) как средство для всевозможных целей есть долг человека перед самим собой»[1]. Способности человека следует совершенствовать, *культивировать*, чтобы ему удалось реализовать себя во всем, к чему он стремится. Можно сказать, что человек, достигший зрелости по уровню просвещенности, является культурным человеком. Иоганн Кристоф Аделунг, немецкий филолог и современник Канта, в своем эссе «Опыт истории культуры человеческого рода» (1782) определил восемь этапов развития культуры человечества: сначала идет «эмбриональная стадия», затем следуют «детство» и «юность», и так шаг за шагом культурное развитие достигает совершенства в точке зрелости, когда знания и утонченность обретаются в полной мере. «Культура заключается в наборе определенных понятий, в развитии и совершенствовании тела и манер», – говорил Аделунг[2].

Очевидно, что такое понимание культуры, характерное для XVIII века, вышло за рамки исторической эпохи. Шпенглер заимствует описанную логику поэтапного развития культуры в своих трудах, посвященных феномену цивилизации: последняя является конечной точкой становления куль-

[1] Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 2008), p. 311. – Здесь и далее цифрой-номером обозначены *примечания автора*.

[2] Цитируется по: Clyde Kluckhohn, Alfred Kroeber, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* [Cambridge (MA): The Museum, 1952]. Взято из: Pantianos Classics (S/F), p. 19.

туры. Именно это имел в виду Гегель, который все же говорил больше других о *Geist* (духе), заявляя: «При упоминании Греции образованный европеец (особенно мы, немцы) чувствует, будто очутился в родном доме»[3]. «Образованный европеец» – это европеец, возделавший свой дух (среди прочих преимущественно выделяются здесь немцы) и благодаря этому способный следовать зову предков, обращающих его взор в данном случае к Греции. В других литературных произведениях той эпохи, например в романе «Портрет Дориана Грея» Оскара Уайльда, опять же читаем: «Те, кто способен узреть в прекрасном его высокий смысл, – люди культурные […]. Но избранник – тот, кто в прекрасном видит лишь одно: красоту»[4]. И снова то же понятие: «дух культуры» открывается навстречу подлинному миру, закрытому для неотесанных и непросвещенных, миру, в котором только и возможно обнаружить красоту.

Вернемся ненадолго к *этосу* эпохи Просвещения, чтобы лучше разобраться в этом значении слова «культура». Просвещение определяло эмансипацию человека как функцию познания. Его универсальная цель требовала культурной экспансии, в которой проводниками трансформации служили бы избранные. Культура, в частности, формулировалась

---

[3] G.W.F Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (México: FCE, 1995), p. 139.

[4] Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray* (Buenos Aires: Hyspamérica, 1983), prefacio.

как всеобщий освободительный проект. Таким образом, образовательный процесс превращался в излюбленную стратегию, направленную на избавление лишенных культуры людей от этого недостатка, и молодое современное Государство одновременно с популяризацией понятия «культура» быстро возложило на себя миссию по *окультуриванию* духа населения, находящегося под его суверенитетом. Культурный проект стал проектом политическим. Особенно явно это проявилось во Франции из-за приверженности ее правителей идее универсализма. В связи с этим Зигмунт Бауман отмечал, что «французская концепция *культуры* возникла как собирательное понятие для тех усилий, которые предпринимало правительство в попытках стимулировать тягу к обучению, смягчить и улучшить манеры, развить вкус и пробудить духовные потребности, которых народ до той поры не испытывал или же не осознавал их наличия у себя»[5]. Само понятие «культурная политика», порожденное необходимостью управлять культурой, сопровождает нас с момента появления всех современных наций.

В этом раннем, самом первом значении, берущем начало в эпоху Просвещения, культуру можно определить как нечто элитарное или связанное с иерархическим превосходством. Действительно, культура предусматривает существование иерархии когнитивной, эпистемологической, в позна-

[5] Zygmunt Bauman, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida* (México: FCE, 2015), p. 85.

нии (наука выше мифа) и эстетике (настоящее искусство, хорошая музыка и литература выше вульгарного выражения низменных страстей), что в свою очередь ранжирует тех, кто понимает и уважает порядок следования в пирамиде и действующие в ней правила. Культурой обладают и делятся, при этом не утрачивая ее, однако не все обладают, а следовательно, не все могут поделиться культурой в равной степени. Бывают как культурные, просвещенные люди, так и *некультурные*. Одни должны учить, другие – учиться. В такой парадигме культура рассматривается как перепись человеческой деятельности, выходящая за рамки естественных ограничений; она, так сказать, *цивилизует* человека (во Франции *культура* и *цивилизация* шли рука об руку: одно делало возможным другое). Неслучайно природа у Канта есть источник склонностей, которым противопоставляется моральный императив: если человек свободен, то он обязан этим тому, что согласует свою волю не с правилами мира случайностей, обусловленных природой, а с правилами царства свободы, к которому имеет доступ его разум: «Долг человека – собственными усилиями выйти из [состояния] первобытности своей природы, из [состояния] животности (*quoad actum*) и все выше подниматься к человеческому [состоянию], только благодаря которому он и способен ставить себе цели…»[6]. Природа как тюрьма и культура как свобода – эти взгляды, столь распространенные даже сегодня, в какой-то степени опреде-

[6] Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 238.

ляются именно такой логикой.

Культура сотворена человеком. Природа не обрабатывает сама себя – это человек, трудясь, придает ей тот порядок, который угоден ему для достижения целей. Невозделанная природа дика, опасна, не отвечает намерениям и стремлениям человека в той же степени, в какой непросвещенный человек не способен формулировать собственные цели и остается пленником своей животной натуры. Если перефразировать Канта, то дать человеку образование и культуру означает сделать его взрослым. Такое понятие культуры хотя и иерархично, но фокусируется на склонности человека к свободе и превращает его в хозяина своего окружения, способного навести порядок в обществе, в котором он вращается, и управлять своей жизнью.

Элитарность культуры без особых проблем подстроилась под социальные условия следующего века. Индустриализация и возникновение рабочего класса привели к появлению правил поведения и форм бытия, характерных для каждого отдельного класса. В частности, стало очевидно, что все эффекты в совокупности связаны с материальными условиями существования: социология уже активно развивалась. Протекающие одновременно с этим процессы урбанизации также заставляли классы контактировать друг с другом, обнажив культурные различия между ними. Так, прежде всего в индустриальных обществах обращала на себя внимание разница между высокой и низкой культурами, и с тех пор уже

не оставалось сомнений в том, что человек способен обрести культуру, однако она имела разные степени качества. Между белым и черным обнаружилась целая гамма оттенков серого. Проблема оказалась сложнее, чем представлялась. Следовало говорить уже не о некультурных людях в строгом смысле этого слова, а скорее о людях с низким уровнем культуры. Культура присуща каждому, но ее качество неодинаково: шкала растягивается, смысловое поле неуловимо расширяется.

Эти представления о культуре на уровне узуса актуальны и в наши дни, хотя их часто смешивают с другими понятиями. Например, когда человека определяют как культурного, каждому понятно, что здесь подразумеваются его знания, интересы и вкусы, свойственные утонченным личностям. В той же мере, называя кого-то некультурным, указывают на недостаток образования (характеристику культурных людей); то же самое применяется для проведения границы между высокой и низкой (массовой, как часто ее называют) культурой.

Вместе с тем одновременно с развитием эмпирической антропологии во второй половине XIX века возникнет совершенно иное значение понятия «культура», не менее широко распространенное сегодня и внедрившееся в повседневную речь. В этом контексте под культурой начинают понимать любые закономерности, отличающие социум, в котором человек существует, нечто вроде меток и относитель-

но стабильных структур, характеризующих существование конкретной социальной группы. Одним из наиболее заметных сторонников данной точки зрения был британский антрополог Эдвард Бёрнетт Тайлор, уже в 1871 году использовавший слово «культура» (от немецкого *Kultur*, под влиянием Густава Клемма, в свою очередь заимствующего это понятие у Вольтера[7]) в попытке систематизировать элементы, характеризующие и упорядочивающие каждое конкретное общество и его членов. «Культура в широком этнографическом смысле слагается из знания, верований, искусства, нравственности, законов, обычаев и некоторых других способностей и привычек, усвоенных человеком как членом общества»[8], – пишет Тайлор.

В отличие от элитарной, или иерархической, концепции культуры здесь понятие *некультурности* лишено всякого смысла. Культура, определяемая через то, что относится к жизни человека, но обусловленная не его генофондом напрямую, а скорее формой и условиями существования социума, в котором он пребывает, становится всеобщей дефакто. В таком случае понятие культуры как просвещенности обретает двоякий смысл. С одной стороны, все люди по своей природе обладают культурой, хотя и не единой: количество видов культур равно количеству социальных групп.

---

[7] Kluckhohn; Kroeber, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, p. 9.

[8] Цитируется по: Marco Aime, *Cultura* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2015), p. 20.

Не существует *одной универсальной культуры*, однако в абстрактном смысле *культурность* универсальна, поскольку человек всегда принадлежит к какой-то конкретной культуре. С другой стороны, культура больше так тесно не связана с индивидуальной самореализацией абстрактного субъекта, работающего заведомо только над своим духовным миром, а нацелена на социальные преобразования, формирующие условия жизни, в которых развивается конкретный индивидуум.

Антропологические теории Эрнста Кассирера хорошо вписываются в эту концепцию и помогают понять суть вопроса, особенно благодаря его возражению идеям Канта. Для Кассирера описание человека и культуры отвечало исключительно этическим императивам. Что нужно сделать, так это снизойти до жизни человека и выяснить, в чем состоит отличительный принцип, какова природа человека и его деяний. Вывод, к которому пришел Кассирер, заключается в том, что «разум – очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы символические. Следовательно, вместо того, чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны определить его как *animal symbolicum*»[9]. Отношения человека с миром символов, им же самим и выстроенным, отличает его от лю-

[9] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura* (Ciudad de México: FCE, 2016), p. 60.

бого другого вида (как говорил Вебер, «человек – это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов»). В таком представлении культура включает все пространство символов, составляющее структуру среды, в которой обитает «символическое животное» – человек. Однако акцент, как правило, делается не на творчестве как акте свободы, а на влиянии, которое эта сеть норм, институтов и взаимоотношений, называемая культурой, оказывает на поступки людей. Кассирер подчеркивает данный парадокс, из-за которого человек оказывается пленником собственных деяний: «Человек не может избавиться от своего приобретения. Он в состоянии лишь принять условия собственной жизни; отныне человек живет не только в физическом, но и в символическом универсуме»[10].

Эмпирическую антропологию можно считать попыткой проникнуть в эти особые символические универсумы и понять их изнутри, через принципы, лежащие в их основе. По крайней мере этого хотел Бронислав Малиновский, описывавший данную задачу так: «уловить точку зрения местного жителя» и «осознать *его* ви́дение *его* мира»[11]. Общие смыслы и значения, называемые культурой, формируют пространство, насыщенное символами, в котором протекает жизнь

[10] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, p. 58.

[11] Bronislaw Malinowski, *Argonauts of Western Pacific* (Londres: Routledge & Sons, 1922), p. 25. Цитируется по: Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis* (Barcelona: Paidós, 2002), p. 131.

социальной группы; для понимания этого мира необходимо погрузиться в его смыслы; и хотя многие основатели современной антропологии (например, уже упомянутый выше Малиновский) предложили телеологическую схему социального развития, разделенную на этапы, в соответствии с которыми можно ранжировать культуры, основным моментом является то, что бытие культуры (ее онтология) больше не зависит от данной иерархии. Образно говоря, больше нет этапов бытия.

Франц Боас, современник Малиновского, тоже обратил внимание на необходимость исследований культур путем анализа их отличительных аспектов. Однако в антропологии Боаса большее внимание уделялось поведению, а не смысловому полю, поскольку на него в значительной степени влияла американская теория поведенческих моделей. Таким образом, на основе отношений между индивидом и его культурой можно сделать выводы о человеческом поведении. Франц Боас искал с этой точки зрения «источники верной интерпретации человеческого поведения» [12]. Каждая культура включала уникальные дифференцирующие элементы, и под культурой Боас понимал «все проявления социальных обычаев сообщества, реакции индивида, зависящие от традиций его группы, и результаты человеческой деятельности,

---

[12] Franz Boas, *Race, Language, and Culture* (Londres: Macmillan, 1984), p. 258. Цитируется по: Bauman, *La cultura como praxis*, p. 132.

определяемой этими обычаями»[13]. Несмотря на то что у двух классиков современной антропологии разные философские подходы, очевидно, что оба они сходятся на том понимании культур, которое распространено в наши дни и направлено на выявление совокупности социальных элементов, лежащих в основе существования конкретных индивидов.

Безусловно, в антропологическом контексте понятие «культурный» в качестве производного от слова «культура» не имеет смысла. Каждый индивид, родившийся и выросший в социуме, станет частью его культуры. Следовательно, говорить «культурный человек» было бы излишне. Педагог левого толка Паулу Фрейре в своей книге «Образование как практика освобождения» (*La educación como prática da liberdade*) приводит один случай, демонстрирующий, как он объяснял фермеру, что на самом деле означает слово «культурный». «“Теперь мне понятно, что я культурный”, – важно заявил старик-землепашец. А спросив его, откуда он это знает, я услышал столь же категоричный ответ: “Я работаю и своим трудом преображаю мир”». Хорхе Бош дал любопытную рецензию по данному поводу:

> Фрейре объяснил этому простому человеку, что «быть культурным» значит «трудиться» (псевдоантропологическое понимание, сформулированное лично господином Фрейре); кроме того, труд преображает мир. Следовательно, фермер –

[13] Цитируется по: Aime, *Cultura*, p. 22.

культурный человек; полагаю, бедняга был ослеплен этим откровением и, поскольку обычаи, сложившиеся в его среде, наделяли культурных людей значимостью и авторитетом, испытал гордость и чувство полной самореализации, не заметив (именно по причине отсутствия у него культуры), что угодил в коварную семантическую ловушку[14].

На самом деле антропологическое понятие культуры часто страдало от чрезмерного растягивания его семантического поля. Когда то, что не имеет отношения к биологии, втискивается в понятие культуры, в результате формируется означающее, которое в попытке объять как можно больше объектов *сообщает нам все меньше информации*. В постмодерне, где естественному уже не осталось законного места, культурное монополизирует весь дискурс о человеке и его обществе. Но если одно-единственное слово стремится обозначить все сразу, то стать означающим для чего-то конкретного, частного оно уже почти не может. Вероятно, именно по этой причине культуру теперь разбивают на категории и классификации, поскольку ее понятие само по себе настолько широко, что начинает размываться. Так, говорят о гастрономической культуре, религиозной культуре, музыкальной культуре, культуре вождения, политической культуре, культуре труда, деловой культуре, спортивной культуре, сексуальной культуре и так далее до бесконечности. Ины-

[14] Jorge Bosch, *Cultura y contracultura* (Buenos Aires: Emecé, 1992), pp. 16–17.

ми словами, культура стала охватывать столь обширную область, что не обойтись без уточнения конкретной сферы, если необходимо понять, о чем идет речь. Кроме того, сегодня следует говорить о культуре не только с целью отметить характерные черты больших групп людей, например наций, но и ради отсылки к тому, что имеет отношение к более ограниченным сообществам, включая подгруппы и подвиды (например, панк-культура, аниме-культура, рейв-культура, футбольная культура или корпоративная культура в определенной организации и так далее).

Если и концепция эпохи Просвещения, и антропологическая концепция даже в наши дни предлагают употреблять слово «культура» в двух столь разных значениях, то следует добавить к ним третье, также присутствующее в дискурсе о культурных явлениях. Действительно, культура заключается не только в стремлении к духовному развитию и не является просто набором внегенетических параметров некой структуры, в рамках которой протекает жизнь сообщества. Часто культурное возникает в качестве поля для творчества и отдыха человека, сферы произведений искусства и эстетики, присущих обществу, в которой его члены воплощают самые тонкие символические грани своего бытия. Очевидно, что это особое определение, которое можно назвать эстетическим или гуманистическим, пронизано элементами тех двух, что уже рассмотрены выше. Однако здесь культура выступает не как антитезис природе или недостатку образования

и утонченности, а представляет собой прежде всего противоположность *инструментальной рациональности*, которая руководствуется критерием полезности средства, выбранного для достижения цели. Культура же в свою очередь формируется в рамках этого подхода как измерение, лежащее выше «пространства труда», и уносит того, кто в нее погружается, далеко за рамки последнего. В чем состоит выгода от стихотворения, картины или суеты аристотеликов вокруг перводвигателя? Что мы можем *получить* с их помощью, кроме как укрытие на несколько мгновений от выполнения социальных функций, по-настоящему – в материальном плане – продуктивных?

Культура, если еще раз вспомнить Оскара Уайльда, «бесполезна». Подобное заявление было бы ошибочным как для элитарного, или иерархического, так и для антропологического подхода. В будущем Энди Уорхол в том же духе скажет, что «художник – тот, кто делает ненужные людям вещи». Согласно данному определению, художник – это преимущественно представитель культурного пространства. Итак, у культуры нет иной цели, кроме как украшать жизнь и нести в нее идеи гуманизма. В эстетическом смысле культура относится к сфере искусства, вкуса и красоты. Кант в свое время говорил, что суждения о прекрасном бескорыстны: «Благорасположение к прекрасному есть единственное незаинтересованное и свободное, ибо оно не вызывается интересом – ни интересом чувств, ни интересом разума». Отсюда

вытекает кантовское определение вкуса: «Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления посредством благорасположения или отсутствия его, свободного от всякого интереса»[15]. Фома Аквинский проводил различие между свободными искусствами и ремеслами, служащими для получения полезного результата. В Средние века свободным искусствам обучали на так называемом факультете искусств: деятельность его была свободной в плане *освобождения* от труда, то есть от полезного производства, *освобождения* от материального, *освобождения* от мирского, прозаического. Сегодня свободные искусства – это по-прежнему все то, из чего невозможно извлечь выгоду, но что так или иначе оказывает на человека благотворное влияние. Гуманитарный кризис и проблемы свободных искусств в современном мире характерны для общества, придающего значение лишь вещам, потреблению и развлечениям, но не досугу, а сиюминутным забавам, сохраняя готовность вернуться к занятиям, приносящим материальную выгоду.

На самом же деле эстетическое значение культуры раскрывается в досуговой деятельности. Культура заключается в реализации *досуга*, и во время перерыва посреди *продуктивного* дня мы развиваемся в культурном смысле. Это не просто перерыв, который предусмотрен условиями трудового договора, с тем чтобы человек отдохнул, а потом про-

[15] Immanuel Kant, *Crítica del juicio* (Buenos Aires: Editorial Losada, 1961), pp. 51–52.

должил работу и выполнял ее еще лучше; это эмпирическая плоскость, в которой нет места полезности: реализация идет за ее пределами. Аристотель в своем трактате «Политика» говорит о досуге как об «освобождении от необходимости трудиться»[16]. На его языке философа *scholê* означает 'досуг', а *ascholia* – 'работа': приставка *a-* используется для выражения отрицания. Труд – это такой не досуг. В XV веке французский гуманист Никола Клеманжи писал Жану де Монтрёю: «Не стыдись этой славной праздности, прежде всегда услаждавшей великие умы» (и Аристотеля среди прочих). В латинском языке в свою очередь антонимом к слову *otium* является *negotium*. Досуг означает *не дело*, а дело по определению утилитарно. Однако цель досуга заключается исключительно в нем самом[17]. Йозеф Пипер, рассматривающий досуг именно как основу культуры, по этому поводу писал: «Трудиться – это нормально, рабочий день – рядовое явление. Но вот в чем вопрос: ограничивается ли мир человека "миром работы"?»[18] В рамках такого подхода культура возводится в ранг пространства, где бесполезное признается легитимным и получает право на существование с целью украсить собой

---

[16] Aristóteles, *Política*, Libro II, 1269a.

[17] Интерес представляет следующее утверждение исследователя трудов Аристотеля и темы досуга: «Досуг – это состояние, при котором деятельность является целью сама по себе и нет никакой другой причины для ее осуществления» (Sebastián De Grazia, *Tiempo, trabajo y ocio*, Madrid: Tecnos, 1966, p. 4).

[18] Josef Pieper, *El ocio: fundamento de la cultura* (Buenos Aires: Librería Córdoba, 2010), p. 170.

бытие *homo laborans*, но это пространство борется за то, чтобы стать чем-то бóльшим.

Критерий полезности не должен ограничиваться эстетическим опытом. Некоторые мыслители применяют его и к другим видам опыта: истине или справедливости. Последние сами по себе тоже гораздо в большей степени являются целью, чем средством для чего-либо еще. Хосе Ортега-и-Гассет охарактеризовал культуру именно таким образом, подразумевая элементы, выходящие за рамки плоскости искусства и эстетики, охватывающие все формы духовного самовыражения: «Итак, чувство справедливости, познание или мышление истины, творение художника и наслаждение им осмысленны сами по себе, самоценны, даже если отвлечься от их полезности для живого существа, выполняющего эти функции. Они суть духовная жизнь, или культура»[19].

Одним словом, эстетико-гуманистическое определение культуры обращается к совокупности произведений науки и искусства, творческими идеями и красотой которых в широком смысле человеческий дух может услаждать себя, оставив в стороне материальную или производственную выгоду. В отличие от просветительского представления данная концепция не требует ни иерархизации, ни размежевания поля культурных явлений; в отличие же от антропологического подхода область культурного здесь имеет очень четкие границы: она охватывает, образно говоря, не всю беспре-

[19] José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (Madrid: Austral, 1987), p. 51.

дельную внеприродную реальность человека, а лишь строго определенные сферы (искусство, литературу, философию и так далее). Однако, как и в иерархическом и антропологическом значениях, эта эстетико-гуманистическая форма понимания культуры существует до сих пор и входит в набор обычных для нас способов ее постижения. Итак, если кто-то приглашает вас на «культурную прогулку», то почти наверняка это не будет призывом погонять мяч, равно как не стоит ожидать и того, что в «культурном кафе» найдется что-то иное, кроме книг или произведений искусства. Именно в контексте такого значения культуры под культурным пространством обычно понимают арт-галерею, а не аэропорт или овощную лавку, независимо от художественной ценности предметов искусства, которые выставлены в этой галерее.

Следует отметить, что во всех трех описанных подходах культура как концепт (и как опосредованная этим концептом реальность) участвует в сопоставлении. Культура – это результат воспринимаемых отличий. В элитарном определении культуры предполагается, что значительная по численности группа вроде нации или целой цивилизации проводит внутри себя сопоставление по составляющим ее элементам. Указанное сопоставление выполняется не только между подгруппами, из которых состоит социум, но и между зафиксированными событиями прошлого и настоящего, которое группа проживает в данный момент, особенно между пред-

полагаемым идеальным будущим и реальными условиями жизни. Стрелки на циферблате культуры в концепции эпохи Просвещения бегут вперед; культурой называют то, что, воплощаясь, исполнит намеченное. В культурном элитаризме отбор в контексте сопоставления действительно наделяет смыслом понятие культуры: то, что служит *взращиванию* нашего духа (тем самым воплощая ожидания человеческого разума), однозначно относится к сфере культуры, *отличаясь* от того, что не подходит для этих целей.

Антропологическое определение, напротив, предлагает прежде всего сопоставление между конкретной многочисленной группой и посторонними сообществами, экзотичными для нее, абсолютно иными[20]. Разумеется, существовали такие древние общества, как, например, греки, которые часто сравнивали себя с другими, не формулируя при этом понятие культуры, которым оперирует современная антропология. Но это было следствием того, что условия жизни в премодерне, натурализуя и принимая как должное то, что позже назовут культурой и будут воспринимать в итоге почти как артефакт, препятствовали развитию антропологического мировоззрения в социуме того времени. Для этого пришлось ждать наступления эпохи модерна, когда быстрота социальных перемен, прогрессирующий распад существующе-

[20] Так следует понимать пояснения Гегеля относительно истоков греческой культуры: «…известно, что начатки образования находятся в связи с прибытием иноземцев в Грецию» (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: 2001, p. 408).

го общественного порядка и поиски иных принципов для создания нового нарушают процесс натурализации культурного. При таком ускорении исторических процессов сопоставление двух различных человеческих сообществ приводит к новым интерпретациям. Сравниваются уже не составные части одного целого, процесс идет вовне: сопоставляются свое и чуждое. Здесь, конечно же, все меняется, и под культурой уже понимается не обязательно что-то лучшее в нашей группе, но то, что *удивляет* нас в чужеземцах, а это (в случае с обществами премодерна, на которые был направлен интерес современной антропологии в самом начале ее развития) буквально *все*. Кроме того, часы идут не вперед, а, правильнее сказать, назад: задаваться вопросами о культуре означает интересоваться тем, как со временем оседают и кристаллизуются определенные структуры, обычаи и социальные взаимоотношения. Не столько перспектива, сколько ретроспектива. «Культура для общества является тем же, чем память для индивида», – отмечал Клайд Клакхон[21]. Таким образом, с точки зрения антропологии понятие культурного наполняет смыслом не отбор, а *отчуждение.*

Что же касается эстетико-гуманистического определения, то в этом подходе сравниваются измерения социального бытия с целью идентификации некой сферы (сферы *otium*), в пределах которой может располагаться в качестве реальности все, что относится конкретно к культурному полю. Сле-

[21] Kluckhohn; Kroeber, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.*

довательно, время в рамках данного определения не имеет особого смысла. Вопрос состоит не в том, *когда* произошло действительно значимое событие в культуре (назад или вперед, перспектива или ретроспектива, седиментация или гуманизация), а в том, *где* это случилось. Стало быть, слово «культура» отвечает на вопрос о законном месте всего, что к ней относится; и это место находится в той сфере, которая в идеале зафиксирована в непрерывном настоящем, поскольку досуг, которому нет дела ни до продуктивности, ни до полезности, имеет смысл только как настоящее. Данную сферу хочется отделить от всего политического и экономического; она отличается от них тем, что критерии полезности и продуктивности абсолютно чужды ей. В результате приложенных усилий формируется подход, в котором очертить в культуре идеальные контуры позволяет не выбор лучшего и не ограждение себя от чужого, а определение собственного места *культуры* и *своего*, хотя на практике желаемые границы культурных ценностей смешиваются с границами политической власти и экономической выгоды. Но это уже совсем другая история.

Различные определения, рассмотренные здесь (причем перечень не ограничивается ими и весьма обширен), в силу исключительной многозначности слова «культура» вступают в противоречие между собой. Одно и то же слово используется для обозначения разных понятий, но не аналогичным образом. Уплетать чизбургер в ресторане быстрого питания

с позиции антропологического подхода было бы чертой довольно типичной для современной культуры; однако это не так для элитарного подхода, который не понимает, как человек может обогатиться духовно, поедая сэндвич, приготовленный в рекордно короткое время по принципу своего рода гастрономического тейлоризма. Точно так же чехол и защитное стекло для мобильных телефонов несомненно являются частью материальной культуры XXI века с точки зрения антропологического подхода, но не в рамках эстетической концепции, если только этот чехол не выполнен в дизайне, который художественно подчеркнет индивидуальность артефакта, или речь не идет о шедевре, по удачному стечению обстоятельств выставленном в каком-нибудь музее современного искусства.

Не думаю, что существует правильная формула для концептуализации культуры. Конечно, идеально было бы иметь разные слова для обозначения разных объектов, но такого преимущества мы лишены, и сегодня можно лишь выделить различные виды употребления конкретного слова, что я и попытался сделать здесь, отобрав три основных подхода. На самом деле следует всегда уточнять, которое из значений слова «культура» выбирается в данный момент, с тем чтобы не оказаться на месте фермера из истории Фрейре, надувшегося от гордости, посчитав себя культурным только потому, что ему всучили антропологическое определение, хотя сделанные им выводы аксиологически соответствовали элитар-

ной концепции. Такая подмена понятий ведет к релятивизму, свойственному нашему времени. В чем я действительно убежден, так это в том, что формула зависит от того, что вы хотите описать ею; и в данном случае, поскольку предлагается описать нечто под названием «культурная война», необходимо установить границы владений культуры, в рамках которых «война» становится значимым фактором.

II. Что такое культурная война?

Скорость, с которой происходят перемены в социуме, функционально связана с техническими, экономическими, политическими и культурными характеристиками рассматриваемого общества. Ни перемены, ни консервация не являются константами. Строго говоря, человек бóльшую часть времени жил в таких социальных условиях, в которых перемены были редкостью. Между рождением и смертью индивида не происходило никаких серьезных изменений. Все то, что человек видел в первые годы жизни и как жил, сопровождало его и в последующие годы. По причинам, которые подробнее будут рассматриваться далее, с наступлением эпохи модерна перемены стали частью повседневной жизни людей в такой степени, что превратились в основную характеристику их социальной, экономической и политической жизни. Общество, в котором мы рождаемся, на момент нашей смерти уже совершенно иное. Мы становимся очевидцами того, как меняются условия жизни, порой кардинально. Кроме того, эпоха, которая не так давно стала именоваться постмодерном, или поздней современностью, подгоняет эти перемены: сегодня десятилетия различаются между собой по гораздо большему набору параметров, чем века премодерна. Маркс сказал бы, что в наши дни как никогда «все твердое растворяется в воздухе».

Современные условия жизни таковы, что появляется искушение предположить, будто изменения всегда были и есть как нечто постоянное. Это происходит потому, что перемены, которые означают заметные важные отклонения в социальных аспектах жизни, путают с простым движением, взаимодействием и разнообразием, всегда имеющимися внутри социума. Если бы структурные изменения действительно протекали постоянно, само существование общества стало бы невозможным: перманентное состояние революции разрушило бы любые социальные связи, без которых не прожить в группе. И совсем другое дело – то, что вслед за Рэдклиффом-Брауном следовало бы назвать «перестройкой», то есть преобразования, сохраняющие прежнюю социальную структуру и являющиеся частью процессов обновления, необходимые для существования в обществе. Эту идею разделял Роберт Нисбет, считавший, что понимание социальных преобразований определяется «моделью, которая устанавливает строгое различие между незначительными избирательными изменениями сродни перестройке, обычными для социальной жизни во все времена и в любом месте, и относительно нечастыми крупными переменами, затрагивающими типовые структуры, категории и системы»[22]. В действительности разделение между «нормальной наукой» и «экстраординарной наукой» основано на идее существенных

[22] Robert Nisbet, «El problema del cambio social». En Robert Nisbet *et al., Cambio social* (Madrid: Alianza, 1979), p. 46.

изменений, «смены парадигм», в результате чего перестраивается сама система научных знаний, ее нормы, проблемы и теории. В периоды «нормальности» («нормальной науки») гипотезы пересматриваются, опровергаются, иначе формулируются, накапливают данные, проходят проверку различными способами. Иными словами, «перестройка» идет, но в рамках все той же парадигмы. Вместе с тем возникновение «экстраординарной науки» вызвано кризисом, создающим условия для научной революции, которая заканчивается сдвигом парадигмы и заменой ее на другую. Нечто подобное происходит и в социуме, вот почему стоит четко различать простые «перестройки» и «изменения» в строгом значении этих терминов.

Уильям Огборн указал на некоторые факторы, которые могут объяснить исключительный характер социальных изменений в определенных обществах[23]. Среди прочего он выделил сложности с внедрением и распространением инноваций, географическую изолированность, власть заинтересованных групп, бремя традиций, степень социального конформизма, укоренившегося в нормах и обычаях народа, стремление к определенности и так далее. Многие из перечисленных факторов постепенно утрачивают значимость, и в современном мире перемены встречают все меньшее сопротивление. Так, технологические инновации сегодня ста-

[23] *См.:* William Ogburn, «Inmovilidad y persistencia en la sociedad». En Robert Nisbet *et al., Cambio social.*

новятся двигателем экономики; их распространение обеспечивается коммуникационными технологиями, позволяющими рассеять новшества по всему миру за доли секунды; географическая изолированность в эпоху глобализации кажется странной, а все еще сохраняющиеся традиции находятся на грани исчезновения (и даже если они возродятся, то лишь как мимолетная дань моде). Социальные и технологические перемены, являвшиеся редкостью и проходившие плавно и поэтапно в обществах премодерна, в современных условиях происходят непрерывно, не давая передышки. Такие преобразования, связанные обычно с современным статус-кво, базирующемся на развитии, и в самом деле влекут за собой «постоянные культурные трансформации», поскольку культура связана с изменениями в способах производства. Эта технологическая революция, совершающаяся бесчисленными скачками, для начала маленькими, а в итоге огромными, а также ее сложная взаимосвязь с культурной революцией, рождающейся в лоне капиталистического общества, не подразумевают, однако, ни «перманентной революции», ни политического смысла «созидательного разрушения», выходящего за рамки чисто шумпетеровского производственно-делового понимания, ни исключительно институциональных изменений, не задевающих основ порядка, ни социальной инженерии (разумеется, кроме случаев, когда процесс становления аномальным образом подвергается вмешательству властей извне под предлогом необходимости контроля раз-

вития или планирования).

Теория культурной войны должна рассматривать изменения, которые зарождаются, продвигаются и преодолевают сопротивление в обществе на уровне культуры. Под этим следует понимать изменения, которые наступают в сфере символического, обычаях, ценностях, традициях, нормах, речи, идеологии. Сразу же возникает немало проблем: факторы, лежащие в основе культурных изменений, разнообразны и подчас взаимосвязаны. Культурные преобразования не обязательно всегда являются результатом войн. Более того, иногда они даже не предполагают никаких трений и разногласий. Поэтому теория культурных войн должна не только рассматривать культурные изменения и сопротивление им, но и определять перечень характеристик, четко обозначив, что именно является культурной войной. Этим я и займусь далее.

Первая характеристика: *культура – это не только цель культурной войны, но и ее средство*. Как я уже отметил ранее, социальные перемены наступают по причинам разного характера и могут происходить в тех или иных сферах общественной жизни (политике, экономике, армии, семье и так далее). Культурная война нацелена на ускорение изменений, протекающих главным образом в культурной сфере жизни общества, или на сопротивление им. Однако эту войну характеризуют не только цели культурного плана, но и средство, используемое, по крайней мере преимущественно,

для достижения поставленной задачи. Действительно, факторы, лежащие в основе культурных изменений, разнообразны и нередко взаимосвязаны. Технологические инновации могут приводить к важным культурным преобразованиям точно так же, как последние неоднократно прокладывали путь первым. Политические революции обычно предполагают перемены в культурной сфере, но также редко встретишь и успешный политический переворот, которому не предшествовали бы культурные потрясения. Войны в свою очередь влекут за собой культурные изменения для обеих сторон, хотя определенные культурные нововведения часто уже лежат в основе этих самых войн. Даже внедрение какой-либо производственной технологии, скажем использование плуга, несомненно, может привести к формированию совершенно нового мировоззрения[24], а новые религиозные доктрины в свою очередь способствуют консолидации форм производства, если следовать логике Макса Вебера в его рассуждениях о протестантской этике и капитализме. Верно также и то, что Великая французская революция, великолепно описанная Огюстеном Кошеном, одержав триумфальную победу, на протяжении всего периода якобинского террора продвигала абсолютно беспрецедентный проект культурного переустройства; и то, что невозможно объяснить первопричину

---

[24] *См.:* Lynn White, *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Claredon Press, 1962). *Также:* George Foster, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos* (México: FCE, 1966).

этой революции, не обратив внимания на культурные преобразования, уже давно происходившие при *старом порядке*, превратившем философов и писателей в новых политических лидеров того общества, как указывал Алексис де Токвиль[25]. И наконец, верно то, что война во Вьетнаме стала в итоге катализатором для возникновения новых форм контркультуры в США, а нацизм и Вторая мировая война слились воедино с прочими нововведениями в массовой культуре, ставшей политическим инструментом[26].

Принято считать, что источники культурных изменений разнообразны. Легче всего рассмотреть экономические, технологические, политические и даже военные причины. Часто речь идет о простой аналитической задаче, обнаруживающей весьма непростые взаимосвязи, которые можно распутать, разделив головоломку на части и исследовав отдельно каждую из них. Однако, независимо от первопричины, в рассуждениях о культурной войне по-настоящему интересно измерение, в котором разворачивается сражение, и, чтобы иметь право говорить о культурной войне, им должна быть, разумеется, сама культура. Другими словами, изменения, которым здесь следовало бы уделить особое внимание, проис-

---

[25] *См.:* Darío Roldán, «Posfacio. Epitafio para la idea de Revolución». En François Furet, *La revolución francesa en debate* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2016), pp. 147–152. *Также:* Alexis De Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución* (Madrid: Istmo, 2004).

[26] *См.:* George L. Mosse, *La nacionalización de las masas* (Madrid: Marcial Pons, 2005), pp. 269–276.

ходят *в* культуре и в основном *под влиянием* самой культуры. Таким образом, в сферу интересов теории культурных войн не попадают те культурные преобразования, которые реализуются, например, под *вооруженным* давлением, оказываемым войсками оккупантов на население с целью заставить людей принять новые ценности. Ключевое слово здесь «вооруженное», поскольку если те же войска ведут работу, не прибегая к оружию, а посредством пропаганды или контролируя институт образования, то мы вполне могли бы говорить о культурной войне не только из-за объекта военных действий (ценностей, образа жизни и так далее), но и из-за среды, в которой они разворачиваются (культурных институтов и области символов). Точно так же теория культурных войн не должна рассматривать культурные изменения, порожденные внедрением новой технологии, например подключением компьютеров к Всемирной сети, разве что эта технология не станет служить для генерации целенаправленных культурных преобразований. И так далее и тому подобное.

На чем же на самом деле должна сосредоточиться теория культурных войн, так это на усилиях, направленных на изменение (или сохранение) культурных традиций. Однако речь идет не о любых изменениях или защите от них, а прежде всего о тех, что *осуществляются преимущественно в культурной сфере*. Под культурной сферой, в свою очередь, следует понимать пласт социальной жизни, формируемый соб-

ственно культурными учреждениями и деятелями, тактиками и стратегиями. И наконец, *собственно культурным* нужно считать то, что по своему содержанию, в первую очередь на символическом, неосязаемом уровне, характеризует образ жизни самых разных по численности социальных групп (как уже было сказано, это речь, обычаи, нормы, верования, ценности и так далее). Итак, первая характеристика культурной войны такова: объект этой войны – сфера культуры, но культурной войны не может быть там, где область культуры не выступает одномоментно *трофеем и территорией для собственного развития*. Культура одновременно является и ставкой в игре, и полем, где эта игра разворачивается.

Вторая характеристика: *культурная война предполагает конфликт определенного масштаба* (и в этом плане культурная война есть форма, воплощение *политического*). Очевидно, что некоторые культурные изменения наступают без значимых конфликтов. В начале 1930-х годов американские антропологи ввели моду на слово «аккультурация», определяя им те культурные изменения, которые происходили при соприкосновении двух разных культур. Аналогично прижилось в антропологии слово «синкретизм», которым пользуются в тех случаях, когда аккультурация протекает без особых потрясений в переосмыслении новых культурных элементов, адаптирующихся в принимающей культуре. Херсковиц, например, сумел установить, как некоторые сообщества чернокожих в Америке приняли католическую веру и со-

отнесли африканских божеств с католическими святыми[27]. *Mutatis mutandis,* то есть с соответствующими изменениями, в рамках одной и той же культуры нововведения иногда принимаются без лишних возражений, и это не выливается в какой-либо социально значимый конфликт. В качестве примера из современности можно привести электронную музыку, которая встретила некоторое сопротивление со стороны поклонников рок- или поп-музыки в целом, однако в итоге многие музыканты предпочли что-то вроде музыкального синкретизма, приведшего к возникновению странной мешанины, открывшей дорогу новым мейнстримам в музыкальном мире. Но такие случаи, само собой, не могут представлять интерес для теории культурных войн, в рамках которой понятие «война» как таковое предполагает масштабный конфликт, «борьбу» в веберовском смысле[28], прения, в связи с чем формируется представление о культурных изменениях как наступающих в среде выраженных столкновений и антагонизмов.

Проблема ясна. Здесь важен именно культурный кон-

---

[27] *См.:* Melville Herskovits, *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural* (México: FCE, 1952).

[28] «Социальное отношение называется борьбой, если действие имеет целью реализацию собственной воли вопреки сопротивлению партнера (-ов). “Мирными” средствами борьбы называются те, которые не предполагают применения прямого физического насилия» (Max Weber, *Economía y sociedad*, México: FCE, 2016, p. 169). Культурная война – это борьба, в идеале ведущаяся мирными средствами, когда воля заключается в культурных компонентах, преобладающих или стремящихся к преобладанию.

фликт как основа культурной борьбы, однако что имеется в виду под *масштабным культурным конфликтом*? Джон Битти предельно четко пояснил, что антропология старается различать два типа культурных конфликтов. «Во-первых, есть такие конфликты и изменения, которые протекают внутри существующей социальной структуры. […] Они совершаются в пределах действующих норм, могут быть разрешены в системе общих ценностей и не являются угрозой существующим институтам». Культурный конфликт этого типа (его можно назвать рядовым культурным конфликтом) активирует механизмы социальной перестройки, о которых говорилось выше. Его масштабов недостаточно для того, чтобы спровоцировать «сдвиг парадигмы», какие-либо структурные изменения. Например, если в пределах одной семьи, состоящей из мужчины, женщины и их детей, возникают культурные противоречия, вызванные послаблением в обычаях, что провоцирует рост числа измен в паре, то конфликт имеет место, но нельзя определить, каким образом он может привести к значительным структурным изменениям самого института семьи. Однако, продолжает Битти, второй тип конфликтов, изучаемых антропологами, способен повлечь за собой «изменение характера самой системы: некоторые из институтов, входящих в ее состав, настолько меняются, что больше не “цепляются” за другие имеющиеся институты»[29]. Конфликты этого типа возникают в случа-

[29] John Beattie, *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología*

ях, когда активно проявляется кардинально отличающийся от принятого взгляд на культурные аспекты, что ставит под угрозу саму их структуру. Если вернуться к тому же примеру семьи, то конфликт развязывается в случаях, когда внезапно возникает идея о том, что семья уже не обязательно должна определяться как группа, состоящая из одного мужчины, одной женщины и их детей, и тогда союз двоих мужчин, двух женщин или любого другого состава может аналогичным образом считаться семьей, подрывая сами основы рассматриваемого института, в данном случае на уровне производства потомства, полностью переопределяя его.

Разница станет еще более очевидной, если мы перенесем те же рассуждения в политическую плоскость. Любая политическая система стремится к разрешению конфликтов. В представительной демократии, например, предусмотрен механизм проведения выборов, который гасит конфликты, предполагающиеся при смене политической власти. Таким образом, конфликт является основой любой предвыборной борьбы, но речь идет о конфликте, не только не порождающем кризис в политической системе, но и формирующем ее фундамент, смысл, активируя для этого механизмы перестройки, в результате которой одни политики сменяют у власти других. В случае же мятежа или, что еще хуже, революции конфликт уже не разрешается в рамках самой системы, а требует реорганизации политических структур и их инсти-

---

cultural (México: FCE, 1972), p. 318.

тутов, придавая смысл понятию социальных изменений, которое обсуждалось выше.

Итак, второй характеристикой любой культурной войны является наличие масштабного культурного конфликта, под влиянием которого происходит не просто перестройка, а значительные культурные изменения. Рядовые культурные конфликты могут вызывать напряжение, но никогда не приводят к настоящей битве. На этой войне всегда присутствует ощущение, будто сражение на самом деле разворачивается во имя культуры, иными словами, спор идет не о мелочах, а о действительно значимых вещах.

Третья характеристика: *в любой войне присутствует сознательный элемент, от которого исходят рациональные действия, ведущие к победе*. На самом деле в рассуждениях о войне на ум неизменно приходит идея об определенной организации индивидуальных и коллективных действий, о планировании и руководстве, сознательно направленном на то, что нужно сделать ради победы. Без этих составляющих говорить следовало бы не о войне, а о *стычке* – неорганизованном бунте, который сам себя истощит и угаснет. Война же, напротив, ведется под руководством, с применением тактик и стратегий, которые используются в краткосрочной, среднесрочной и долгосрочной перспективах; это не голая мощь, а выверенная сила, направляемая разумом, который бережет ее, распределяет, готовит и задействует тем или иным образом, предвидя те или иные обстоятельства, руко-

водствуясь теми или иными целями. Если животные не знают войн (разве что меряются грубой силой), то только потому, что они не обладают ни разумом, ни временем. Война же – это, строго говоря, рациональные человеческие действия: ее цели осмысленны и постоянны, средства применяются дозированно, стремление к победе осознанно, и эта победа в случае культурной войны по своему характеру означает возможность установить, даже вопреки всякому сопротивлению, господствующие элементы в культуре.

Итак, в культурной войне имеется по меньшей мере одна группа, осознанно принимающая решение о развязывании войны. Она может противостоять другой группе, которая рано или поздно тоже осознает себя, или же разрушить культуру до основания, овладев ею полностью, подавив мелкие очаги неорганизованного сопротивления[30]. Осознать себя, самоопределиться означает выйти на поле битвы: понять, за что сражаешься, и действовать соответственно. Например, в Аргентине в 1958 году возник масштабный конфликт из-за того, что правительство президента Артуро Фрондиси предложило уполномочить частные университеты на выдачу дипломов с присвоением квалификации. Под страстными лозунгами «за светское образование» началось яростное сопротивление со стороны тех, кто требовал, чтобы Го-

[30] Степень сопротивления не имеет определяющего значения. Культурная война присутствует при оказании любого сопротивления, независимо от его масштаба и силы. Даже незначительный отпор уже является войной, ведь он предполагает столкновение волевых начал, а в этом и заключается суть понятия «борьба».

сударство сохраняло монополию на выдачу документов такого рода, а против них выступали группы под лозунгом «за свободу», поддерживавшие децентрализацию в присвоении квалификации. Проект Фрондиси был благосклонно принят в католических кругах, где помнили о том, что первые университеты в стране основала Католическая церковь и лишь затем они были экспроприированы Государством. Обе стороны организовали бесчисленное множество манифестаций. Члены партии «светского образования» подожгли чучело Фрондиси, изображавшее его одетым в сутану, и этот *символический* акт остался в истории. Здесь отчетливо видно: у людей, вовлеченных в конфликт, групповое самосознание проявляется до такой степени, что они идентифицируют себя с определенными символами и вырабатывают стратегию и тактику, соответствующие цели победить в борьбе, которая, в конце концов, тоже символична (всегда сосредоточена вокруг культурных символов). И тогда, суммируя все сказанное, третьей характеристикой культурной войны можно назвать элемент осознанности, который заставляет как минимум одну группу организоваться и действовать, направляя общество в культурном плане.

Итак, условия для обобщения и сжатого изложения вышесказанного созданы. Чтобы можно было говорить о культурной войне, необходимо наличие трех характеризующих ее элементов. Во-первых, цель этой войны – определение преобладающих в данной культуре элементов. Борьба идет

не за то, чтобы с помощью военных средств подчинить себе Конгресс, предприятие или территорию, а за контроль в культурной сфере данного общества. Между тем культура является одновременно и *целью* культурной войны, и ее *средством*. Так, средства, которыми преимущественно и ведутся сражения в этой войне, состоят из самих институтов, предназначенных для эксплуатации и воспроизводства культурных ценностей общества (школ, университетов, церквей, СМИ, искусства, государственных пропагандистских организаций, фондов и так далее). Во-вторых, в культурном поле должен возникнуть масштабный конфликт, без которого понятие «война» не имеет смысла. Не существует войн без конфликтов: война и возникает-то потому, что на нас нападают или оказывают нам сопротивление. Конфликт может происходить в ситуации паритета сторон по силе, а может вылиться в подавление более слабого противника. Тем не менее даже слабое и практически неощутимое сопротивление является необходимым условием любой войны. В-третьих, понятие «война» включает обязательный компонент осознанности. Действительно, войны ведутся в рамках избранных стратегий и тактик; военные удары планируются и наносятся точно по цели. Культурные войны обычно развязываются с целью завладеть контролем над мировоззрением, идеалами и идеологическими системами, комплексами идей и ценностей, которые в конечном счете влияют на культуру.

И вот теперь можно вернуться к тому, с чего мы начали.

При анализе основных значений слова «культура» было сказано, что релевантность понятий и культурных элементов, рассматриваемых в теории культурных войн, зависит от того, значимо ли в рамках этих понятий и элементов понятие «война». То есть вокруг них начинается борьба с уже упомянутыми ранее характеристиками. На данном этапе очевидно, что здесь правит случай и в каждой конкретной ситуации от обстоятельств будет зависеть то, какой элемент культурного поля, соответствующий тому или иному понятию культуры, окажется вовлеченным в агонистическую схему, в схему войны. Может быть, станет понятнее на примерах.

Традиционный танец попадает в сферу культуры в том смысле, в каком ее определяет антропологический подход. В данном случае речь идет о социальном явлении, подразумевающем характерные для общества ценности и обычаи. Но возможно ли помыслить движения стоп и бедер как элементы войны? Это зависит как раз от политического контекста, в котором исполняется данный танец. Он вполне может быть простым ритуалом сближения полов и в таком случае в принципе будет представлять мало интереса как часть войны, какой бы бурный рядовой конфликт между отдельными членами группы ни провоцировал (если только данная группа не находится в состоянии идеологической войны полов). Но тот же самый танец в других обстоятельствах может оказаться актом национального сплочения членов рассматриваемой группы перед лицом чуждых модных веяний, и тут уже

он становится значимым с точки зрения понятия «культурная война». Точно так же и некая картина является культурным достоянием в рамках эстетической концепции. Однако в какой мере эта картина важна как элемент культурной войны? В той самой мере, в какой ее значение стремится занять определенную позицию в культурном диспуте. Нарисовать портрет Микки Мауса совсем не то же самое, что изобразить Че Гевару на полотне, которое в итоге будет выставлено в Галерее латиноамериканских патриотов двухсотлетия в Каса Росада (какой она была в период киршнеризма[31]). Подобным же образом знание аристотелевской метафизики свойственно духовно развитому человеку, а данная формулировка годится для иерархической концепции культуры. Но само по себе это не имело бы серьезного значения для понятия войны за культуру, разве что данное знание использовалось бы как элемент сопротивления идее деконструкции, характерной для столь модной сегодня философии антиэссенциализма.

Подведу итоги: если культура в том смысле, в каком она рассматривается здесь, предполагает некий художественный и интеллектуальный порядок, порождаемые им ценности, нормы, верования, обычаи, идеологии и символы, то интерес, который представляют для культурной войны конкрет-

[31] В годы существования этой галереи (2010–2015) президентом Аргентины была Кристина Фернандес де Киршнер. – Здесь и далее звездочкой обозначены примечания переводчика.

ная книга, конкретная картина, конкретная ценность, конкретный символ и тому подобное, зависит от того, вызывает этот конкретный культурный элемент новый культурный конфликт или же включается в один из уже существующих с целью принять чью-либо сторону, оказать сопротивление, осуществить контратаку, стать частью тактики, стратегии или любого подобного действия. Иными словами, из культурной сферы здесь нас интересует то, что может послужить материалом для культурной войны: то, что способно разжечь вражду, определить, переопределить и направить ее, основываясь на культурных различиях.

Между тем что же такого есть в культуре, чтобы она стала одновременно и целью, и средством конфликта, который можно назвать войной? Перефразирую: в силу каких онтологических обстоятельств культура превращается в поле битвы? Подсказка для ответа на этот сложнейший вопрос – в амбивалентности рассмотренных определений культуры. В том, что культура использовалась (и используется) для обозначения одновременно продукта человеческой деятельности и того, чем эта деятельность обусловлена; проявлений творческого начала и навыка; самобытности и обыденности; новшеств и бесконечных воспроизведений; уникального и универсального; свободы и регламентов; неопределенности и однозначности; внутреннего и внешнего; возможности и потребности… и что культуру, стало быть, используют для обозначения противоположных полюсов человеческого

опыта, – все это обнаруживает постоянное напряжение, которым она пронизана. Культура есть результат такого напряжения; она – *само это напряжение.*

Бауман ясно указывает на это парадоксальное условие, поясняя, что «упорядоченность и способность к упорядочению кажутся двумя похожими как две капли воды центрами, вокруг которых строится человеческая жизнь; это мы и называем культурой»[32]. Следовательно, «независимо от того, что ее определяет и описывает, сфера культуры всегда располагается между двумя полюсами базового опыта. Это одновременно и объективная основа субъективного опыта, и субъективное “присвоение” мира, который иначе стал бы чуждым и непригодным для человека»[33]. До Баумана нечто подобное отмечал Георг Зиммель: «О культуре мы можем говорить только тогда, когда творческая стихия жизни создаст известные явления, находя в них формы своего воплощения. Эти явления принимают в себя набегающие волны жизненной стихии, придавая им содержание, форму и порядок и предоставляя известный простор»[34]. Жизнь создает культуру, но культура создает формы, которые упорядочивают и направляют жизнь. Двойственность понятия во всей своей очевидности. Поэтому, когда жизнь замечает это, она на-

---

[32] Bauman, *La cultura como praxis*, p. 167.

[33] Bauman, *La cultura como praxis*, p. 258.

[34] Georg Simmel, *El conflicto de la cultura moderna* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba/Encuentro Grupo Editor, 2015), p. 37.

чинает бороться с формами. Зиммель объясняет: «Следовательно, жизнь желает того, что совершенно недостижимо для нее, – она стремится проявить себя в своей нагой непосредственности вне всяких форм». «Это все откровение глубочайших внутренних противоречий духа», – заключает Зиммель[35].

Вместе с тем это великое напряжение обнаруживает себя и становится очевидным в той же точке, в которой культура раскрывается как война. Ведь именно силой культуры, проявленной и как объект, и как субъект, выявляется это напряжение[36] (то есть властью, которую человек имеет над культурой, и властью культуры над человеком). Вот эта двойственность культуры, стоит лишь узреть ее, и призывает к войне. Стать человеком в том смысле, который предполагает одновременно и творчество, и условия для деятельности и жизни, броситься в схватку за право определять, чем именно будет наполнено это творчество, означает вступить в войну за контроль над условиями деятельности и жизни всех остальных. Согласно терминологии Зиммеля, жизнь сознательно вступает в борьбу, сопротивляется или навязывает определенные формы. Жизнь вступает в культурную войну.

С наступлением эпохи модерна это проявится со всей

---

[35] Georg Simmel, *El conflicto de la cultura moderna*, p. 68.

[36] Вместе с тем Зиммель объясняет, что «объективация субъекта и субъективация объективного […] составляют специфический момент культурного процесса» (Georg Simmel, *De la esencia de la cultura*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, p. 101).

очевидностью. Онтологическая амбивалентность культуры означает амбивалентность условий существования в модерне. Лишь тогда, в условиях эпохи модерна, культура самоопределится, ограничив свою игровую площадку, отделив ее от экономических, политических и военных аспектов, чтобы пасть под штурмом в культурной войне. Стало быть, далее необходимо разобраться и понять, какие условия в модерне обеспечили все это.

Глава 2. Дифференциация в эпоху модерна

Культурная война отнюдь не внеисторическое явление. По крайней мере в той формулировке, которая представлена здесь, культурные войны можно обнаружить не везде и не в каждой эпохе. Напротив, у культурной войны есть вполне конкретный социоисторический контекст, что позволяет, с одной стороны, рассматривать культуру как поле деятельности, независимое от других социальных сфер, а с другой – получить в распоряжение культурные механизмы, дающие возможность задавать культурно-идеологическое направление в обществе. Таков контекст эпохи модерна, современности.

В обыденной речи и по своей этимологии (*modernus*) модерн – это нечто, полностью соответствующее духу времени, входящее в повестку дня: современен тот, кто живет в соответствии с ценностями и технологиями, *актуальными прямо сейчас*. Модерн в обычном своем значении закрепляет в качестве актуального то, что располагает необходимой властью для воплощения новшеств, и все, что имеет отношение к модерну, представляет собой подгонку под это предположительно актуальное. Верить в лучших традициях нью-эйдж, что мы живем в «астрологическую эру Водолея», по-

тому что Солнце уже ушло из положения, которое соответствует «эре Рыб», – это современно, а вот руководствоваться Библией означает проявлять средневековое невежество; отказываться от удовольствия полакомиться мясом и примкнуть к рядам веганов – поведение, одобряемое как современное, но отвергать полигамию, свингеров, свободные отношения или хваленую полиаморию – это ханжество и лицемерие, давно оставшееся в прошлом репрессий и цензуры; спасать несчастных навозных жуков, которые по данным Европейской комиссии находятся на грани вымирания – вот дело, которое не может не поддержать каждый, кто считает себя «современным», защита же еще не рожденных человеческих существ становится уделом «отставших от времени». В сфере технологий под модерном в его обычном понимании подразумевается исключительно актуальное, последней модели, новое, новейшее. Так что стационарный телефон для звонков кажется анахронизмом по сравнению с современными смартфонами, а отправлять открытки почтой другу в эпоху электронной почты и *WhatsApp* почти немыслимо.

Но здесь нас интересует не это избитое определение модерна, а то, которым, упоминая его, стремятся обозначить социоисторический контекст, впервые возникший в Европе между XVI и XVIII веками. Именно в те времена начинается полная реструктуризация общества: с рождения современной модели Государства на базе постепенной централизации власти и до полной смены модели социальной стратифика-

ции; с начала урбанизации, изменившей не только ландшафты, но и сами социальные отношения, и до новых идеологий, объявивших человека и его разум центром мироздания. То, что в обществах той эпохи произошли крупные перемены, ни для кого не было секретом, и классическая социология, как и антропология, бросили все силы на концептуализацию и классификацию, дабы суметь объяснить, что именно изменилось. Были предприняты попытки выделить две диаметрально противоположные социальные формации: ту, что осталась в прошлом, и новую, возникшую только что.

Так, например, различие, установленное Дюркгеймом между «механической солидарностью» и «органической солидарностью», определяется разницей между интегрированным обществом, члены которого тесно связаны друг с другом «коллективным сознанием» (общество эпохи премодерна), и обществом, объединенным на базе растущего социального разделения труда (общество эпохи модерна). В свою очередь, отличие «сообщества» (*Gemeinschaft*) от «общества» (*Gesellschaft*) у Тённиса соответствует разнице между естественным желанием людей добровольно объединиться и рациональностью, приводящей к созданию аналогичного союза, но уже имеющего форму соглашений. У Мэна можно увидеть нечто подобное в противопоставлении «устава» и «договора», где первый тип взаимосвязи основан на принадлежности к социальной группе (премодерн), в которой установлены правила личных взаимоотношений меж-

ду индивидами, в то время как второй тип, напротив, является характеристикой продвинутого общества и базируется на анонимных и обусловленных обстоятельствами связях между его членами. С точки зрения эволюционизма по Льюису Моргану, родство конституировало организационную основу *societas* (обществ), характерных на этапе «варварства», тогда как на этапе «цивилизации» базу *civitas* (Государства) формируют такие критерии, как территория и собственность. Другой эволюционист, Огюст Конт, делит историю общества на различные «стадии» в соответствии с главенствующим видом знания: сначала общество теологическое, затем метафизическое, а начиная с XVII века и окончательно оформившись в XIX столетии – позитивное (научное). Нельзя не вспомнить Вебера и отмеченные им различия между «харизматической властью» и «традиционной властью», типичные для общества премодерна, и «рациональной бюрократической властью», характерной для модерна. Вот так, друг за другом, великие социологи и антропологи постепенно выстроили каркас из понятий и категорий, которые до сих пор то и дело применяются для теоретической дифференциации того, что на практике оказывалось совсем иным.

С наступлением эпохи модерна возникает, таким образом, совершенно другая форма социальных взаимоотношений, меняется структура установления и обоснования власти. Одним словом, рождается новый тип общества, в корне

отличающийся от всех предшествовавших ему. Главным в нем можно назвать экспоненциальный рост *социального разделения труда* (Дюркгейм) и *формальную рациональность*, постепенно лишающую мир его *магии*, или *колдовской силы* (Вебер), в угоду рациональному знанию как мере всех вещей, подчиненному логике *расчета* средств и целей. В политике этот процесс тесно связан с формированием современного Государства как бюрократической организации, способной устанавливать рациональный контроль над крупными (и еще растущими) человеческими группами; в экономике он переплетается с возникновением капиталистического строя как системы, основанной на принципах учета[37], благодаря чему автоматизируются и многократно ускоряются производственные процессы и материальный прогресс, уже превосходящий насущные потребности семей и общин; в культуре – с секуляризацией как результатом перехода к научной позиции, что приводит к формированию нового мировоззрения, в рамках которого человек устремится к тому, чтобы стать инженером себя самого и окружающего мира. Современное общество, таком образом, приходит к внутреннему расколу, *дифференциации*: его различные функциональные подсисте-

[37] Мизес считал уместным использовать слово *капитализм* «для обозначения экономической системы, в которой производство направляется исчислением капитала». В основе капитализма лежат денежные расчеты между частными и независимыми предприятиями и система ценообразования, регулируемая свободными инвестициями для максимизации рыночной выгоды [Ludwig von Mises, *El socialismo* (Madrid: Unión Editorial, 2007), p. 130].

мы (по Парсонсу) самоопределились благодаря тому же процессу рационализации; это общество не просто отличается от модели прошлого, оно неоднородно *внутри*, в его глубине появились подсистемы, или области, которые в эпоху премодерна были так переплетены между собой, что не различались.

Стоит кратко проанализировать эти структурные изменения, затрагивая культуру, экономику и политику по отдельности (именно в таком порядке), чтобы осмыслить их разделение как социально-историческое условие для существования явления «культурная война». Но нужно предупредить: все нижеследующее не претендует на полноту и окончательность, а является лишь приближением, простой иллюстрацией в форме грубых набросков, которые, однако, помогут составить представление о культурной войне как об исторически обусловленном конфликте.

I. Секуляризация культуры

Культура премодерна – это, по сути, культура традиционная. Поэтому следует понимать ее не просто как культуру, вращающуюся вокруг воспроизводства наследуемых привычек и обычаев («Мы подобны карликам, усевшимся на плечах великанов», – говорил Бернар Шартрский), а культуру магического или религиозного мировоззрения[38], насквозь пропитавшего всю социальную жизнь человека. В обществе премодерна знание тесно связано с теологией в широком смысле этого слова: это знание о Боге (или богах и божествах) и о том, какое влияние его действия оказывают на человека и природу. Следовательно, хранителями знания в таких обществах являются обычно те, кто посвящает себя мистическим практикам, поскольку именно в этой области сокрыт ключ к пониманию (насколько позволяет наша бесконечная ограниченность) смысла пребывания в мире: кто мы, зачем живем, что должны делать и что ждет нас после. И если *telos*[39] наших действий есть спасение или по крайней мере способ не разгневать богов, будет ли преувеличением утвер-

[38] Эта дифференциация возникает по той причине, что магию и религию нельзя считать синонимами. Согласно веберовской социологии, в рамках непрерывного процесса рационализации религия – это шаг вперед, который делает общество премодерна, оставляя магию позади.

[39] В древнегреческой философии конечная цель чего-либо; один из четырех принципов бытия в философии Аристотеля.

ждать, что те, кто может научить исполнять это предназначение, станут естественными посланниками культуры?

Такова, например, роль шамана в примитивных обществах. Харизма и глубокое знание традиций, сохранившихся с незапамятных времен, дают ему возможность магического вмешательства в сферы сверхъестественного, подстерегающего беззащитное сообщество. Вероятно, это занятие стало первой в мире профессией. Художники палеолита, скажем, рисовали животных в магических целях, надеясь, что это поможет успешно охотиться. Мартин Альмагро, эксперт по испанскому палеолиту, рассказывал, что…

> …пещеры, где обнаружены наскальные рисунки, никогда не были жильем, не украшались из эстетических побуждений: это были потайные, скрытые от посторонних глаз места, где колдуны-художники творили свои заклинания симпатической магии, проводя обряды посвящения для охотников, заручаясь обещанием богатой добычи для племени, и где в религиозных церемониях воспроизводилось подобие охоты на изображенных существ, оберегая полезных или уничтожая тех, что мешают охоте и опасны для человека[40].

На основании результатов исследований наскальной жи-

---

[40] Martín Almagro, «El paleolítico español», en *Historia de España*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, tomo I (Madrid: Espasa-Calpe, 1975), p. 3. Цитируется по: Luis González Seara, *La aventura del intelectual antiguo* (Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2008), p. 40.

вописи сделан вывод, что магическому искусству посвящал себя не каждый член племени, а только самые способные к обращению с такими деликатными материями.

Именно излишки производства делают возможным появление индивидов, которых общество поддерживает, не требуя взамен материальный продукт; эти люди и формируют условия (правда, сверхъестественной природы), необходимые для производства и социальной сплоченности. По мере развития способов производства и перехода общества от собирательства и охоты к сельскохозяйственной деятельности социальное разделение труда становится все более сложным и в культурном отношении; появляются священнослужители и писари, зачастую это одни и те же люди[41], с деятельности которых начинается становление системы политической и религиозной власти в древнем мире. В Египте, например, оригинальная письменность называлась *меду нетер*, что означает 'божественные слова' и позже будет переведено греками как *hieróglyphos*, то есть 'иероглифы', от слов *hierós* ('священный') и *glýphein* ('высекать'). Не человек изобрел письменность – ее дал бог *Тот*, поэтому ожидаемо, что те, кто общался с богами (жрецы), и те, кто умели писать и читать (писари), часто были одними и теми же людьми. Власть, которую держали в своих руках эти последние, была столь велика, что порой они сами становились подобны богам, как

[41] Например, египетские иероглифические тексты могли прочитать только жрецы.

Имхотеп, зодчий, построивший пирамиду в Саккаре, и политический советник фараона, обожествленный после смерти, и в этом проявляется господствующий в те времена симбиоз культуры и религии. В Древней Индии, в свою очередь, жрецы-брахманы добились большей власти, чем сам правитель, и превратились в касту всемогущих, находящуюся под защитой *Законов Ману*, установивших жестокое наказание для любого, кто посягнет на ее представителя:

> Если кто-то осмелится напомнить ему [брахману] о его обязательствах, владыка должен приказать залить виновнику в уши и рот кипящее масло; если *шудра* сядет на место брахмана, к ягодицам его прикладывают раскаленное железо; если *шудра* заденет брахмана рукой или ногой, ему отрезают ногу или руку[42].

Что еще более важно: кипящее масло заливают в уши и рот тому, кто, не будучи брахманом, посмеет читать священные книги. Знание, культура, власть – три члена одного уравнения.

Материальные и символические проявления культуры обычно полны сакральности: воздвигаются храмы, создаются изображения, формируются ритуалы, сочиняются заклинания и молитвы, пишется музыка, изготавливаются особые одежды и предметы, и все с одной целью – соблюсти священный порядок. Однако, хоть этот порядок и затрагивает каждого, вмешиваться в него могут лишь те, кто обладает экс-

[42] González Seara, *La aventura del intelectual antiguo*, p. 157.

клюзивным правом его контролировать. На примере Египта Луис Гонсалес Сеара отмечает: «От египетских художников требовалась не оригинальность, а способность создавать шедевры, максимально похожие на творения прошлого, так что учились художники в мастерских при храмах». Кроме того, «главными заказчиками выступали фараоны и жрецы, и работы, выполненные для них, зачастую не выставлялись на всеобщее обозрение, а исчезали в непроглядном мраке гробниц»[43]. Таким образом, искусство выполняло скорее религиозную функцию, нежели эстетическую, и рассуждать о творчестве в деле художника почти что противоречило самому определению этого ремесла. *Анубису* полагалось иметь морду шакала, а *Гор* представал в виде сокола, и иное не допускалось.

Мышление древних народов насквозь пропитано сверхъестественным. Человеку отведено свое место в пределах мирового порядка, и он не является субъектом активного и сознательного вмешательства, а лишь зависит от чужой воли божественной природы. Сильный или слабый разлив Нила, жизненно важный для египетской экономики, зависел от бога самой реки, *Хапи*; деторождением в части мужской фертильности ведал бог *Мин*, а за плодовитость женщин отвечала богиня *Рененутет*, в то время как у майя способность рожать зависела от доброй или злой воли *Иш-Чель*, богини Луны. У шумеров плодородие почве даровали богиня *Нин-*

[43] González Seara, *La aventura del intelectual antiguo*, p. 96.

хурсаг и бог *Энки*, а изобилие в целом было делом *Таммуза*. В верованиях майя земледелию благоволил *Юм Кааш*, столь нужные дожди проливал бог *Чак*, а огонь дарил *Тохил*. Строго говоря, почти все, что представляло важность для человеческого общества, обожествлялось. Так, в Египте мы находим бога Солнца (*Ра, Атум, Хепри* или *Атон* – его называли по-разному), бога воздуха (*Шу*), богиню влаги и росы (*Тефнут*), бога Земли (*Геб*), богиню закона и миропорядка (*Маат*), бога погребальных ритуалов (*Анубис*) и так далее. В древней Месопотамии встречаем богиню тростника (*Нидаба*), бога неба (*Ану*), бога ветра и бурь (*Энлиль*), бога Солнца (*Уту*), бога Луны (*Нанну*), богиню любви и страсти (*Инанну*) и других. В пантеоне майя расположились бог неба (*Хунаб Ку*), бог Солнца (*Кинич Ахау/Ахав*), бог смерти (*Ками*), бог молний (*Кавиль*), бог ветра (*Ик*), бог землетрясений (*Кабракан*), бог кукурузы (*Ах-Мун*), сотворивший людей, и прочие.

Культура, традиции и религия так тесно переплетены между собой, что в древнем мире носитель революционных идей был не кем иным, как *пророком*. Обладая природной харизмой, пророк возвещал открывшиеся ему истины, способные поколебать религиозные устои, а с ними и культурные традиции. По сути, культурные метаморфозы – это преобразования в религии. Духовенство сохраняет и продолжает религиозные традиции, пророк несет им обновление. Пророки – от Моисея до Иисуса – вмешивались в установленный по-

рядок (в то время как из-за Будды нарастал кризис в индийской системе брахманов), но – и это здесь самое интересное – их мятеж мог развернуться лишь на том же сакральном уровне, ведь в итоге культура формируется, прежде всего, на базе религии. Следовательно, не бывает *культурных революций*: строго говоря, это всегда *революции религиозные*, сами по себе нарушающие все культурное пространство именно потому, что оно, как ничто другое, является пространством религиозным. Тора, например, если взять древних евреев, будет предметом диспута о толковании ее текстов между такими сектами, как саддукеи, фарисеи и ессеи, *не только* в силу религиозных мотивов, но и потому, что толкования эти выливались в совершенно разные схемы политической и юридической организации иудейского населения.

Распространена идея о том, что просвещение в Древней Греции похоронило мифологию ради установления гегемонии *логоса*, но и здесь есть свои нюансы. Греческая культура оставалась в премодерне, а потому не утрачивала связей с традициями и религией. Конечно, очень заметны развитие философии и первые шаги в научном познании, чего раньше не было; однако этого недостаточно для предположения, будто культура как таковая стала светской на всеобщем уровне, как произошло в эпоху модерна. Власть Дельфийского оракула с его пифией, впадающей в транс и изрекающей предсказания, никогда не ослабевала и была много больше той, которую могло возыметь любое из новомод-

ных философских течений. Такие поэты, как Пиндар, Архилох или Солон, были популярны потому, что умели превращать мифы в руководство для повседневной жизни и даже для политики. Сам Пифагор, который уже в те времена заявит о том, что Земля круглая, помимо того, что является отцом арифметики, «создал на юге Италии религиозное сообщество мужчин и женщин, правила жизни в котором определялись верой в переселение душ»[44], в результате чего в обществе было запрещено употреблять в пищу мясо, дабы избежать риска съесть животное, в котором нашла пристанище человеческая душа. Парфенон был возведен стараниями Перикла, великого афинского демократа, как священный дар *полиса* богам в благодарность за дарованную ими победу над персами. Сократа осудят за отрицание богов и развращение своей философией молодых людей, а Анаксагор будет изгнан из Афин за безбожие. Платон, в свою очередь, остановится на проблеме вечной жизни души и сформулирует понятие идеального *полиса* теократического типа, тогда как Аристотель в своей «Метафизике» отмечает, что «тот, кто любит мифы» [*philómythos*] «есть в некотором смысле философ» [*philósophos*]: «ибо миф создается на основе удивительного»[45].

Перескочив теперь немного вперед во времени, мы и в Средневековье наверняка обнаружим крепкий союз культу-

---

[44] González Seara, *La aventura del intelectual antiguo*, p. 255.

[45] Aristóteles, *Metafísica*, Libro I, cap. 2, b19 (Madrid: Gredos, 1994), pp. 18–19.

ры и религии. Вот и пример: аббат Филипп Харвенгский в XII веке торжественно отмечал, что Париж, где процветало образование[46], превратился в некий культурный эпицентр эпохи, и говорил следующее:

> Счастлив тот город, где с таким рвением читают священные книги, где сложнейшие тайны разрешаются по милости Святого Духа, где столько знаменитых профессоров, где такая богословская ученость, что можно назвать его градом свободных искусств![47]

Здесь ясно видно, как религия становится ядром не только теологии, разумеется, но и науки в целом (при этом богословие остается важнейшей дисциплиной)[48], включая литературу; в качестве же «выдающегося и именитого» выступает профессор богословия. Как утверждает Марк Блок, «концепция мира, из которого исключено сверхъестественное, была глубоко чужда людям той эпохи»[49]. Так что следовало ожидать, что и другие сферы культуры (живопись, музыка или скульптура) также окажутся пропитаны религиозным

---

[46] В рамках демографических изменений XII века *голиарды*, странствующие интеллектуалы, массово стекались в Париж со всем своим багажом знаний. Город превратился в культурный центр, и многие считают этот период средневековым «Ренессансом».

[47] Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media* (México: Gedisa, 2008), p. 41.

[48] Вероятно, крупнейшим университетом в Средние века был парижский, выделявшийся, помимо прочего, выраженной богословской направленностью.

[49] Marc Bloch, *La sociedad feudal* (Madrid: Akal, 2002), p. 103.

ви́дением их собственной эстетической функции. От искусства требовалась выразительность, и в то же время оно учило, как жить в обществе, центром масс в котором выступал Бог[50].

Обратите внимание в этом плане на средневековые соборы – плод архитектурного и художественного гения эпохи. Понять, какое место занимал собор в том обществе, можно, лишь задумавшись о глубочайшем симбиозе религии и культуры, которым характеризовался социум. Альфредо Саенсу удалось резюмировать это следующим образом:

> Дом Господа был, прежде всего, одновременно школой, театром и местом для собраний, на которых обсуждались общие дела определенной важности, будь то политические или экономические вопросы. В его стенах праздновали Святое Причастие, крестили детей, сочетались браком и прощались с умершими. Иными словами, с младенчества и до самой смерти место это оставалось обязательным для посещения[51].

Соборы концентрировали в себе всю средневековую культуру в широком смысле. В них можно было найти все: от каменных календарей (как в соборах Шартра, Феррары, Реймса и Амьена), изображавших те или иные виды деятельности населения в разные времена года, до громадных скульп-

[50] Edgar de Bruyne, *La estética de la Edad Media* (Madrid: Visor, 1994), pp. 188–212.

[51] Alfredo Sáenz, *La cristiandad y su cosmovisión* (Buenos Aires: Gladius, 2007), p. 256.

тур семи муз, покровительствующих семи свободным искусствам (в соборах Шартра, Парижа или Лана), которые составляли основу образования в ту эпоху. И как не упомянуть характерное звучание григорианских хоров, когда сам Моцарт, говоря о нем, признается, что «отдал бы все свои сочинения за то, чтобы быть композитором *Prefacio* в григорианской мессе»? За стенами города сельские церкви по-своему выполняли ту же функцию, становясь центром любой значимой социальной активности. Благодаря колокольному перезвону народ даже ориентировался во времени, определяя по нему который час[52].

С развитием искусства возведения соборов появились и новые виды творчества: *смальтовая мозаика, гобелены* или *витражи*; одновременно возрождались, спустя века, *театр* и *скульптура*. Помимо украшения дома Божьего, целью искусства было воспитание верующих в религиозной парадигме. Стены, картины, витражи, гобелены и скульптуры несли в себе историю и передавали эти знания. В Пизанском и Сиенском соборах, например, различные скульптуры повествуют о важнейших библейских событиях. В соборе Святого Трофима в Арле в барельефе, установленном в портике, запечатлена история волхвов. Витраж собора в Сансе рассказывает притчу о добром самаритянине. Строго говоря, нет

[52] До конца XIV века существовала мера *Aves*: ею измерялся тот короткий промежуток времени, когда читалась молитва Аве Мария. *См.:* Peter Watson, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad* (Colombia: Planeta, 2017), p. 637.

ни одного собора, ни даже церкви, в которой искусство не выполняло бы педагогическую функцию. Таким образом, не знавшие грамоты люди могли учиться тому, что нужно было знать, обходясь без письма и чтения, о чем и ходатайствовал Синод на собрании 1025 года в Аррасе[53]. И более того: вся довольно четкая система морали часто транслировалась в соборах через произведения искусства мастеров, которые никогда не могли, как нынешние, разделить в себе веру и творческий гений. Саенс с живостью описывает верующих той эпохи, восклицая: «Как должны были они потешаться, видя Трусость в облике изящного кавалера, в ужасе улепетывавшего от зайца, или Раздор, представленный в пререканиях мужа и жены, закончившихся тем, что в воздух полетели стакан с вином одного и прялка другой!»[54]

Если культуру премодерна можно назвать, как уже было сказано, основанной на традициях, то не менее верно и то, что она отличается технической небезупречностью механизмов культурного воспроизводства. Так, формального образования для большинства людей в ней не существует. Культура передается главным образом устно. В защиту научных тезисов почти всегда произносится только речь; адво-

---

[53] «Собор часто, особенно со времен Виктора Гюго, сравнивался с великой каменной книгой, в которой простые люди могли найти советы и знания, с Библией, представленной в образах, говоривших на понятном каждому языке» (Daniel-Rops, *La Iglesia de la Catedral y de la Cruzada*, Barcelona: Luis de Caralt, 1956, p. 462). Цитируется по: Sáenz, *La cristiandad y su cosmovisión*, p. 286.

[54] Sáenz, *La cristiandad y su cosmovisión*, p. 260.

каты даже не обязаны уметь читать и писать[55]. Книги Высокого Средневековья, созданные специально обученными искусству рукописи в монастырских *скрипториях* монахами и отличающиеся каллиграфическим изяществом и великолепно украшенные, – подлинные шедевры. Аккуратность и тщательность, с которой они написаны, свидетельствует о том, что это предмет роскоши, не предназначенный для широкого использования. В средневековой Западной Европе культура говорила на латыни, недоступной большинству людей. «Идиотом» называли монаха, не способного читать Библию. Даже высокое происхождение никогда не было гарантией образованности: Блок приводит историю Оттона I Великого, научившегося читать в тридцать лет, и Конрада II, чей капеллан признает, что он «не знал грамоты»[56]. Сам Карл Великий, сыгравший центральную роль в «Каролингском возрождении», культурно обогатившем Средневековье, и созвавший для этого самых выдающихся и образованных представителей духовенства, был «почти неграмотным» монархом[57]. Итак, в традиционных обществах хлипкими механиз-

---

[55] «В одной главе из муниципальных статутов города Марселя, датированной XIII веком, обнаруживаем перечень требований, предъявляемых адвокату, и приписку: *litteratus vel non litteratus* (грамотный или нет)». То есть даже для адвоката не было важным умение читать и писать (Régine Pernoud, *A la luz de la Edad Media*, Barcelona: Juan Granica Ediciones, 1983, p. 127).

[56] Bloch, *La sociedad feudal*, p. 101.

[57] Sáenz, *La cristiandad y su cosmovisión*, p. 64. Автор справедливо обращает внимание на устные пути передачи. Неумение читать не обязательно означало

мами культурного воспроизводства управляют люди, имеющие прямой доступ к источникам знания: одним словом, те, кто по роду службы ведает *духовными* вопросами. Следовательно, владение культурой означает не что иное, как власть над духом, и именно в руках ученых-богословов сосредоточен контроль в этой области.

Рассмотрим, например, историю западноевропейского университета, родившегося в разгар средневековой эпохи в XIII веке, упоминания о чем старательно избегают те, кто делает из этого этапа развития нашей цивилизации манихейскую карикатуру (а еще тщательнее они обходят стороной то, что бесплатное образование, которое сейчас так превозносят в качестве знака прогресса, изначально было христианским принципом)[58]. Веком ранее Пьер Абеляр уже призывал, чтобы «наука Писания уже не ограничивалась нами, но чтобы мы и других научили ее пить»[59]. Таким образом, университеты как результат урбанизации и развития городов, возникновения средневековых цехов (союзов мастеров схожих профессий), а также свежих заимствований из древней эллинской культуры стали вместилищем знаний с организованным учебным процессом преимущественно на основании *Parens scientiarum*, буллы папы Григория IX. Париж, Болонья, Окс-

невежество в важных для эпохи вещах, потому что информацию о них можно было передать устно.

[58] Обучать науке о Господе за деньги считалось грехом симонии. Бесплатное образование было введено папой Александром III в 1179 году.

[59] Цитируется по: Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, p. 73.

форд превратились в центры университетского образования высочайшего качества. Папы Целестин III, Григорий IX и Иннокентий III оказывали поддержку этим новорожденным учреждениям. Иннокентий III ставит Оксфорд «под покровительство Святого Петра и Папы», что, по сути, означало: вне притязаний короля Генриха III и королевской власти. Тулузский университет был учрежден в 1229 году по папской петиции; между 1220 и 1230 годами создается университет Саламанки, чей статус закрепляется папской буллой в 1225 году, следом в 1278 году Болонья признает Гонория III как «сюзерена Болоньи». Университетские заседания, в свою очередь, устраивались обычно в церквях и монастырях: преподавателями обязательно становятся люди из числа священнослужителей, большей частью принадлежащие к религиозным орденам (среди которых выделялись францисканцы и доминиканцы). Что касается учеников, то финальный экзамен на получение степени в Болонском университете часто проходил в соборе[60], и студенты, помимо учебы, должны были также заниматься религиозной деятельностью. Университет в итоге является детищем Церкви и должен служить ей, что в рамках интересующей нас здесь темы является весьма важным фактом, подтверждающим единство *культуры* и *религии* в обществах премодерна до такой степени, что эти понятия даже могут сойти за эквивалентные[61].

---

[60] *См.:* Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, p. 86.

[61] *См.:* Thomas S. Eliot, *La unidad de la cultura europea* (Madrid: I.E.E./Encuentro),

Стоит пояснить, что формальное образование в Средневековье не ограничивалось университетским, последнее лишь представляло собой его высший уровень. Под ним можно найти нечто подобное сегодняшнему начальному образованию в приходских школах. Еще Латеранским собором 1179 года каждому приходу было вменено в обязанность организовать у себя школу, где обучали чтению, письму, счету и, разумеется, Божьему слову. Кроме того, в монастырях существовали и учебные заведения, аналогичные нынешней средней школе, где уроки вел учитель, назначаемый обычно епископом; в некоторых случаях, как в Лизьё в начале XII века, епископ преподавал лично[62]. Дисциплинами были грамматика, диалектика, риторика, арифметика, геометрия, астрономия и музыка, всегда подававшиеся с позиции христианской доктрины. Фундаментальное знание на всех уровнях было неразрывно связано с теологией, и Бог был самой его целью. Даже организация библиотек подчинялась религиозным критериям в том плане, что книги располагались не по алфавиту, а «сначала шла Библия, затем наставления отцов Церкви, а в конце светские книги о свободных искусствах»[63].

В таком контексте культурные войны почти немыслимы. На это есть две основные причины. Во-первых, культура и

---

pp. 47–55.

[62] *См.:* Pernoud, *A la luz de la Edad Media*, p. 116.

[63] Watson, *Ideas*, p. 596.

религия находятся в столь тесном симбиозе, что для культурного бунта практически не остается места. По сути культура, на которой основано общество, и есть религия. Тогда культурная война в рамках такого общественного устройства была бы, *в сущности*, войной религиозной (а именно это привело к великому расколу в христианстве, которому мы в итоге стали свидетелями)[64]. Во-вторых, ненадежность механизмов культурного воспроизводства и их монополизация в руках духовенства не только усиливают указанный симбиоз, но и так прочно фиксируют культуру, что она растворяется, так сказать, в социальном, становясь его сущностью. Общество уподобляется природе и, следовательно, кажется вечным, а главное, неизменным. По этой самой причине идеологические и материальные предпосылки для разжигания культурной войны здесь отсутствуют.

Вместе с тем очень сложно детально и систематически отслеживать исторические процессы, лежащие в основе современной секуляризации. Подобная работа не предусмотрена в данной книге. Однако можно легкими штрихами наметить, пусть и грубо, как культура постепенно высвободилась из пут традиций и религии.

В основе длительного процесса формирования современной культуры лежит поэтапное развитие буржуазного менталитета. Под ним нужно понимать своеобразный взгляд на

---

[64] *См.*: Christopher Dawson, *Historia de la cultura cristiana* (México D. F.: FCE, 2005), pp. 231–232.

мир и особые взаимоотношения с ним, берущие начало в XI веке, когда возникла та социальная группа, которую обычно называют буржуазией[65]. Средневековые города в ту эпоху являлись средой для возникновения первых буржуа. Условия в них предполагали образ жизни, отличный от того, что сложился после нашествия германских племен, превратившего Средневековье в мир преимущественно сельского хозяйства. В городах отношения – не только между людьми, но и человека с природой – преобразуются, оживляются, появляются новые виды деятельности, новые свободы, новые формы организации, и начинает развиваться торговля. Менталитет также претерпевает трансформации, хотя и гораздо медленнее, чем материальные условия. Так, культура постепенно обретет новую форму.

Необходимо отметить, что если буржуазный класс появился в средневековой Европе (потому-то местом зарождения капитализма и является, по сути, Запад)[66], то причи-

---

[65] Важно уточнить, что те, кого в Средние века стали именовать (и то лишь со временем) «буржуа», не имеют *прямого* отношения к купцам (а те – к коммерсантам, и наоборот, как хорошо объяснено у Мозеса Финли и Карла Поланьи), и именно установление на Западе новой формы рыночных отношений обычно используется социологами, чтобы определить индивида как буржуа, хотя нельзя ни относить сюда непосредственно жителей городков-бургов, ни исключать из этого круга представителя знати периода позднего феодализма, занимающегося коммерцией; кроме того, города могут быть заселены и крестьянами.

[66] Этот пункт отсылает нас к дискуссии, которую у меня нет возможности здесь привести. Однако следует принять во внимание тот факт, что, строго говоря, классической точке зрения на капитализм как продукт западной цивилизации,

ной этого стало то, что здесь его представителям были даны такие гражданские привилегии, каких они нигде больше не нашли бы. Города обладали политической автономностью и беспрецедентной независимостью, и буржуазия получила столь необходимую ей политическую поддержку. В пример часто приводят крестовые походы, ссылаясь на важную роль, которую они сыграли: «За кораблями, несшими на борту воинов, шли суда купцов из Пизы, Генуи или Венеции; снова и снова отправлялись они в путь, открывая в византийском и мусульманском мирах такие удивительные вещи, о каких раньше и не догадывались»[67].

Власть буржуазии будет набирать силу вместе с ростом их богатства; власть буржуазии – это прежде всего власть экономическая; и если что и понимали эти люди в своем деле, так это то, что экономический успех привязан не столько к трансцендентальному познанию реальности, сколько к личному опыту (позиция, которая в дальнейшем обеспечит развитие того, что мы называем современной наукой). Но было бы ошибкой из этого заключить, будто бы Бог попросту раз и навсегда отвергается. Скорее, идет на убыль вера в его

которую отстаивают, помимо прочих, такие авторы, как Маркс, Вебер, Зомбарт и Валлерстайн, противопоставляется тезис, поддерживаемый, например, Фернаном Броделем, который утверждает, что в становлении капитализма также сыграло роль финансовое влияние стран Запада на мусульманские государства и китайскую империю Сун.

[67] José Luis Romero, *La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), p. 38.

ежесекундную вовлеченность, открывая путь иной концепции реальности, в центр которой вместо *горнего* помещается *дольнее*. Хосе Луис Ромеро в связи с этим считает, что…

> …для того чтобы действовать в этом мире, буржуазия открыто или негласно исходила из предпосылки, будто Божественная воля не проявляется по тем или иным обстоятельствам. Это творец, демиург, однако все сотворенное им с первых же мгновений живет по собственным законам. Отсюда возникает теория свободной воли и возможности для человека самому стать творцом, не зависящим от Божественного вмешательства[68].

Однако если общество считает себя не непосредственным творением Бога, а продуктом свободной воли, которой Бог наделил людей, то фундамент в человеческом сознании, на котором зиждется традиционный общественный порядок, дает трещину. Вот что главное в настоящем исследовании. Общество постепенно все меньше видит себя естественной формацией и все больше – соглашением; и соглашения эти, разумеется, являются результатом переговоров и сделок, не имеющих отношения к Церкви. Жизнь протекает уже вне рамок божественного предопределения, в среде неопределенности и риска, свойственных человеку, что и проявляется на протяжении всей его истории. Новая структура сама по себе

---

[68] José Luis Romero, *Estudio de la mentalidad burguesa* (Buenos Aires: Alianza 2016), p. 34. Предложенный здесь обзор, посвященный буржуазии, основан главным образом на исследованиях Ромеро.

довольно неустойчива, поскольку, основанная на соглашениях между людьми, она может быть легко разрушена. Если к этому добавить, что новый образ жизни городских жителей вовлекает их в огромное количество контактов с людьми из самых разных слоев общества и что все они обладают своими целями и идеями, взаимодействуют, спорят, высказываются в публичном пространстве, то выявляются, постепенно, конечно же, условия, необходимые для феномена, который я назвал культурной войной.

Имеются в виду не только контакты между обитателями одного города, но и знакомство с новыми, совершенно другими культурами. Среди них мусульмане и византийцы. Крестовые походы сыграли в этом решающую роль. Уже с XII века, например, начали функционировать центры по переводу на латынь или иврит мусульманских и греческих произведений, оказавших значительное влияние на средневековых мыслителей. С другой стороны, такие собрания западной и восточной ветвей Церкви, как Второй Лионский собор 1274 года, а позднее Базельский собор 1439 года, завершившийся соглашением между папой Евгением IV и императором – патриархом Константинополя, осажденного в ту пору турками-османами, способствовали культурному обмену между столь сильно отличающимися друг от друга цивилизациями. И посмотрите только, какой поток новых идей вслед за падением Константинополя в 1453 году хлынул вместе с книгами, привезенными с собой мудрецами, нашедшими убежи-

ще в Западной Европе! Эти контакты с другими культурами значительно облегчит и собственная западноевропейская экспансия, которую одна из ученых-историков кратко охарактеризует следующим образом: «В 1488 году Бартоломеу Диаш прибыл на южноафриканское побережье к мысу Доброй Надежды; в 1492 году Колумб достиг Америки; в 1498 году Васко да Гама отыскал морской путь в Калькутту; с 1519 по 1520 год экспедиция Магеллана совершила первое кругосветное путешествие»[69].

Несомненно, общество начало двигаться вперед, и это движение совершалось по воле людей. И раз так, то разве не могли они также сознательно планировать направление и масштаб своего развития? Не будем спешить! Вернемся ненадолго к тому смыслу, который обретает реальность в новом зарождающемся менталитете. Уже доказано, что в значительной степени этот менталитет берет начало в собственном практическом опыте буржуа, которым необходимо разобраться в устройстве непосредственно окружающего их мира, чтобы экономически развернуться в обществе. И тут появляется номинализм. Уильям Оккам, как известно, оспорит концепцию реальности, принятую в феодальном христианстве и уходящую корнями в философию Платона, согласно которой реальность следовало объяснять не столько с позиции чувственного опыта, сколько через универсалии. Для

[69] Susana Bianchi, *Historia social del mundo occidental. Del feudalismo a la sociedad contemporánea* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2016), p. 72.

Оккама, напротив, универсалии – это абстракции, которыми оперируют исключительно умы индивидов, во внешней же среде их не существует[70]. Его «принцип экономии мышления» (*Etnia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, то есть «не следует множить сущности без необходимости»), кроме того, установит, что при наличии двух методов постижения реальности следует предпочесть тот, который дает те же результаты с использованием наименьшего количества предпосылок и понятий. Следовательно, если естественных причин достаточно для объяснения явлений, не имеет большого смысла погружаться в поиск причин сверхъестественных. Так куда же деваться Богу? Всего-навсего в постоянно сужающуюся область веры. Знание о реальности, о том, что происходит в непосредственной близости, нуждается не в вере, а в чувствительном и основанном на опыте методе, который позволит получить всю информацию. Основы современной науки будут заложены немного позже, и знание как таковое постепенно открестится от религиозных откровений.

---

[70] Оккам отвергает идею существования общей природы у двух вещей, имеющих одинаковые названия; на самом деле существует что-то одно, и Оккам пытается доказать это следующим образом: «Из такого мнения [об общей природе] следует, что часть сущности Христа была бы порочной и злобной, поскольку общая природа объединяет Христа и Иуду, а тот порочен» (цитируется по: Anthony Kenny, *Breve historia de la filosofía occidental*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 227). Учение, названное в истории философии номинализмом, окажет важнейшее влияние на философию современности, как и первые два его ответвления: рационализм (Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Вольф) и эмпиризм (Бэкон, Гоббс, Локк, Беркли, Юм).

Со временем в этот процесс включаются новые имена, такие как Фрэнсис Бэкон, который выступит за создание теории научного открытия, чтобы гарантировать «царство человека»[71] в стремлении одержать верх над умозрительными выводами и силлогизмами. Действительно, приходилось избегать «идолов» при помощи основанного на внимательном наблюдении за реальностью индуктивного метода[72], который работал наподобие машины. Галилео Галилей – еще одна важная фигура в этом процессе. Он считал, что Вселенная сводится к математике: «Написана же она [Вселенная] на языке математики, и знаки ее – треугольники, круги и другие геометрические фигуры, без которых человек не смог бы понять в ней ни единого слова». Галилей провел знаменитые научные эксперименты, стремясь с их помощью опровергнуть некоторые аспекты аристотелевской физики[73], благодаря использованию телескопа отыскивая доказательства в пользу гелиоцентрической системы мира, предложенной Коперником. То были лишь первые шаги современной экспериментальной науки, которая в XVII веке найдет поддержку в

---

[71] Выражение появляется в его «Новом Органоне».

[72] Бэкон писал: «Без изобретения компаса никогда не была бы открыта Вест-Индия, какой бы огромной она ни была и каким бы прямым и плавным ни был путь к ней. Так не стоит удивляться и тому, что не появились бы новые науки, если бы пренебрегали самим искусством изобретения и упускали открытия» (цитируется по: Kenny, *Breve historia de la filosofía occidental*, p. 261).

[73] Возражая Аристотелю, Галилей доказал, что падающие тела движутся с постоянным ускорением.

философии Декарта, основанной на радикальном сомнении, возможностях математического аппарата и вере в могущество разума в разрешении загадок окружающего мира. Спустя некоторое время открытия Ньютона станут венцом становления современной науки. По словам Майкла Оукшотта, этот сложный процесс был прочно связан с «утратой веры в Провидение: место всемилостивого и непогрешимого Господа занял всемилостивый и непогрешимый Метод»[74].

Следует несколько уточнить сказанное выше, чтобы не впасть в чистый редукционизм в том, что касается отношений между христианством и наукой. Средние века – эпоха важных научных открытий; более того, христианство сыграло решающую роль в веберовском «расколдовывании мира». Вспомним здесь, что монотеизм в целом и иудеохристианство прежде всего означали радикальный разрыв с идеей мира магии и духов, в котором природа, по сути, волшебна. В монотеизме «несмотря на то, что мир реальный и потусторонний остаются связанными, они подчиняются разным принципам»[75]. Безусловно, это стимулирует мощный процесс «расколдовывания мира»: естественная и компенсаторная причинности оказались разделены. Мир перестает быть хаотичным и обретает порядок и стабильность, а именно

---

[74] Michael Oakeshott, «El racionalismo en la política», *El racionalismo en la política y otros ensayos* (México D. F.: FCE, 2001), p. 37.

[75] Wolfgang Schluchter, *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber* (México D. F.: FCE, 2017), p. 72.

таковы предпосылки, делающие возможным рациональное знание. Историк науки Стэнли Яки говорил, что в христианской традиции с ветхозаветных времен и далее Бог предстает как сущность рациональная и методичная, в силу своей природы творящая также рационально и методично [76]: таким образом, именно поэтому Бог доступен рациональному познанию. В Книге Премудрости Соломона, подчеркивает Яки, находим, что Бог «упорядочил все вещи по мере, числу и весу», внедряя рациональность в бытие и создавая благодатную почву, на которой наука позднее могла развиваться.

Даже аристотелевско-птолемеевская картина мира, веками одобряемая Церковью, подразумевала идею о замкнутом и неизменном космосе, что противоречило точке зрения на Вселенную как сотворенную Божественной волей, в результате чего возникло пространство и время, тогда как с позиции христианской теологии Бог вне времени, и для него нет ни прошлого, ни будущего, а только «вечное настоящее». В этом смысле Церковь, внося изменения в свое учение, либо уточняла свои критерии интерпретации Священного Писания, либо, учитывая возможную буквальность библейских притч, обращалась за эпистемологическими критериями к направлению, считающемуся передовым и сегодня, под названием «инструментализм». Принятие геоцентрической модели (по крайней мере большей частью Церкви) основано

---

[76] *См.:* Stanley Jaki, *Science and creation: from eternal cycles to an oscillating universe* (Edinburg: Scottish Academic Press, 1986).

в определенных пределах на этом критерии и было как раз точкой пересечения теологического откровения и научной теории, что и привело к путанице, поставившей препятствия – в итоге преодоленные – на пути развития научного знания. Ученый-философ Энтони Кенни объясняет, как в случае с Галилеем была выявлена не столько проблема средневековой Церкви, сколько проблема Церкви в период Контрреформации. С точки зрения Галилея, любопытно то, что настоящей причиной конфликта этого своеобразного астронома с Инквизицией (чего не случилось с Коперником)[77] стали попытки перетолковать библейские тексты с позиции научной определенности, тогда как его оппонент Беллармин[78] доказывал, что гелиоцентризм является лишь гипотезой, равно как и геоцентризм, и что здесь требуется нечто большее, чем индуктивные умозаключения. Кенни с некоторым остроумием подмечает, что «в этом обмене мнениями заключена славная ирония, когда физик оказывается лучшим критиком Библии, а кардинал – лучшим ученым-философом»[79].

И все-таки идея, что Бог создал для своих творений мир, управляемый нерушимыми и логичными законами лишает власти магию, основанную на «волшебстве» как повседнев-

---

[77] *См.:* Arthur Koestler, *Los sonámbulos. Historia de la cambiante cosmovisión del hombre* (Buenos Aires: Eudeba, 1963), pp. 482–483.

[78] Кардинал и великий инквизитор Католической церкви, руководитель первого процесса над Галилеем.

[79] Kenny, *Breve historia de la filosofía occidental*, p. 261.

ности в магических обществах, и она превращается в «чудеса», обретая характер необычайных странностей, редких в иудеохристианском социуме. Чудо – это нечто чрезвычайное именно по той причине, что ожидаемый порядок основан на законах *этого* мира, подвластного человеческому познанию. Обожествление природы исключает возможности ее рационального осмысления, которое возникнет лишь под влиянием теологии, сделавшей из Бога сущность, отличную от его творения, и вдобавок деперсонализирующей его, расколдовывающей магический мир, такой случайный, непредсказуемый и неуловимый. А потому несправедливо было бы полагать, что науки в Средние века попросту не существовало. Необычной была наука эпохи модерна, гипотетико-дедуктивный метод, основанный на чувственном опыте, полученном экспериментальным путем[80]. В остальном, как уже было рассмотрено, в средневековых университетах арифметика, география, астрономия и логика относились к свободным искусствам. К этому следует добавить, что в XII веке началось активное развитие натурфилософии, и самые крупные достижения в этой области принадлежали Шартрской школе, один из учеников которой, Аделард Батский, говорил: «Именно разум делает нас людьми. И если бы мы повернулись спиной к потрясающей разумной красоте мира, где мы живем, нас надлежало бы изгнать из него, подобно

[80] *См.:* Alan Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (Madrid: Siglo XXI, 2015).

неблагодарному гостю, не ценящему дом, где ему дали приют»[81]. Гильом Коншский вторил ему: «Я ничего не отделяю от Бога. Он создатель всех вещей, за исключением зла. Но природа, дарованная Им Его созданиям, явлена в полноте согласных деяний, кои деяния споспешествуют Его вящей славе, ибо природа сотворена Им»[82]. Таким образом, нужно было вникнуть в самую суть этих деяний, чтобы лучше понять Создателя.

В этом плане Средневековье оставило нам в наследство великие имена, и сейчас историки науки начали поднимать их из забвения. Роджер Бэкон, францисканец, преподававший в Оксфорде, получил признание за исследования в области оптики и математики, узнав в XIII веке «порох и пушку, и как применять выпуклые и вогнутые линзы»[83]. Кроме того, в своих трудах он выдвигал идею о возможности «построить корабли, управляемые лишь одним человеком; повозки, которые перемещались бы с невиданной скоростью; устройства, способные летать или с легкостью поднимать в воздух тяжелейшие грузы; подводные лодки и даже подзор-

---

[81] Thomas Goldstein, *Dawn of Modern Science: from the Ancient Greeks to the Renaissance* (Nueva York: Da Capo Press, 1995), p. 88. Цитируется по: Thomas Woods, *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental* (Madrid: Ciudadela, 2007), p. 117.

[82] Goldstein, *Dawn of Modern Science: from the Ancient Greeks to the Renaissance*, p. 82. Цитируется по: Thomas Woods, *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*, p. 118.

[83] Pernoud, *A la luz de la Edad Media*, p. 196.

ные трубы»[84]. Святой Альберт (Великий), в свою очередь, посвятил жизнь изучению еще более широкого круга областей, таких как физика, биология, психология, логика и науки о Земле, призывая в своем трактате *De Mineralibus* («О минералах») «исследовать сами действующие в природе причины»[85]. Как рассказывает Перну, Святой Альберт также «занимался исследованиями в области акустики и звуковых труб, что привело его к созданию говорящего автомата за восемьсот лет до Эдисона»[86]. Роберт Гроссетест, епископ Линкольна и канцлер Оксфорда, положил начало важным исследованиям в области экспериментальной науки, в которых особо подчеркивал значение математики в постижении физической природы. Арнольду де Вилланова, профессору университета Монпелье, мы обязаны открытием спирта и таких кислот, как соляная, азотная и серная. Недавно в трудах средневековых ученых, например у Жана Буридана, обнаружили идеи, бесспорно предшествовавшие современному понятию инерции; а у других исследователей (Николя Фламель и Раймунд Луллий), опять же по Перну, находим принципы явления, известного сегодня как радиоактивность. Таким образом, я настаиваю, что было бы ошибкой считать, будто

---

[84] Rémi Brague, *El reino del hombre. Génesis y fracaso del proyecto moderno* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2016), p. 90.

[85] Цитируется по: Woods, *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*, p. 126.

[86] Pernoud, *A la luz de la Edad Media*, p. 196.

наука внезапно возникла уже только в эпоху модерна. В этом смысле модерн характеризуется тем, что наука окончательно отказывается от религии и решительно завершает «расколдовывание мира», начатое последней. Не только волшебства больше нет, но не существует и чуда, и все можно контролировать с помощью расчетов и прогнозов, как говорил Вебер.

При переходе к модерну возникла бунтарская мысль: чтобы познать реальность, люди абсолютно не нуждаются в Откровении. Более того, постепенно это познание будет направлено на то, чтобы технически освоить природу и самого человека. Это долгий и скачкообразный процесс, имеющий свои нюансы, рассмотреть которые здесь нет возможности, но именно он и станет основой *проекта модерна*[87]. Человек, который царит над природой, по праву сознательно и планомерно берет над ней верх, сражается *против* нее с помощью экспериментов (а больше не защищается *от* нее, наблюдая), занимает место *властелина*. Подобная оторванность от божественных сил[88] и сопутствующий сдвиг фокуса в сторону

[87] Можно утверждать, что овладение природой заложено уже в самой идее христианства. Но как *задание*, а не как *проект*, то есть поручение Творца, а не собственные намерения. Эта фундаментальная разница подробно изучена Реми Брагом в «Царстве человека» (Rémi Brague, *El reino del hombre*).

[88] Любопытная деталь: в то же время Возрождение было эпохой, полной *магии*. Однако уже не в форме молитв, возносимых к неукротимым силам: это была магия, призванная на помощь в обретении господства над природой. Таким образом, магия возвращается, но лишь как предвосхищение будущего технического прогресса. Магия становится помехой не потому, что она плоха или греховна, а потому что неэффективна: на этом утверждении основана, например, критика

обычного человека особенно ярко проявляется в эпоху Возрождения. Гуманизм обращает свой взор на античное классическое знание, но не ради внедрения его в средневековое общество, а чтобы во многом порвать с ним. Урбанизация с ее менталитетом и материальностью окончательно восторжествовала: даже старое понятие человеческого «достоинства», как обнаружил Реми Браг, смещается в сторону овладения природой[89]. На самом деле вовсе не случайно эпицентром Возрождения стали итальянские города, прежде всего Флоренция и Венеция: к 1300 году Италия насчитывала уже около двадцати трех городов с населением, превышающим двадцать тысяч человек[90], и выделялась развитой промышленностью и торговлей. Отметим, что в те времена в итальянских городах появляются первые бизнес-школы, «счетные школы», обучавшие арифметике, бухгалтерскому учету и искусству коммерции, и здесь же создается и развивается банковская система: мы наблюдаем безоговорочную победу менталитета буржуазии с его эмпиризмом и имманентностью над принципом трансцендентности в феодальном христианстве.

Секуляризация культуры в эпоху Возрождения связана с одновременной секуляризацией источников ее финанси-

---

Фрэнсиса Бэкона. Вскоре химия заменит алхимию как более действенный способ не только познания, но и преображения природы.

[89] *См.:* Brague, *El reino del hombre*, p. 65.

[90] Watson, *Ideas*, p. 614.

рования. Действительно, рост благосостояния городов позволил им спонсировать культурные проекты параллельно с Церковью. Художники и писатели находились и под личным покровительством влиятельных семейств, и под прямой защитой со стороны самих городов. Знаменитые художники вроде Джотто, Дуччо и Амброджо Лоренцетти оказывали услуги преимущественно правителям городов[91]. Эразм Роттердамский написал «Похвалу глупости», сатиру о монашеской жизни, во время путешествия в Англию, где искал место при дворе Генриха VIII. Пьетро Аретино прошел путь от нужды до роскоши, благодаря покровительству Франциска I и Карла V[92]. Макиавелли будет писать свои труды, ища благосклонности Медичи. После 1480 года художников даже начали жаловать дворянскими титулами, и их достаток рос на новом рынке культуры, что было немыслимо в Средневековье просто потому, что культура, собственно говоря, совершенно не была рынком. Доход новоиспеченных производителей культуры, который теперь в полной мере может рассчитываться в точности как рыночная стоимость, соответствует ценности, которую сама культура приобретает как отдельная самостоятельная область, осознающая себя, свои

---

[91] *См.:* Watson, *Ideas,* p. 620.

[92] *См.:* Carl Grimberg; Ragnar Svanström, *Historia universal. Tomo VI: Descubrimientos y reformas* (Buenos Aires: Daimon, 1984), p. 25. Больше известный как «обличитель владык»; выгоднее было купить благосклонность Аретино, чем страдать от его язвительных нападок.

способности, свою *власть*[93]. Понятие художника как гения насквозь пропитано духом Возрождения, и в этом смысле слава перестает быть исключительным атрибутом средневекового рыцарства (кризис которого ярко представлен в романе «Дон Кихот» Сервантеса) и теперь может принести творцу незримые лавры общественного почитания. «В обществе я известен как человек, получивший письмо от Эразма»[94], – писал в свое время один из его друзей.

Возрождение в XV и XVI веках как культурная веха в западной истории стремилось превзойти уже ставшую предметом споров культуру Средневековья и восстановить культуру классическую, греко-римскую, в ее исконной языческой форме: превзойти настоящее, опираясь на прошлое, как раз и означает *возродиться*. С Петрарки торжественно началась эта идеализация человеческих достижений дохристовой истории, вылившаяся в восхищение искусством и философией античной эпохи, рукописные труды которой стремились читать даже на языке оригинала. Вновь зазвучали голоса языческих богов: Джордано Бруно заставил говорить Юпитера, «даровавшего человеку способность действовать не только по природе своей и привычным образом, но и зайти дальше, подняться над ее законами и в итоге достичь положения Бога

---

[93] *См.:* Pierre Bourdieu, *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2014).

[94] Цитируется по: Watson, *Ideas*, p. 630.

на Земле»[95]. Таким образом, вся культурная система входит в новое русло, в том числе и сама система формального образования, которая быстро пропитывается свежими идеями гуманизма: сначала Италия, следом за ней Париж, Оксфорд, Кембридж, Гейдельберг и другие. В конце концов разрыв между культурой и религией достигает огромных масштабов, и человек тем самым становится центром этой культуры уже не как абстрактное понятие, а как творец и личность. Художники начинают изображать людей исключительных, привычных и совсем заурядных, детально раскрывая характеры и эмоции[96]

[95] Цитируется по: Brague, *El reino del hombre*, p. 73.

[96] Это художественное развитие в отдельных случаях было обеспечено новой техникой живописи маслом, когда картины сохли неделями (в отличие от фресок), что позволяло художнику уделить больше времени чертам лица.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.