

Василий Щипков

Регионализм как идеология глобализма



Василий Щипков

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ
МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ (УНИВЕРСИТЕТ)
МИНИСТЕРСТВА ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ»

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ ИМ. А.Ф. ШИШКИНА

Василий Щипков

РЕГИОНАЛИЗМ КАК ИДЕОЛОГИЯ ГЛОБАЛИЗМА

Монография

Рекомендовано к изданию
редакционно-издательским советом МГИМО МИД России

Издательство
«МГИМО-Университет»
2017

УДК 323/324

ББК 66.0

Щ86

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *В.С. Лаголев*
(кафедра философии МГИМО МИД России),

д-р филос. наук, проф. *Г.М. Пономарева*
(философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова)



Книга издана при содействии Всемирного русского народного собора

Щипков В.А.

Щ86

Регионализм как идеология глобализма : монография / Василий Щипков ; Моск. гос. ин-т междунар. отношений (ун-т) М-ва иностр. дел Рос. Федерации, каф. философии им. А.Ф. Шишкина. — М. : МГИМО-Университет, 2017. — 188, [1] с.

ISBN 978-5-9228-1561-1

Автор монографии анализирует регионализм как один из видов современной идеологии глобализма, который формируется в эпоху постмодерна и направлен на борьбу с историческим феноменом национального государства. Регионализм использует мифологическое мышление человека, располагает инструментами для конструирования новых регионов и может дестабилизировать общественно-политическую обстановку в современном государстве. Основная задача регионализма — лишить концепцию национального государства примата в системе современных международных отношений, цель — сформировать новый мировой порядок, который бы способствовал более глубокой глобализации мирового пространства.

Для специалистов в области философии культуры и культурной политики.

УДК 323/324

ББК 66.0

ISBN 978-5-9228-1561-1

© МГИМО МИД России, 2017

© Щипков В.А., 2017

Оглавление

<i>Предисловие</i>	6
Глава 1. Регионализм и регион	12
Глава 2. Регионализм и постмодерн.....	33
Глава 3. Регионализм и миф.....	61
Глава 4. Космогония регионализма. Архетипы и региональное мифотворчество.....	78
Глава 5. Архетипы «ось мира» и «образ мира».....	91
Глава 6. Архетипы «победа над хаосом», «потерянный рай», «гений места».....	99
Глава 7. Образ времени: календарь как основа идентичности	120
Глава 8. Архетипы и мифы в структуре калининградского регионализма.....	130
Глава 9. Калининградский регионализм как ресурс политического протеста	167
Глава 10. Регионализм как идеология глобализма.....	175
<i>Список литературы</i>	180
<i>Указатель имён</i>	185

Предисловие

Во время нестабильности 2011–2012 годов вокруг сторонников «честных выборов» и смены власти в стране начали объединяться самые разные группировки недовольных. Хрестоматийным стал пример того, что на Болотной площади, как и позже на Майдане, бок о бок стояли националисты и антифашисты, либералы и анархисты. Но среди митинговавших в России были не только либеральные и правые радикалы. Волна социального протеста в России взбаламутила информационное пространство и подняла на поверхность самые разные частицы информационного дна, незаметные в спокойное время.

В эти годы проявили себя и группы регионалистов — проводники идеологии культурной, экономической и, наконец, политической независимости российских регионов.

В российских регионах среди развёрнутых транспарантов мелькали единичные и незамеченные флаги «свободных» Ингерманландии и Карелии, Сибири и Урала, казачьих землячеств и поморов. В этот период в социальных сетях открылся десяток сообществ, объединяющих сторонников регионализма. В них обсуждались пути конструирования новых региональных идентичностей, предлагался альтернативный взгляд на российскую историю в парадигме противостояния «московской империи» и «подавляемых» регионов. Если до этого такая парадигма была характерна для самосознания части элит в национальных республиках, то регионалисты попытались распространить её на регионы без выраженной национальной специфики, то есть на русские области. Тогда же, в 2011–2014 годах, активисты регионалистских движений начали устраивать акции разного масштаба и звучания. Если марш «За федерализацию Сибири» обсуждался в федеральных СМИ, то участие петербургских «ингерманландцев» в местных

митингах «За честные выборы», их попытки сделать из образа К. Г. Маннергейма икону петербургского регионализма, мелкий пикет карельских регионалистов в Петрозаводске в поддержку украинского Майдана, установка «кёнигсбергскими» регионалистами флага ФРГ на здание калининградского ФСБ и многочисленные другие акции не обсуждались широко. В 2013 году российские регионалисты попытались заявить о себе как о новой политической силе, результатом чего стала конференция под эгидой фонда «Либеральная миссия» в НИУ ВШЭ: «Какая федерация нам нужна?» Около двадцати лидеров регионалистских движений из разных регионов России изложили в столичном вузе свои теоретические концепции, построенные на идее борьбы «угнетаемых» регионов против «диктатуры» федерального центра, которая должна принести им «политическую свободу» и «экономический расцвет». Логичным завершением встречи стало заявление одного из выступавших о необходимости информационной и политической консолидации российских регионалистов. Консолидации не произошло и регионалисты в тот период так и остались скромной массовой «болотной движением». Но зерно было посеяно.

Регионализм — это молодая политическая технология, которая направлена на конструирование нового облика региона и подготовку информационной базы, которую можно использовать для организации массовых протестов. Социальная база регионалистов — это городская и учащаяся молодёжь, главные распространяемые идеи — региональная гордость, преодоление комплекса провинциализма, формирование из федеральной власти и столицы образа зла, борьба за усиление региональной экономической и политической автономии, моральное право выхода из состава РФ.

Регионализм по своим механизмам очень напоминает ребрендинг регионального социокультурного ландшафта, то есть изменение восприятия региональных образов местным населением. Регионализм создаёт и даёт новые трактовки местным ландшафтным и архитектурным особенностям, топонимике, биографиям местных исторических деятелей и самой региональной

истории. Главное для регионалиста — это земля, именно она становится отправной точкой регионалистского творчества. Земля в регионализме всегда формирует сознание. Поэтому регионалисты говорят о метафизике городов и духе места, на основе которых конструируют новые региональные мифологии. Фактически регионализм становится одной из форм ролевой (игровой) или исторической реконструкции, где в качестве материала выступает не художественное произведение и не отдельная историческая эпоха, а региональная социокультурная действительность. Регионалисты создают флаги и гимны, творят мифы о происхождении региона, героизируют отдельные исторические фигуры, вводят новые топонимы и денежные единицы. Чем сложнее становится их виртуальный конструируемый регион, тем сильнее он расходится с регионом существующим и формирует глубокое противоречие в восприятии региональной реальности. Это постепенно приводит к росту напряжения и толкает сторонников регионализма к различным формам социального протеста против окружающей их действительности и носителей других региональных образов, главным образом — против сторонников территориальной целостности государства, то есть против большинства. Регионалисты стремятся стать ещё одним видом современного профессионального меньшинства и трансформировать культурно-историческую деятельность в политическую. С превращением регионалистского движения в политическое оно привлечёт интерес бизнеса, местных элит, различных внешних сил, в том числе иностранных, особенно если речь идёт о приграничных регионах РФ.

Но основой, стартовой точкой процесса регионализма всегда является социокультурная реальность и сознание людей. Поэтому современный регионализм становится специальной мифологической практикой. Используя мифологический язык, он корректирует и конструирует образы регионов. Регионализм производит регионы.

Этот механизм сработал на Украине, которая отделилась от России в два этапа. Сначала в 1991 году были закреплены государственные границы, которые создали условия для развития

внутри них регионализма. Второй этап — это Оранжевая революция (2004) и Майдан (2013–2014), когда регионализм окончательно сформировал и укрепил в сознании населения новые устойчивые региональные образы и мифы. Люди выходили на улицу из-за усилившегося раздражения, вызванного глубоким противоречием между их виртуальной картиной мира, сформированной за последние годы украинским регионализмом, и окружающей реальностью.

Государственность Донбасса тоже возникла не на пустом месте. Безусловно, единственным спусковым крючком для Донбасса стал киевский Майдан и русофобская риторика новой украинской власти: возникла серьёзная угроза гонений против части населения, которая говорит по-русски и связывает свою судьбу с русским миром. Но если бы к этому времени не было «донбасского мифа», ситуация бы развивалась иначе. Мало кто сегодня об этом говорит, но первые политические деятели Новороссии, ДНР и ЛНР — это регионалисты, романтические реконструкторы региональной идентичности из 1990-х годов. Именно тогда возникла современная концепция этого региона, появилась региональная символика, началось изучение истории предшественницы ЛДНР — Донецко-Криворожской советской республики. Эти идеи не внедрялись в образование и не навязывались, как это происходило с новыми украинскими мифами. Но в момент кризиса они и их носители стали крайне востребованы. Бывшие романтики-реконструкторы оказались на гребне политической волны.

Изменение общественных настроений и затухание протестного движения в России, воодушевление от олимпийских побед и воссоединение с Крымом, а также война на Украине лишили российских регионалистов каких-либо надежд на политическую самореализацию. Если до 2014 года регионалистская риторика была востребована как риторика протестно-либеральная, антицентралистская, а в некоторых случаях антироссийская, то после Крымского референдума и самоопределения Донбасса регионализм на какое-то время стал идеей пророссийской, консолидирующей русский мир и даже «пропутинской». Российские регионалисты

оказались в политическом тупике. В самом начале Майдана регионалисты ездили в Киев, читали лекции о теории регионализма и рассказывали киевлянам, что расширенная автономия Крыма только укрепит украинскую демократию и приблизит страну к Евросоюзу: ведь в Европе регионализм является официальной политикой. Сторонники Майдана слушали эти рассуждения без воодушевления, но парадигма «плохая Россия — хорошая Европа», которая использовалась в этих лекциях, тогда оправдывала многие идеи. Вскоре началась война за федерализацию Украины, а все производные термины от слова «регион» стали в этой стране ругательными, так как приобрели пророссийский оттенок. Пока продолжается конфликт, рассуждения о регионализме косвенно означают поддержку Донбасса и солидаризацию с риторикой России. Поэтому российские регионалисты приостановили попытки выйти со своей идеей на федеральный информационный уровень.

Вместе с тем регионализм — это не только реконструкция и политехнология. Регионализм — это также один из видов современной идеологии глобализма, которая направлена на борьбу с историческим феноменом национального государства. Основная задача идеологии регионализма — лишить концепцию национального государства примата в системе современных международных отношений; цель — сформировать новый мировой порядок, который бы способствовал более глубокой глобализации мирового пространства. Тему изменения мировой архитектуры через продвижение идеи самостоятельных регионов (как локальных, так и надгосударственных) продвигают ряд зарубежных фабрик мысли, например UNU-CRIS (Институт сравнительных исследований региональной интеграции при Университете ООН). В этом смысле регионализм действует против национального государства на локальном уровне, где принимает форму регионалистского движения, и на глобальном уровне, выступая в качестве модели мироустройства. В обоих случаях регионализм является политической идеологией.

Регионализм — это долгосрочная для России тема, которая будет развиваться постепенно и усиливаться вместе с очередными волнами социального и политического напряжения в стране.

Предисловие

В настоящей книге регионализм анализируется и как глобальная политическая идеология создания «мира регионов», и как локальная мифологическая технология, с помощью которой можно создавать и продвигать отдельные регионалистские движения, а также противодействовать им.

Кроме того, в книге подробно рассмотрено функционирование методов регионализма на примере конкретного региона — Калининградской области, где складываются предпосылки для развития информационного противостояния по украинскому сценарию с использованием идей регионализма.

Калининградская область — регион, который становится полигоном для обкатки новой технологии, способной оказывать влияние на местную общественно-политическую ситуацию через управление идентичностью. Эксперимент проводится здесь в чистых условиях, так как новая идентичность строится не на этническом и не на религиозном начале, как в национальных республиках России и странах бывшего СССР. Как некогда на Украине и в Белоруссии часть русского населения стала идентифицировать себя украинцами и белорусами, так и в Калининграде сегодня создаётся новая, локальная идентичность, отличная от российской и русской. Процессы, разворачивающиеся на этой земле, не только демонстрируют современные технологии регионализма, но и становятся маркёром устойчивости современной российской и русской идентичности. Святейший Патриарх Кирилл, чей вклад в укрепление русской идентичности жителей Калининградской области будет осознан в будущем, в своём выступлении на Первом Калининградском форуме Всемирного Русского Народного Собора сказал: «Калининград является рубежом России вдвойне — сугубым рубежом, если использовать церковнославянский язык. Это и пограничная территория, анклав, уходящий далеко на Запад. Это и пространство особого духовного значения, находящееся в постоянном соприкосновении с иными мировоззрениями, иной историей и иными ценностями»¹.

¹ Патриарх Кирилл. Семь слов о русском мире / Патриарх Московский и всея Руси Кирилл; [сост. А.В. Щипков]. М.: Всемирный русский народный собор, 2015.

Глава 1

Регионализм и регион

Для России все постсоветские годы на одном из первых мест стоял вопрос о сохранении территориальной целостности и приграничной безопасности. К этому побуждали дезинтеграция СССР, вооружённые конфликты на постсоветском пространстве, центробежные тенденции, развитие националистических и сепаратистских идеологий в субъектах Федерации, международные споры о границах с рядом иностранных государств. В течение последних пятнадцати лет России в основном удалось преодолеть сепаратизм в политической плоскости: в настоящее время в стране нет ни одного сколько-нибудь известного или влиятельного сепаратистского движения. Однако вопрос о сохранении и укреплении единства социокультурного пространства страны по-прежнему остаётся острым. В своём выступлении на заседании клуба «Валдай» в 2013 году президент России В. Путин высказал мысль о том, что события XX века нанесли «сокрушительный удар по культурному и духовному коду нации», и общество столкнулось с «разрывом традиций и единства истории», с деморализацией. По его словам, наиболее значимой задачей для России в XXI веке должно стать сохранение общей российской идентичности, которая подвергается «объективному давлению глобализации». Тем более что сохранение территориальной целостности и стабильное развитие страны тесно связано с проблемой укрепления национальной идентичности и единого социокультурного пространства.

Угрозы единству социокультурного пространства России могут возникать не только в политической сфере (при появлении новых деструктивных идеологий, сепаратистских движений), но и в области культуры. Одним из факторов, которые могут представлять угрозу для единства страны (сначала социокультурного,

а затем и территориального), является постмодерн — философская и культурологическая концепция восприятия мира в эпоху постиндустриализма. До сих пор как в научной, так и в политической плоскости не прекращаются споры вокруг оценки постмодернистских принципов. Несмотря на усиливающуюся критику этой концепции, особенно по вопросам этики, она продолжает оказывать значительное влияние на современные общекультурные процессы.

Концепция современного государства (государства-нации, от англ. «nation state»), утвердившаяся в XIX веке как модернистская идея о государстве, получила развитие в XX столетии. Вершиной этого процесса стало учреждение сначала Лиги наций, затем Организации объединённых наций и, наконец, формирование современного облика мира — мира национальных государств. Культурологические подходы второй половины XX века характеризовались стремлением преодолеть абсолютный характер модерна, идеалы которого стали переосмысливаться в постмодернистской парадигме. Произошёл переход от спора о реальности к вопросу о её интерпретациях. Социокультурное пространство стало осмысливаться не как нечто объективное, а как набор условий и состояний, которые могут иметь различные прочтения. Среди многообразия новых пространственных концепций появился и регионализм, который предложил новый способ восприятия и интерпретации пространства.

В XX веке под воздействием идей постмодерна появились теории многополярности, заката вестфальского миропорядка, глобализма, регионализма и другие. Но даже если оценки постмодерна со временем потеряют своё влияние, это не означает, что вдохновлённые им теории и концепции также будут преданы забвению. Если модернистская идея государства благополучно сохранилась и дожила до постмодернистского переворота в культуре, то и идея регионализма может стать востребованной в период после постмодерна и оказать влияние на формирование новых глобальных и локальных картин мира.

С одной стороны, регионализм означает трансформацию мира суверенных государств в мир регионов и дробление современной политической карты на множество региональных единиц разного масштаба. С другой стороны, регионализм подразумевает максимальную свободу культурного развития регионов и усиление их автономии от государства вплоть до приобретения полной самостоятельности. Местный регионализм предлагает региону свободу мифотворчества и возможность экспериментировать с социокультурным пространством, свободу формировать новые социокультурные мифы и дискурсы¹.

Существуют два базовых подхода к регионализму: рассмотрение его как политической идеологии и как социокультурного явления. Они не являются взаимоисключающими и могут взаимодополнять друг друга. Подход к регионализму как к идеологии предлагает взгляд на него снаружи, как на механизм продвижения политических интересов, и подразумевает поиск ответа на вопросы: кто? с какой целью? используя какие политтехнологии? Подход к регионализму как к социокультурному процессу предлагает взгляд на это явление изнутри, позволяет изучить его социокультурные механизмы и ответить на вопрос, *по каким принципам* происходит формирование регионализма с точки зрения культуры.

Анализ регионализма в рамках второго подхода не зависит от того, являются ли его проявления закономерными или искусственно сконструированными, идёт ли речь об объективных культурных процессах или контролируемых движениях регионалистов. Даже если регионализм применяется как средство, политические силы, его использующие, вынуждены действовать в заданных социокультурных условиях, со своими внутренними законами и механизмами, и опираться на них. Сначала изучаются возможности культурных механизмов, затем они используются в политических целях.

¹ Здесь и далее слово «дискурс» понимается в значении коммуникативного события или действия, которое включает в себя процесс коммуникации, семиотическую систему (язык), а также временной, пространственный и прочие контексты, формирующие объекты, о которых он (дискурс) говорит (определение Т. ван Дейка).

Регионализм ставит перед современными государствами ряд непростых вопросов о границах между региональным и национальным (общегосударственным). В нашей стране, отличающейся разнообразным социокультурным ландшафтом, трансформация существующих *региональных* дискурсов в дискурсы *регионалистские* может запустить процесс формирования новых региональных идентичностей и тем самым создать угрозу для социокультурного единства российского общества¹.

Выявление внутренних механизмов регионализма необходимо для предупреждения такого рода угроз и понимания того, какие направления культурной политики государства должны быть укреплены.

Анализ регионализма как социокультурного явления, выявление его внутренней мифологической структуры позволит понять набор политтехнологических приёмов, которые используются для конструирования и продвижения того или иного регионалистского движения, а также отличить закономерные региональные процессы от процессов политических и манипулятивных, выработать практические рекомендации по их корректировке.

Сегодня нередко говорят о закате постмодерна и переходе общества в новую мировоззренческую парадигму. Эта критика, обусловленная попыткой преодолеть растущие кризисы в области современной культуры, хотя и свидетельствует о постепенном изменении вектора, не подразумевает исчезновения накопленного ранее постмодернистского опыта в культуре, философии и политике.

Одна из сфер, на которую продолжают оказывать влияние постмодернистские течения культуры, связана с проблемой

¹ О тенденции укрепления в современном мире региональных идентичностей, в том числе формирования новых, говорят всё больше исследователей. Например, профессор Л. Г. Ионин обращает на этот факт особое внимание в монографии «Восстание меньшинств».

пространственного развития мира. Она затрагивает широкий спектр вопросов: от обсуждения будущей глобальной архитектуры мира до описания проблемы локуса, места (региона, города) в современной культурной парадигме. Одним из ярких примеров идеи, сформировавшейся в эпоху постмодерна, которая, несомненно, переживёт постмодерн и будет поддерживана самими противниками постмодернизма, является концепция многополярного мира.

Смежными являются такие темы, как увеличение количества национальных государств, изменение роли международных институтов в регулировании отношений между территориальными субъектами политики, регионализация международных отношений, возникновение концепции мультикультурализма, изменение в восприятии географического пространства в глобальном мире, изменение ценностных свойств пространства. В связи с этим возникают непростые вопросы о том, каким образом трансформируется пространство и представление о нём в XX и XXI веках, какие механизмы при этом задействованы и куда ведёт этот процесс.

Одним из центральных узлов, который объединяет в себе вопросы пространства, мифа, идеологии и политики, является регионализм.

Часто звучит мысль о том, что до сих пор нет единого философского осмысления роли региона в глобализационных процессах. Директор UNU- CRIS Л. ван Лангенхове, изучавший данную проблему более десяти лет, отметил: «Регионы становятся всё более важным элементом в понимании современного мира. Но к настоящему времени исследования феномена региона характеризуются рядом недостатков, включая фрагментацию исследовательского поля между различными дисциплинами и отсутствие общепринятых теоретических рамок. Большинство эмпирических данных из тех, что сегодня публикуются, слишком слабые. Различные case studies¹, бесспорно, являются важней-

¹ «Кейс-стади, разбор конкретного примера, ситуации, случая», англ.

шим исследовательским инструментом в исследовании проблем региональной интеграции, но удивление вызывает то, что большинство из них проводятся без привязки к уже существующим разработанным методам»¹.

Исследователи проблем регионализма действительно зачастую вынуждены предлагать собственные теоретические конструкции, трактующие термины «регион» и «регионализм» с междисциплинарных позиций. Нормой стало введение в оборот большого количества новых терминов, например: «регионы с делением по признаку идентичности» («identity regions»); «физические и функциональные регионы» («physical and functional regions») Р. Вайринен²; «новый регионализм», «регионность» («regionness») Б. Хеттне³; «статус региона / регионность» («regionhood») Л. ван Лангенхове⁴. При этом всё чаще озвучивается идея о регионе как образной и меняющейся сущности, которая определяется не только границами, но и многими внутренними и внешними факторами. Всё чаще регион рассматривается как универсальное понятие, которым можно обозначать региональные государства, межгосударственные коалиции, географические регионы, международные региональные организации, исторические и культурные общности.

Термин «регион» происходит от латинского слова «regere» — «правлять». Этимология слова указывает на то, что слово «регион» первоначально обозначало территорию, обладавшую определённым объёмом суверенитета. Ещё не так давно в политологическом обиходе слово «регион» обычно использовалось в значениях «провинции», «глубинки», «территории», особенно если имела место негативная оценка процесса регионализации. В

¹ Van Langenhove L. Building regions: the regionalization of the world order. Farnham, UK: Ashgate Publishing Limited, 2011.

² Vayrynen R. Regionalism: Old and New // International Studies Review. 2003. Vol.5(1).

³ Hettne B., Innotai A., Sunkel O. Globalism and the New Regionalism. London: Palgrave Macmillan, 1999.

⁴ Van Langenhove L. Building regions: the regionalization of the world order. Farnham, UK: Ashgate Publishing Limited, 2011.

работах, посвящённых проблеме построения федеративного государства, термин «регион» был синонимичен термину «субъект федерации». Но за последнее время палитра значений понятия «регион» существенно усложнилась и теперь всё чаще описывает не границы конкретной территории, а её свойства и функции, сущность региона.

Сегодня изучение регионов выстраивается по двум направлениям: физическому и функциональному. С физической (институциональной) точки зрения регионы являются военными или экономическими пространствами, контролируемые одним или несколькими государствами. Функциональные же регионы определяются культурными факторами, рынком, миграцией, идентичностью и идеологией, которые относятся к сфере деятельности негосударственных акторов. М. Кастельс объяснял это различие через выражения «пространство места» и «пространство потоков»¹. Пространства места создаются государствами, они исторически обусловлены территорией. Пространство потоков имеет сетевой характер, складывается из устойчивых социокультурных практик и не привязано к конкретной территории. К таким практикам относят те экономические отношения и культурные традиции, которые государство, как правило, не регулирует.

Существуют и другие классификации определений понятия «регион». Например, Р. Остерген использовал для определения регионов существующие в географических науках подходы. Он предложил рассматривать концепцию региона в трёх ракурсах: первый — как регионы-институты (созданные правительствами или международными организациями); второй — как объективно выделяемые регионы (созданные учёными и политиками в практических целях, для упрощения восприятия реального мира); третий — «наивно осознаваемые» регионы, стихийно возникающие в сознании локального сообщества, которое ас-

¹ Castels M. The rise of the of Network Society. Vol. I: The information Age: Economy, Society and Culture. Oxford: Blackwell, 1996.

социирует себя с конкретной территорией¹. Последний подход, например, был использован журналистом П. Л. Вайлем в его известном сборнике путевых заметок «Гений места». Финско-американский политолог Р. Вяйринен рассматривал возможность подразделять регионы на экономические, экологические и культурные. В глобальном мире возникновение экономических регионов является результатом транснациональных финансовых процессов, создание экологических регионов происходит в ходе взаимодействия человека и биосферы, появление же культурных регионов является следствием развития идентичности в локальных сообществах.

Одним из ярких примеров комплексного подхода к вопросу о регионе является определение профессора П. Шмитт-Эгнера. Он предлагает рассматривать регион как «пространственную единицу среднего размера, которая носит промежуточный характер и чьим материальным субстратом является территория».

Большой вклад в современную интерпретацию понятия «регион» внёс Л. ван Лангенхове, который высказал мысль о том, что идея региона — это «дискурсивный инструмент», который используется для определения единицы управления (наднациональной, субнациональной или межграничной), которая не является государством, но имеет черты государства. Отправная точка данного подхода заключается в том, что регионы обладают большим смыслом, чем просто географические единицы, и не должны определяться исходя из параметров размера или границ. Регион всегда является институциональной данностью (если понимать под институтом правила взаимодействия между людьми), а потому — идеей. Вследствие этого регион как идея (с географическим компонентом) становится объектом, о котором говорят и который, следовательно, становится продуктом дискурса. Обращаясь к логике конструктивистского подхода в философии, автор отмечает, что «о регионах говорят не потому, что

¹ Regionalism in the Age of Globalism. Volume 1: Concepts of Regionalism / Honnighausen L., Frey M., Peacock J., Steiner N. (Eds.). Madison: Max Kade Institute. 2004.

они существуют, а они существуют, поскольку о них говорят», и приходит к выводу, что регион всегда конструируется дискурсом. Такой взгляд позволяет широко использовать для описания сущности региона и регионализма социальные и психологические термины: персонификация, идентичность, судьба, осознание себя регионом¹.

Регион в этом контексте можно описать как особую географическую сущность, обладающую квазигосударственным характером, строящуюся преимущественно на неформальных началах: гражданском обществе и региональном мифе. Регион переосмысливает общегосударственный исторический и культурный контекст и создаёт свой уникальный региональный дискурс. Допустимо рассматривать регион и как образ желаемого, распространяющийся на физическую территорию и социокультурное пространство. Такой регион воплощает региональную идентичность в территориальной и дискурсивной форме. В рамках философии конструктивизма можно говорить не о регионе как таковом, а о возникающем региональном дискурсе, метаязыке, в котором переплетаются различные языковые знаки, акторы и центры интересов (государственные, гражданские, культурные и т. д.).

Таким образом, понятие «регион» в рамках теории регионализма понимается в значении *идеи региона, мыслительного конструкта, который описывает пространственную единицу, не являющуюся государством, но обладающую квазигосударственными чертами*. Фактически регион в регионализме противопоставит государству.

Термин «регионализм» также вызывает множество споров и имеет несколько десятков трактовок. Под регионализмом могут пониматься «попытки соседних государств усилить региональную интеграцию» через формальную кооперацию их правительств².

¹ Van Langenhove L. Building regions: the regionalization of the world order. Farnham, UK: Ashgate Publishing Limited, 2011.

² Capling A., Nossal K. R. The contradictions of regionalism in North America // Review of International Studies. Cambridge Journals. 2009. Vol. 35. Special Issue S1.; Ghany H., Castro-Rea J., Knight W. A. Re-mapping the Americas: Trends in Region-making. London: Ashgate. 2014.

Самуэль Ким добавляет к этому определению, что регионализм основывается на «общих нормах, ценностях, идентичности и стремлении»¹. Арье Касович определяет регионализм как расположенность правительств и граждан к созданию добровольных ассоциаций и объединению ресурсов с целью создания общих функциональных и институциональных объединений². Г. Розман понимает под регионализмом сочетание пяти направлений: экономической интеграции, институциональной интеграции, социальной интеграции, формирования региональной идентичности, интеграции в сфере безопасности³. М. Шульц определяет регионализм как явление, обозначающее набор идей, ценностей и целей, направленных на обеспечение безопасности, благосостояния и развития в рамках определённого региона⁴.

Концептуальный взгляд на регионализм описан в работе Э. Хьюррела и Л. Фосет, которые рассматривают это явление как идеологию, слоган, «мыслительное и физическое стремление к усилению регионализации, созданию региональной идентичности»⁵. Указанные авторы выделяют пять измерений регионализма: регионализация; знания о регионе и региональная идентичность; межгосударственное региональное сотрудничество; региональная интеграция и региональная целостность.

Среди отечественных исследователей выделяется Р. Ф. Туровский, который предложил рассматривать регионализм через призму двух определений. Во-первых, регионализм может рассматриваться как «стратегия региональных элит, направленная на расширение ими своих прав (движение «снизу»)». А во-

¹ Kim S. S. Regionalization and Regionalism in East Asia // Journal of East Asian Studies. 2004. Vol. 4. № 1.

² Kacowicz A. M. Regionalization, Globalization, and Nationalism: Convergent, Divergent, Or Overlapping? // Working Paper. Helen Kellogg Institute for International Studies. 1998. № 262.

³ Korea at the Center: Dynamics of Regionalism in Northeast Asia / Armstrong Ch. K., Rozman G., Kim S. S., Kotkin S. (Eds.). Armonk, New York: Routledge, 2006.

⁴ Schulz M., Soderbaum F., Ojendal J. (Eds.). Regionalization in A Globalizing World: A Comparative Perspective on Forms, Actors and Processes. London: Zed Books. 2001.

⁵ Fawcett L., Hurrell A. Regionalism in World Politics: Regional Organization and International Order. New York: Oxford University Press, 1996.

вторых, регионализм описывает «разнообразие региональных ландшафтов на территории национального государства или над-национального объединения» и понимается как «региональная дифференциация»¹.

Вместе с этим Туровский отмечает, что регионализм может рассматриваться и как идеология противостояния централизму: «Когда говорят, что в определённом государстве развит регионализм, это означает, что в нём имеются влиятельные политические силы регионального уровня, которые ведут борьбу за расширение региональной автономии». В этом случае крайним проявлением регионализма является сепаратизм, выход региона из состава государства. Описывая регионализм в этом ключе, Туровский предлагает рассматривать его как совокупность различных элементов и процессов. К ним, например, относятся региональное сознание и региональная идентичность, их воплощение в общественно-политические феномены (частные и массовые, мирные и радикальные), результаты регионализма в виде регионализации — перераспределение власти в пользу региона.

Существует также классификация регионализма как аутентичного и неаутентичного. Первый возможен, если будет являться национальным, то есть основываться на национальных особенностях региона. В этом случае местная регионалистская идеология будет включать в себя сильное культурное направление с требованием сохранения местных этнических и лингвистических особенностей, за которым последуют и требования большей экономической и политической свободы. Поэтому Туровский говорит о трёх разновидностях регионализма: культурной, экономической и политической, которые, тем не менее, остаются тесно связанными между собой. Неаутентичный регионализм Туровский характеризует как плохо востребованную, маргинальную идеологию региональных интеллектуалов, не имеющую от-

¹ Туровский Р. Ф. Политическая регионалистика : учебник. М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2006.

ношения к политической мобилизации населения. Однако такое разделение нельзя назвать перспективным, поскольку оно позволяет произвольно делить регионализмы на «хорошие» (аутентичные) и «плохие» (неаутентичные) в зависимости от личных или политических предпочтений. Кроме того, даже если в каком-то регионе идеи регионализма существуют лишь в головах единичных маргинальных интеллектуалов, это не является гарантией того, что в будущем эти идеи не разовьются в полноценное сепаратистское движение.

Популярностью у исследователей также пользуется концепция регионализма, описанная П. Шмитт-Эгнером. Под регионализмом он понимает совокупность нескольких типов регионализма: «старого регионализма» (основывается на праве самоопределения народов); «нового регионализма» (движение за децентрализацию внутри страны); «постмодернистского регионализма» (создание привлекательного имиджа региона в глобальном измерении); «транснационального регионализма» (усиление трансграничных связей между регионами); «интернационального (межгосударственного) регионализма» (объединение государств в макрорегионы). Этот подход можно встретить в современных исследованиях, посвящённых изучению конкретных регионалистских движений, например, в Валлонии, Стране Басков и других.

Большую работу для описания концептуальных особенностей феномена регионализма проделал один из современных классиков теории регионализма — Бьорн Хеттне (B. Hettne). Хеттне придерживается конструктивистского философского подхода и предлагает рассматривать регион как совокупность элементов и характеристик, развивающихся по определённым правилам. Описывать механизм регионализации Хеттне предлагает путём подробного описания каждой его стадии. Хеттне — автор теории нового регионализма (The New Regionalism Theory). Хеттне подчёркивает широкий и междисциплинарный характер темы регионализма и отмечает, что понять сущность современных процессов регионализации невозможно без всестороннего те-

оретического рассмотрения. Регионализм — сложное явление, которое возникает на самых разных уровнях, от политического до социокультурного, на макро- и микроуровне¹. И значительная часть проблем, связанных с регионализацией, затрагивает вопросы идеологии. Регионализм становится не только междисциплинарным явлением, но и разноуровневым: в его процессах могут параллельно и на равных участвовать акторы, обладающие разной субъектной природой. С одной стороны, это государства, негосударственные образования и движения, с другой — широкий спектр культурных явлений, общественных архетипов и неинституализированных форм.

Теория нового регионализма делает попытку структурировать эти процессы и объединить на общей теоретической базе. Данный (конструктивистский) подход интересен тем, что старается описать регионализм как явление в целом и в его закономерностях. Эта целостность описания толкает к постановке вопросов более общего характера — о природе регионализма как социокультурного явления.

Свою регионалистскую теорию Хеттне подчёркнуто называет глобальной, однако отделяет её от глобализма как идеологии. В основе регионализма он видит иную природу. Регионализм заменяет собой на онтологическом уровне государствоцентричную социальную теорию, а также ряд идей, известных под названием вестфальского миропорядка, при котором мир состоит из суверенных государств, «nation-states».

Кроме того, теория Хеттне основывается на понятии «регионности». Этот атрибут обозначает степень регионализации отдельного региона (здесь не делается различий между микро- и макрорегионами), которая может возрастать либо сокращаться. Регионность обозначает стадии перехода географической области из состояния пассивной территории в состояние активного

¹ Hettne B., Innotai A., Sunkel O. Globalism and the New Regionalism. London: Palgrave Macmillan, 1999. 270 p.; Hettne B., Soderbaum F. Theorizing the Rise of Regionness // New Political Economy. 2000. Vol 5(3).

(политического) субъекта. Хеттне выделяет пять уровней региональности: региональное пространство; региональный комплекс (региональная социальная система); региональное общество; региональное сообщество; региональное государство.

Не вдаваясь в подробности описания каждого из этих элементов, можно выделить некоторые концептуальные особенности теории нового регионализма, представляющие для нас интерес.

Во-первых, Хеттне говорит о том, что его теория пытается выйти за рамки вестфальского мировоззрения, согласно которому глобальное пространство состоит из суверенных государств. С точки зрения регионализма мир состоит из регионов, особых территориальных сообществ, являющихся главными субъектами мирового и исторического развития. В процессе регионализации регион становится активным субъектом, возникает региональная идентичность, происходит региональная институционализация, зарождается региональное гражданское сообщество, которое выходит за рамки старых государственных границ. Происходит упорядочивание идей, процессов и организаций, связанных с местным (локальным) регионализмом. Возникают особые региональные механизмы поддержания рыночного баланса и социальной стабильности и благополучия в регионе. Регион берёт на себя функции старого, вестфальского государства. Такой же подход косвенно или напрямую разделяется основополагающими европейскими декларативными документами, затрагивающими вопросы регионализма: «Декларацией по регионализму в Европе», «Европейской хартией регионального самоуправления» Совета Европы (1996), «Хартией по регионализму» европейского парламентского сообщества (1988).

Во-вторых, подчёркивается, что общество не существует в отрыве от территории. Новый регионализм рассматривает общество с функциональной точки зрения — как один из важных атрибутов территории и социокультурного пространства. Именно регион становится главным субъектом развития, получает историческую легитимность и полномочия определять будущее реги-

онального сообщества. Сохранение демократических процедур и сам демократический принцип регионализма не отменяет эту доминанту пространства над человеком.

В-третьих, регионы рассматриваются как большие воображаемые сообщества (*imagined communities*). Регион — это в первую очередь идея региона, воображаемая сущность, субъективная мыслительная конструкция. Это подчёркивает конструктивистскую сущность регионализма, а также необходимость сильной мифологической базы для его функционирования. Успешная регионализация строится на определённом сочетании «культуры, идентичности и фундаментальных ценностей». Таким образом, именно ценностный фактор является основополагающим в регионализме, подчёркивая его концептуальный характер.

Вероятно, описываемая Хеттне теория регионализма вдохновлена идеей о том, что вестфальский миропорядок находится сегодня в состоянии глубокого кризиса и начинается процесс глобальной трансформации «мира государств» в «мир государств и регионов», а затем — в «мир регионов».

Регионализм Хеттне основывается на философии социального конструктивизма, главной отличительной чертой которого является отношение к знанию как к интерпретации, а не реальности. Такого же взгляда придерживается Л. ван Лангенхове, да и почти все крупные теоретики регионализма. Можно сделать любопытное наблюдение: для теоретиков регионализма как глобальной идеологии регион — это мыслительный конструкт, который можно создать, изменить или ликвидировать. Для самих же регионалистов, активистов конкретных регионалистских движений, регион — это объективная реальность, источник идей, концепций и воодушевления. Так происходит, потому что регионалисты сами являются продуктом, мыслительным конструктом, находятся внутри системы, созданной теориями и культурными процессами. Регион для них является не объектом (конструирования), а субъектом (движущей силой их политических устремлений).

Подробную классификацию определений регионализма предложил В. Н. Стрелецкий, специалист в области теории и методологии культурной географии¹.

Нисходящий регионализм. Регионализм как характеристика социума в отдельном государстве, где декларируется отказ от чрезмерно централизованного управления в отношении своих регионов. На передний план выступают политические и экономические потребности, а также интересы регионов, которые провозглашаются главным приоритетом развития общества. Регионализм в этом случае может трактоваться как «идеологема и политическая доктрина центральных властей по отношению к регионам, призванная эффективно противодействовать чрезмерной централизации». Иногда такой регионализм называют «нисходящим», поскольку он инициативно исходит от центральных властей (сверху) и распространяется на региональный уровень (вниз). Регионализм в этом понимании становится предметом научных исследований в Западной Европе уже в конце XIX — начале XX века, а дальнейшее развитие получает после войны, начиная с 1950-х — 1960-х годов.

Международно-политический регионализм. Использование термина «регионализм» для обозначения процесса формирования государствами крупных наднациональных или межгосударственных проектов в конкретном регионе (макрорегионе), создание прочных региональных группировок и соответствующих институтов. При таком подходе регионализм понимается как международно-политический феномен, описывающий становление крупных региональных проектов, например стратегии пространственного развития Европейского союза в «Европу регионов». В этом ключе, в зависимости от масштабности проектов, иногда выделяют микрорегионализм, мезорегиона-

¹ Стрелецкий В. Н. Географическое пространство и культура: мировоззренческие установки и исследовательские парадигмы в культурной географии // Изв. РАН. Сер. геогр. 2002. № 4; Стрелецкий В. Н. Культурный регионализм: сущность понятия, проблемы изучения и система индикаторов // Псковский регионологический журнал. 2012. № 14; Стрелецкий В. Н. Регионализм как феномен культуры // Региональные исследования. 2011. № 3.

лизм (АСЕАН), макрорегионализм (ЕС, НАФТА) и мегарегионализм (АТЭС).

Регионализм как идеология. В рамках данного подхода речь идёт чаще всего о стремлении региональных элит к достижению максимальной самостоятельности и автономности своих регионов в области культуры, политики и экономики. При этом в основе этого движения лежит стремление переосмыслить вестфальский взгляд на мироустройство с его концепцией государства-нации. Регионализм как идеология стремится дискредитировать вестфальскую традицию и передать историческую субъектность от государства региону, а также стремится преодолеть сознание модерна и перейти на новый исторический этап развития. Регионализм становится, таким образом, реакцией региональных элит на «конец истории», модерн, секуляризацию, глобализацию и интернационализацию. Тема регионализма как особой идеологии становится всё более популярной среди зарубежных и российских исследователей (работы Дж. Зюсснера, В. В. Штепы и др.). В свою очередь, можно выделить разные уровни регионал-идеологических теорий: локальный уровень (взгляд на идеологию регионализма в рамках одного или нескольких государств), мезоуровень (например описание миссии региона в контексте общеевропейского процесса) и глобальный уровень, описывающий роль региона в построении нового мирового порядка.

Регионализм как политическое движение. Использование термина «регионализм» для описания конкретных региональных политических движений, борющихся с федеральным центром за расширение автономии, за получение больших полномочий и укрепление самоуправления (например, в Шотландии, Каталонии, Южном Тироле, Квебеке). Как правило, такой регионализм подразумевает наличие в регионе активно действующих региональных партий или общественных движений. Некоторые авторы (чаще всего в 80-е и 90-е годы прошлого столетия) описывали регионализм как «протестное движение против политико-административного и социоэкономического централизма» (Т. Хюглин [T. Hueglin], «Regionalism in Western Europe:

Conceptual Problems of a New Political»). Д. Гердес (D. Gerdes) говорил о регионализме как о противостоянии культурных и политических институтов местного и общенационального уровня. Регионализм, согласно его определению, это конфликт территориального свойства в одном государстве¹. Сегодня прямые сравнения регионализма с конфликтом встречаются заметно реже. Также наблюдается стремление большого количества авторов показать, что регионализм, хотя и приобретает зачастую формы общественного или политического движения, не всегда стремится именно к отделению или конфликту с центром и имеет природу, отличную от сепаратизма. Среди российских исследователей такой подход можно встретить у проф. И. М. Бусыгиной, И. К. Шевцовой, Г. О. Ярового.

Подход к регионализму как к движению, хотя и является особым исследовательским направлением, неразрывно связан с идеологией и философскими построениями. Поэтому в работах, посвящённых конкретным региональным движениям, культурным и политическим, термин «регионализм» зачастую употребляется в двойном смысле — как область политического действия (культурные и политические движения) и как идеология (Л. Хёрнштрём, Дж. Зюсснер). Обе эти интерпретации похожи, так как описывают восходящий регионализм, зарождающийся в самих регионах. Единственное различие заключается в степени распространения: регионалистские идеи могут как существовать в узком кругу интеллектуалов, так и становиться частью массового сознания, поведенческим клише.

Регионализм как феномен культуры. Изучая существующие подходы к регионализму в политологии и социологии, можно прийти к выводу о том, что существующие определения мешают ему вырваться из довольно тесного политологического дискурса и стать полноценным объектом изучения со стороны широкого круга гуманитарных дисциплин. Подобные определения регио-

¹ Gerdes D. (Hrsg.). *Regionen und Regionalismus in Westeuropa*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1987.

нализма не отражают целый пласт культурологических нюансов, связанных с этим явлением. Поэтому Стрелецкий применяет культур-географический подход и рассматривает регионализм как культурный феномен. Культурный регионализм подразумевает своеобразие и самобытность региональных сообществ и связан с региональным культурным ландшафтом. Культурный регионализм основывается на двуедином феномене — объективном (рассматривает культуру в географическом пространстве) и рефлексивном (рассматривает географическое пространство в культуре). Регионализм изучает сложившиеся культурные характеристики региона, которые придают ему уникальность, а также рассматривает представления людей о своеобразии их места проживания и их собственной идентичности. Таким образом, культурный регионализм, с одной стороны, представляет «региональное разнообразие культурных ландшафтов», а с другой — их восприятие местным сообществом.

Культурный регионализм способен заметно обогатить не только географические науки, но и исследования в различных областях политологии, регионалистики, социологии и философии. К их числу относятся региональные самосознание и идентичность, степень этнической гетерогенности общества, поселенческая структура, особенности ведения хозяйства, лингвистические особенности и топонимика, конфессиональная структура, региональные ментифакты (ментально-духовный вид артефакта, например фольклор), региональные артефакты, региональные поведенческие особенности. Этот подход позволяет восполнить пробелы, существующие в теории регионализма, и перейти к изучению постмодернистских практик, для которых регион — это сконструированная реальность.

Перечисляя актуальные определения регионализма, важно отдельно подчеркнуть их отличие от регионализации. Регионализм в целом — явление более широкое, чем регионализация. Не будет ошибкой причислить регионализацию к одному из свойств или методов регионализма, как это делают, например, Э. Хьюрел и Л. Фосет.

Описанные выше подходы к определению регионализма составляют лишь некоторую часть из существующих в современной литературе, однако они дают представление о существующих способах осмысления этого явления. В перечисленных подходах можно выделить два общих направления. Одни авторы в большей степени рассматривают регионализм как пространственную парадигму современного мира, исторический или политический процесс, трансформирующий «мир государств» в «мир регионов» и меняющий значительную часть сегодняшней глобальной архитектуры. Другие исследователи в большей степени используют данное понятие для обозначения ряда региональных социокультурных процессов.

При этом в рамках исследований, ставящих своей целью описать идеологию и практики регионализма, эти подходы могут сосуществовать, пересекаться и дополнять друг друга, не вступая в серьёзное противоречие. Рассуждения как о роли региона в глобальном измерении, так и об особых внутренних региональных процессах затрагивают и формируют современный дискурс регионализма в целом.

Термин «регионализм» в настоящей книге используется в двух значениях: в значении глобальной идеологии, обосновывающей и укрепляющей идею региона в современном мире, а также в значении развития регионалистского движения в конкретном регионе (шотландский регионализм, донбасский регионализм).

Таким образом, в настоящее время существуют разнообразные подходы к определению понятий «регион» и «регионализм», количество которых растёт с появлением новых исследований. Обобщая описанные подходы, можно прийти к выводу, что регион всё чаще рассматривается как универсальная пространственная единица, как идея региона, мыслительный конструкт, который описывает пространственную единицу, не являющуюся государством, но обладающую квазигосударственными чертами.

Термин «регионализм» также вызывает множество споров, имеет несколько десятков трактовок и описывает большое коли-

чество явлений. Несмотря на то, что в отечественных и зарубежных исследованиях он до недавнего времени ещё употреблялся в значении регионализации, сегодня всё больше авторитетных авторов настаивает на его самостоятельности. При этом рассмотренные определения можно условно разделить на две части. Одни авторы в большей степени рассматривают регионализм как пространственную концепцию современного мира, исторический или политический процесс, трансформирующий «мир государств» в «мир регионов» и меняющий значительную часть сегодняшней глобальной архитектуры. По сути, регионализм здесь выступает в значении новой глобальной идеологии, направленной на борьбу с идеей государства и изменение мирового порядка. Другие исследователи в большей степени употребляют слово «регионализм» для обозначения ряда региональных социокультурных процессов.

Эти подходы не противоречат друг другу, но лишь описывают явления разного масштаба и значения. Идеология регионализма обосновывает и оправдывает политическое раскрепощение идеи региона, мировую регионализацию, восстание регионов, повсеместное развитие регионалистских движений. Регионализм — это идеология и набор практик, ведущих к укреплению суверенитета региона в ущерб суверенитету государства.

Глава 2

Регионализм и постмодерн

Мифологические образы и семантика географического ландшафта и социокультурного пространства в XX веке становились предметом интереса философов, мифологов, филологов, культурологов, этнологов. Среди них М. Элиаде, Г. Башляр, Н. М. Теребихин, В. Н. Топоров, А. Я. Гуревич. В работах этих и многих других авторов социокультурное пространство страны, региона или города описывалось через существующие мифологические образы этого пространства, его метафизику. Стремление к более глубокому изучению современных представлений о социокультурном и политическом развитии регионов, а также природы регионализма приводит к необходимости использовать методологию и терминологию из разных областей гуманитарного знания, в том числе из антропологии, культурологии, а также истории культуры и религии. Кроме того, проблеме соотношения пространства и мифа сегодня всё чаще затрагивают исследователи феноменов культурной географии, изучающие культурный ландшафт и географические образы в культуре.

История человеческой мысли о пространстве с древнейших времён и до настоящего времени может быть рассмотрена как его последовательная демифологизация, которая происходила на протяжении пяти условных этапов: архаического общества, античности, Средневековья, Возрождения и эпохи модерна. Такой подход позволяет рассмотреть развитие пространства и мифологических представлений о нём в комплексе, не разделяя эти две категории. Рассмотрение и оценка каждого из указанных периодов позволяет описать процесс трансформации представления о пространстве в сознании человечества и понять те сформировавшиеся в наши дни исторические и социокультур-

ные предпосылки, которые способствуют развитию идей регионализма.

Для архаического общества естественно рассматривать физический мир как неделимое целое с миром божественным. Земля представляется как слепок или осколок потустороннего высшего мира. Из этого иногда делают заключение, что географический мир в эту эпоху представлялся бесформенным, размытым, неясным.

В античном обществе представления о вселенной, в том числе о географическом пространстве, заметно меняются. Онтологическое пространство, космос начинает познаваться через миф, приобретая географические черты. Центральным методом становится религиозный миф, который унифицирует разные пространства — географическое, политическое и сакральное, — стремясь к их полному объединению и тождеству. Мифы заполняют территорию множеством образов и становятся универсальными координатами, с помощью которых человек может ориентироваться во временном и географическом измерениях¹, античная мифология конструирует внешний вид полисов и политическую жизнь в них. Каждая точка пространства становится уникальной и неповторимой, познаваемой исключительно через миф. Земное пространство «осознаёт себя» (оживает, мифологизируется), уточняет себя². При этом реальное пространство может быть понято и осознано только через священное.

Средневековое представление о пространстве характеризовалось теоцентричным взглядом на мир. Оно одновременно сохраняло античную сакрально-пространственную картину мира и основывалось на библейских образах, с помощью которых можно было получить представление о географических местах, состояниях, народах. Изучая средневековые источники, А. Я. Гуревич отмечает, что в христианских топографиях этого времени смешиваются географические сведения и библейские мотивы.

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

² Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006.

При этом, как указывают другие исследователи, после географических открытий геомифологические представления постепенно отодвигаются на периферию географии (на края карты) и сознания¹.

Таким образом, традиционное (древнейшее, античное и средневековое) сознание можно описать как цельное, иерархичное, инкорпорированное, стремящееся к построению мира идеального, заполняющее пространство мифа с помощью мифологического и религиозного чувствования. Традиционное сознание не терпит смысловых пустот, не имеет лишних пространств. В представлении человека традиционного общества, или, по выражению Элиаде, «религиозного человека», всё мировое пространство представляет собой единое целое. Основной смысл традиционного сознания в своей основе глубоко религиозный — это стремление на всех уровнях к единству и вертикали, которая бы соединяла земной мир с миром божественным.

В эпоху Возрождения с секуляризацией всех сфер жизни общества происходит и секуляризация пространства. Представления о географии и земле в это время меняются кардинальным образом, миф перестаёт быть способом ориентации в пространстве и источником пространственных образов. Пространство в этот период освобождается от тотальных (политических, сакральных) взглядов на мир, становится однородным. Карта и географическое пространство становятся более виртуальными, позволяют накладывать на них одновременно различные географические образы и картины мира². Так М. Фуко замечает, что Возрождение увенчалось переворотом, который совершил Галилей в XVII веке, после чего научный мир окончательно стал воспринимать пространство как бесконечную и обезличенную протяжённость.

В эпоху модерна это представление дополняется идеей о том, что пространство, укоренённое не в мифе, а в себе самом, ста-

¹ Лавренова О. А. Пространства и смыслы: семантика культурного ландшафта. М.: Институт Наследия, 2010.

² Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006.

новится необходимым атрибутом бытия, а «мир воспринимается как политика самого пространства»¹. В это время пространство, освобождаемое Возрождением и Просвещением от мифа и идеологии, перестаёт быть носителем сакральных и иных смыслов. Пространство позиционируется как средство свободного выражения и самовыражения.

Модерн (современность) отличается от традиционного общества не столько набором ценностей, сколько методом. Главным методом модерна является постоянно воспроизводящийся разрыв с прошлым, с традицией прошлого. Онтологический разрыв с Традицией сам по себе становится новой традицией. По словам Ю. Хабермаса, «в каждом моменте современности, порождающей новое из себя самой, повторяется и приобретает характер непрерывности процесс зарождения новой эпохи заново; так происходит снова и снова»².

Общество до эпохи модерна является *традиционным*, религиозным, десекулярным. Модерн, соответственно, описывает общество *посттрадиционное*, секулярное. Модерн обозначил своеобразный водораздел между двумя мироощущениями, двумя направлениями исторического и культурного движения: к традиции и от нее. Модерн как современность в этом смысле начинается на исходе Средневековья, развиваясь с Возрождением и Просвещением и проявляясь во всей силе в секулярной Французской революции. Отличительной чертой модерна как Современности является его выход за пределы истории. При этом о конце истории говорил ещё Г. В. Ф. Гегель в отношении эпохи нового времени, называя его «последней стадией истории»³. Таким образом, в некотором смысле, «конец истории» провозгласил не Ф. Фукуяма⁴, а постмодерн начался задолго до XX века.

¹ Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006.

² Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: «Весь Мир», 2003.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2005.

⁴ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина. М.: Изд-во АСТ, 2004.

Термин «модерн» мной используется в расширительном значении «длинного модерна», «большого модерна», обозначающего эпоху от Возрождения (Нового времени) до настоящего времени, включающую в себя Просвещение, секулярные революции, модерн, постмодерн и постсекулярность. Это в определённой степени соответствует термину Современность, который обозначает конец Средневековья и традиционной (религиозной) эпохи, начало светскости.

Такое использование термина «модерн» можно часто встретить в отечественных исследованиях. У социолога и философа Л. Г. Ионина, у политолога и экономиста А. И. Неклесса, который ввёл в научный оборот выражение «большой модерн», пытаюсь логически объединить ряд культурных эпох, предшествовавших XXI веку¹.

Понятие «модерн» (как и «постмодерн») целесообразно использовать в значении состояния общественного сознания, без жёсткой привязки к конкретным хронологическим рамкам.

Таким образом, с началом эпохи «большого», «длинного модерна», а точнее с конца Средневековья, начинается совершенно новый этап в культурном развитии. Пространство, постепенно освобождаемое от религиозного (сакрального) мифа, начинает испытывать культурный и смысловой голод, оживать и становиться в некотором смысле агрессивным. Модерн, ограждающий пространство от давления религиозных и политических идеологий прошлого и от мифологий, создаёт тем самым мифологический вакуум. Возникающее «вакуумное давление» в мифологическом пространстве готово заполниться любым новым содержанием и мифом. Эта мысль подтверждается и наблюдениями одного из исследователей теории мифа Е. М. Мелетинского, который высказал мысль, что история культуры пережила два сильнейших этапа демифологизации, произошедших сначала в эпоху Просвещения, а позже — с распространением идей позитивизма. В XX же веке происходит крутой поворот в сторону

¹ Неклесса А. И. Конец эпохи Большого Модерна // Знамя. 2000. № 1.

ремифологизации (новой мифологизации), который противостоит демифологизирующему процессу в западной культуре¹. При этом важно также отметить, что, говоря о начале процесса возвращения мифа, сложно выделить чёткие временные рамки. С одной стороны, культурологический XX век начался позже, чем хронологический. С другой — большинство идей, создававшие культурный и исторический облик этого столетия, зарождались и развивались в предыдущие эпохи, в том числе во второй половине XIX века.

Такой взгляд на причины ремифологизации не противоречит распространённому мнению о том, что в эпоху модерна секуляризация означала замену религиозного мифа сциентистским, который, хотя и отрицал право религиозного мифа на монополию, сам постепенно становился монопольным. Именно в это время развиваются новые секулярные мировоззренческие системы, обладающие своей иерархической системой ценностей: прогрессизм, позитивизм и т. д. В последнее время, с ростом популярности постсекулярной теории, некоторые исследователи их даже называют «квазирелигиями». И сам секуляризм иногда описывается как квазирелигия общества эпохи модерна². Это подчеркивает неизменно важную роль мифологического и мифа при любом состоянии культуры и общественного сознания.

Тотальная демифологизация — это постоянный и важнейший механизм модерна (и постмодерна) по опустошению пространства мифа, созданию нехватки мифа, в то время как сам миф (как семиотическая система или способ познания) присущ человечеству как таковому независимо от эпохи, культуры и степени развития общества. Наступление мифологического голода, вызванного как запретом на миф, так и сциентистской монополией, вызывает ответную реакцию общества. В качестве примера

¹ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976.

² Почта Ю. М. Постсекулярное общество // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П. К. Гречко, Е. М. Курмеловой. М.: РОССПЭН, 2009.

такой реакции целесообразно рассмотреть появление геополитических исследований.

Парадоксальным образом модерн, направленный на тотальную демифологизацию жизни, даёт толчок развитию различных мифов, в том числе пространственных. Ярким примером служит бурное развитие в XIX–XX веках геополитических школ в Германии, Англии, России и Японии. Так, английский географ и геополитик Х. Маккиндер заново осмыслил мировое пространство, ввёл такие понятия, как «географическая ось истории», или Хартленд — «срединная земля», а также окружающие её «внутренний и внешний полумесяцы». Обладание Хартлендом, как ключом, ведёт к обладанию миром.

Аналогичным значением, но только в границах европейского пространства, обладала концепция Срединной Европы (Mitteleuropa), предложенная немецким философом К. Францем ещё в середине XIX века и описанная позже многими политическими мыслителями, среди которых — Ф. Лист, Г. фон Гагерн, канцлер Бетман-Гольверг, Ф. Науман, В. Ратенау. В целом немецкая геополитическая школа двигалась в схожем русле с британской. К. Хаусхофер и Ф. Ратцель описывали государства как живые организмы, которые, подобно животным существам, развиваются и вступают в борьбу со своими противниками за ареал обитания (Lebensraum). В дополнение к геополитическим трактатам в Германии выходили и чисто идеологические труды, которые продолжали мифологизировать мышление современников. Одна из таких работ принадлежит перу нацистского преступника Альфреда Розенберга — это «Миф XX столетия», в котором он обосновывает геополитические притязания Германии уже через расовую теорию. Немецкие и английские школы геополитики при этом отличались военной логикой мышления, широко использовали так называемую «метафору войны», описывающую мир как вечную борьбу¹.

¹ Щипков В. А. Коммуникативная миссия Церкви и информационная безопасность России [Электронный ресурс] // Религия и СМИ: справочно-информ. портал. М., 2010.

Одновременно с этим появились геополитические концепции и в России, наиболее яркие представители которых — Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев, которые делили глобальное пространство на «культурно-исторические типы», имеющие свою судьбу и историческую миссию.

Однако этими примерами разнообразие направлений и школ в геополитике не ограничивается. Так, широко известной является концепция Н. Спайкмена Римленд (от англ. «Rimland» — «дуговая земля»), которая оппонирует идее Хартленда. Вклад в развитие теории многополярного мира во второй половине XX века внёс С. Козн. Значимыми для развития геополитики являются также структурные теории современных авторов — И. Валлерстайна (миросистемный анализ) и А. Баттлера.

Геополитика, возникшая на рубеже XIX–XX веков, задала тон, ставший общим для дальнейших исследований этого рода вплоть до наших дней, лишь скорректировав терминологию и некоторые подходы после Второй мировой войны, которая стала трагическим уроком, предостерегающим от попыток прямого воплощения геополитических мифов. Но и более современные концепции, описывающие глобальный мир как «борьбу цивилизаций» (А. Тойнби, С. Хантингтон), непосредственно связаны с геополитическими школами того времени.

Столетие назад геополитика отличалась образностью изложения и использованием антропоморфных и зооморфных образов для описания географических территорий и глобальных регионов. При этом нередко геополитические труды содержали ссылки на мифологические и сакральные тексты. Это делалось с целью «оживить» географическую территорию, наделить её мифическими качествами и сделать субъектом исторического и политического развития. Общая стилистика геополитических концепций осталась прежней вплоть до настоящего времени. Она заключается в идее, что судьба территории определяет судьбу человека, а земное пространство является источником мифа. В этом смысле геополитику в полном значении этого слова можно сравнить с геомифологией. Более того, пространство в геополити-

тике становится смыслообразующим — основой и основанием политики и социокультурных процессов.

До сих пор не прекращаются споры о степени научности этой дисциплины, которую нередко обвиняют в предвзятости, мифотворчестве и склонности к гностицизму и эзотеризму. Однако именно этот факт показывает, что с наступлением модерна пространство, лишённое мифа, испытывает потребность в мифологизации.

Ещё одним важным свойством эпохи модерна, наряду с возникновением мифологического вакуума, является запрет на монополизацию мифа. Ни одна из пространственных мифологий в XX веке уже не может претендовать на истинность и уникальность. Это привело к бурному росту пространственных мифов, развитию в культуре образного географического воображения, появлению множественных миров, соревнующихся между собой или создающих сложные симбиозы. Различные пространства стали создаваться кинематографом, фэнтези, компьютерной и Интернет-индустрией, появились виртуальное и киберпространство.

Эпоха великих географических открытий, Просвещения и секулярной революции вела непримиримую борьбу с мышлением традиционного склада, одерживая регулярные победы вплоть до XXI века. Но пространство мифа осталось на своём месте — эпоха «длинного модерна» лишь расчистила и демифологизировала его, подготовив тем самым к новой мифологизации. Момент окончательного оскудения пространства традиционного мифа и эпохи Традиции приходится на конец XIX — начало XX столетия, когда модерн достигает своего апогея и переходит в постмодерн, один из возможных вариантов своего существования. Модерн, очищая пространство от мифа, неминуемо вступает в противоречие с самим собой, уничтожает те мифы и утопии (прогресс, эволюция человека и общества), ради которых он отказывается от Традиции. Когда традиционные мифы заканчиваются и сгорают в двигателе модерна, модерн начинает уничтожать сам себя. Тогда, по словам Н. А. Щипкова, «потребность в мифе остаётся, а

пространство мифа — пустует». Или, как образно отметил российский философ и исламовед Ю. М. Почта, «успехи секуляризации [эпохи модерна — *прим. В. Щ.*] были настолько велики, что она исчерпала себя»¹.

Эта мысль пересекается с концепцией Л. Г. Ионина, который видит в модерне процесс перехода от содержания к форме, когда содержание мышления становится не важным, лишь бы оно было логически правильным и формальным. Это ведёт к обеднению духовной жизни, замещению опыта переживанием, рассказа — информацией. Единственное «мифологическое, и даже религиозное» свойство, которое присутствует в модерне, — настойчивое и идейное стремление к новому. Л. Г. Ионин выделяет «принцип новизны», «принцип вечного возвращения нового» (когда новизна идеи или предмета становится более важным параметром, чем их содержание) как главную характеристику модерна². Этот подход согласуется с обозначенным выше. Вечное стремление к новому ради самого стремления — это то же самое, что вечный отказ от Традиции ради самого этого отказа.

В этом смысле переход из модерна в постмодерн является закономерным и естественным шагом, создающим необходимые условия для того, чтобы продлить жизнь модерна. Модерн никогда не заканчивается (может ли закончиться современность?), а лишь принимает новую форму. Постмодерн является одним из состояний модерна, его частным случаем и методом. Постмодерн не может существовать сколько-нибудь долго в автономном состоянии, не может что-либо построить, поскольку является предельным выражением релятивизма, а его основные методы — деконструкция и отказ от Традиции. Кроме того, основные черты и проблемы постмодерна (например, «кризис опыта», «конец истории» и т. д.) зародились и были описаны до появления самого термина «постмодерн».

¹ Почта Ю. М. Постсекулярное общество // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы. М.: РОССПЭН, 2009.

² Ионин Л. Г. Восстание меньшинств. СПб.: Университетская книга, 2013.

Тем не менее важно обозначить и существующие различия между этими состояниями культуры, не позволяющие полностью отождествить понятия «модерн» и «постмодерн». А. Тетёркин, сравнивая концепцию Другого в модернистском и постмодернистском дискурсах, затрагивает и анализирует основные свойства пространства в этих двух философско-мировоззренческих парадигмах. Он рассматривает пространство преимущественно в социально-политической перспективе — как пространство взаимоотношений социальных и политических акторов. Особенности, которые он отмечает, обладают общим характером и позволяют лучше понять не только базовые особенности пространства в модерне и постмодерне, но и отличия между самими этими состояниями.

Пространство модернистской модели состоит из элементов, которые, независимо от своей разнородности, находятся в состоянии взаимного признания, имеют одинаковый статус и функционируют на фоне «универсального нормативного горизонта»¹. Развитие данного пространства происходит по пути его постоянной дифференциации и возрастающего усложнения, при этом каждый элемент системы обладает статусом полноправности и полноценности. Таким образом, пространство (как и любая система) является в рамках этой модели совокупностью отдельных элементов и систем отношений, выстраиваемых между ними. Кризис данной парадигмы усиливается на фоне глобализационных процессов, «максимального усложнения социальных сфер» и «возрастания дезинтегрирующих тенденций», которые ставят под сомнение существование универсальной нормативности. В этом контексте к представителям модернистской модели можно отнести Г. В. Ф. Гегеля, Э. Дюркгейма, Дж. Мида и Дж. Дьюи, Ю. Хабермаса и его последователей.

Постмодернистская модель предлагает особый взгляд на проблему пространства, в рамках которого делается упор на гетерогенность, плюральность, фрагментацию, маргинализацию,

¹ Тетёркин А. Проблема Другого в современной философии // Европа: новое соседство 2007: сб. науч. трудов / редкол.: Г. Я. Миненков (отв. ред.) [и др.]. Вильнюс: ЕГУ, 2008.

постоянную нетождественность и различие. Именно эта идея о «радикальной децентрализованности» бытия способствовала появлению таких понятий, как, например, «дис-позиция» Ж.-Л. Нанси и «симулякр» Ж. Делёза. Пространство в постмодерне «не может быть описано ни как органическая целокупность, ни как простая совокупность изолированных атомов, но представляет собой бесконечную ризоматическую игру различий, не подчинённую каким-либо трансцендентным принципам, и неустранимую совместность, лишённую общего истока и логоса»¹. Общество в постмодерне может быть описано как «замкнутое пространство позиционированных и фиксированных различий»². Это замечание помогает приблизиться к пониманию сущности регионализма как в глобальном, так и в локальном масштабе. «Пространство фиксированного различия» является тем направлением, в котором развивается регион в ходе регионалистского процесса.

Важно отметить, что термин «постмодерн» здесь используется в классическом понимании, предложенном Ж.-Ф. Лиотаром и Ж. Бодрийяром, которые описали новую эпоху через дискретность, фрагментарность и кризис метанарративов предшествующих эпох. Американский философ Фредрик Джеймсон так охарактеризовал основные черты постмодерна: «Во-первых, постсовременность — это бездонный, поверхностный мир; мир имитации... Во-вторых, это мир, который испытывает недостаток в аффектах и эмоциях. В-третьих, потеряно чувство своего места в истории; трудно провести грань между прошлым, настоящим и будущим. В-четвёртых, вместо бурно развивающихся производственных технологий современности (например, конвейеры по сборке автомобилей) в постмодернистском обществе господствуют имплозивные³, отупляющие производственные технологии (телевидение, например)»⁴.

¹ Тетёркин А. Проблема Другого в современной философии // Европа: новое соседство 2007: сб. науч. трудов / редкол.: Г. Я. Миненков (отв. ред.) [и др.]. Вильнюс: ЕГУ, 2008.

² Там же.

³ В данном случае термин «имплозивный» используется как антоним слов «развивающий», «просвещающий».

⁴ Цит. по Ритцер Дж. Современные социологические теории. СПб.: Питер, 2002.

Развитие в XX веке постмодернистских идей связано с различными культурными, историческими и политическими факторами. При этом значительное влияние на расцвет постмодерна оказали ускоряющиеся процессы глобализации и развития информационных технологий, которые определили взаимопроникновение культур, идеологий и мировоззрений.

Английский социолог и экономико-географ Э. Джонс из Лондонского городского университета предложил рассматривать глобализацию как «трансформацию природы нашего собственного и других людей восприятия пространства и времени»¹. Развивая эту мысль, можно сказать, что постмодерн, толкаемый глобализацией, предложил модерну новый метод освоения пространства. На смену ослабленному или вытесненному модерном религиозно-мистическому мифу приходит неомиф² (термин используют Е. В. Галанина и Н. А. Щипков), а секулярность модерна уступает постсекулярности постмодерна. Фактически в эпоху постмодерна происходит новая мифологизация, заполнение «обезвоженного» мифологического пространства неомифами. Неомиф используется некоторыми исследователями в значении «нового религиозного мифа», причём под этим термином понимается не новый вид мифа, а возвращение мифа в философский и культурологический дискурс. Он заполняет собой все сферы жизни: культурную (кинематограф), религиозную (движение «new age»), политическую (развитие геополитических концепций) и т. д.

Таким образом, термины «постмодерн» и «длинный модерн» (от Возрождения до настоящего времени) в контексте проблемы

1 Jones A. Dictionary of Globalization. Cambridge : Polity, 2006.

2 Термин «неомиф» не является в полной степени научным или устоявшимся. В рамках современной философской мысли мы можем говорить о самых различных внешних видах мифа (религиозном, социальном, профанном и т. д.), но не можем провести сущностную классификацию мифа и сказать, что один миф имеет особую характеристику своей «мифичности» по сравнению с другим. В рамках исследований мифа за рубежом (Р. Барт) и в России (А. Ф. Losev) термин «неомиф» во многом будет звучать как оксюморон. В связи с этим в настоящей работе «неомиф» употребляется лишь как один из возможных образных синонимов самого термина «миф» и с той лишь целью, чтобы подчеркнуть момент массового возвращения мифа в философский и культурологический дискурс в XX веке.

мифа можно использовать в качестве обозначения разных этапов и форм одного процесса. Ведь модерн как мировоззрение и эпоха намного шире и продолжительнее, чем период культурного и промышленного модерна, а постмодерн не может рассматриваться вне контекста модерна.

Говоря о постмодерне как современном состоянии модерна, важно подчеркнуть ещё одно его принципиальное отличие от традиционной эпохи. Помимо разного смыслового и ценностного содержания, отделяющих два восприятия мира друг от друга, существуют глубокие различия в их архитектонике. Конструкцию, способ существования и функционирования постмодерна и Традиции, можно воспринимать в качестве ценностного и принципиального основания их методов, как своеобразную этику метода.

Традиционное общество, как отмечалось выше, характеризуется тем, что всегда стремится к формированию иерархичной системы мира. Жёсткость выстраиваемой иерархии в условиях традиционного общества свидетельствует о степени приближенности к миру идеальному. Вовлечение в иерархию всех сфер жизни и сознания, постоянный поиск и ликвидация смысловых и символических пустот, отсутствие пробелов и лишних пространств означает для человека этой эпохи движение к истине, идеалам и первоосновам. Мир традиционного мировоззрения — мир иерархии и вертикали, глубинный смысл которого заключён в стремлении соединить дальнее с горним, человека с Богом. Этот принцип распространяется на все сферы жизни общества, вследствие чего иерархизируются обычаи, религиозный культ, социальное устройство, семейные отношения, искусство и философская мысль.

Постмодерн бросает вызов этой структуре, иерархия становится главным контрагентом и предметом критики Современности, принцип вертикали трактуется как неполноценный. Вертикаль и иерархия рассматриваются как уязвимый и шаткий элемент, который первоначально, онтологически предопределён к очередным крушениям, к кризису. В отказе от иерархии как

метода можно увидеть попытку постмодерна научиться преодолевать социальные катастрофы и турбулентности, его стремление к стабильности, безопасности, состоянию «штиля». Примечательно, что в политической жизни слом вертикалей происходил после крупных социальных катаклизмов — войн и революций — с целью недопущения их в будущем. Несмотря на то, что отказ от одной вертикали нередко вёл к появлению следующей (как это было в России в революционные годы), вся история XX века пронизана настойчивым стремлением найти альтернативу традиционной иерархии, найти новые методы. Об этом свидетельствуют, например, такие явления, как социалистические проекты, укрепление и интернационализация мирового капитала, глобализационные процессы, развитие наднациональных структур, ризоматический регионализм (система без иерархии и центра), появление метода постструктурализма, развитие новых неиерархичных религиозных учений. Кроме того, именно с эпохой постмодерна связано сначала появление, а затем становление концепции современного информационного общества, основные черты которого — антииерархичность, нелинейность, семантический и аксиологический плюрализм. Данные определения с точностью подходят и для описания сущности постмодерна.

Таким образом, постмодерн вводит новый метод построения пространства мышления и мифа — горизонтальное, плоское и антииерархичное, — создавая тем самым наиболее благоприятные условия для неомифологизации, то есть заполнения пространства мифа новым и насыщенным содержанием.

Именно во время зарождения идей постмодерна в первой половине XX века начинается новое и активное осмысление географического пространства (и пространства в целом). Толчком к переосмыслению феномена пространства послужили труды немецких феноменологов Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, французской феноменологии восприятия М. Мерло-Понти, а также структуралистов (К. Леви-Стросса) и постструктуралистов (Ж. Делёза, Ф. Гваттари, М. Фуко, Р. Барта, Ж. Деррида). Со временем исследования феномена пространства стали выходить за рамки

философии в междисциплинарное поле, становиться предметом и методом изучения мифологий, религиозных традиций, космогонии, существуя на стыке философии, культурологии и религиоведения.

Остановимся на некоторых новых концепциях пространства, которые были предложены постмодернистским дискурсом, чтобы продемонстрировать близость регионализма и постмодернистских практик восприятия пространства.

Французский теоретик культуры и историк систем познания («археолог знания») Мишель Фуко в духе постструктуралистской традиции предлагает изменить взгляд на географическое пространство и рассматривать его как «следствие целенаправленных мысленных и философских усилий», которые его фактически формируют и интерпретируют (цит. по Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006.). Таким образом, для науки становится важным поиск не сущностных основ пространства, а его восприятие. Представление о географическом пространстве становится самим пространством, исходной точкой изучения.

Власть и пространство находятся в состоянии взаимозависимости, одно неотделимо от другого. С развитием европейских городов и транспортных коммуникаций с XVIII века государство превращается из «архипелага островов» (изолированных городов) в единую систему, в один большой город. В это время система управления городом переносится на общее государственное пространство, и географическое пространство становится отражением пространства политической власти.

В статье «Другие пространства» М. Фуко предлагает своё видение того, как исторически развивалось географическое пространство и представление о нём в сознании европейца. Существовавшее в Средние века пространство он называет «пространством локализации» — мир представлялся как «иерархизированное множество мест». В нём существовало неопределённое количество мест, которые познавались и отличались друг от друга с помощью классификации и иерархии. Среди них, на-

пример, были места сакральные и профанные, защищённые и открытые, городские и сельские, а в космогонической теории — небесные и земные. С открытиями Галилея в XVII веке, который занимался теоретическими построениями бесконечного пространства, наступает следующий этап. Из локального пространство становится бесконечно открытым. Место перестаёт существовать как точка пространства, становясь точкой движения, а протяжённость заменяет локализацию.

В наше время пространство служит главным образом для определения местоположения и местонахождения, которые заменяют протяжённость. Пространство становится условностью, набором необходимых маркеров для работы точной техники, пеленгования, локализации¹. Переформулировав Фуко, можно сказать, что в современную эпоху с ослаблением институтов социокультурной самоидентификации наиболее сложным становится вопрос «где», и ответ на него зависит от той системы координат (парадигмы, дискурса), которая используется субъектом в текущий момент. Таким образом, пространство окончательно перестаёт восприниматься как абсолютная система координат, становясь средством для достижения той или иной относительной цели.

Особый интерес представляет введённая Фуко концепция гетеротопии. Данная теория не имеет выверенного академического определения, но при этом обладает широкими возможностями для применения в исследованиях, занимающихся вопросами пространства. Гетеротопия представляется как «контрместоположение», как узловая точка, которая позволяет фрагментировать, понимать, «прочитывать» современное пространство отношений (социальных) и пространство места. Термин «гетеротопия» предложен Фуко по аналогии со словом «утопия». Если утопия традиционно понимается как несуществующее, воображаемое местоположение, «без реального места», то гетеротопия

¹ Фуко М. Другие пространства // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью: в 3 ч. М.: Праксис, 2006. Ч. 3.

описывает «иное место», или «место иного», но существующее в реальности (от греч. «heteros» — «другой»). Гетеротопии имеют множество объяснений и трактовок, которые появились уже после Фуко и сегодня активно используются для описания различных явлений в географии, архитектуре, политологии, филологии.

Гетеротопии отражают глубинные свойства места (топоса), которые не лежат на поверхности, но, тем не менее, являются не менее реальными, чем номинальное предназначение места. Условно можно сказать, что гетеротопия — это миф места, набор различных архетипов, верований, реакций, связанных с ним.

В мире нет ни одной культуры, которая не создавала бы гетеротопии. Это означает, что гетеротопии являются продуктом и свойством культуры. Другое важнейшее свойство гетеротопии — способность сопоставлять множество пространств в одном месте, многослойность. Таким образом, к гетеротопиям могут относиться множество мест — больницы, тюрьмы, училища, транспорт, кладбища, места досуга, — где меняется обычное поведение индивида, возникает особое восприятие действительности. Гетеротопии служат маяками, дающими представление о том, как нужно действовать в той или иной ситуации.

Наиболее ярким примером гетеротопии является сад, который с древних времён обладает для человека глубокими смыслами. На персидском востоке сад был священным пространством, маленьким космосом, его наименьшей единицей. Сад олицетворял для человека целый мир, в котором он был хозяином, а также воссоздавал образ потерянного рая, «сада небесного». Стороны сада являлись четырьмя сторонами света, а водоём, располагавшийся зачастую в центре, представлял собой «пуп земли», «ось мира», то есть место соединения земного и небесного, человека с Богом, согласно религиозной феноменологии. Сад становился для человека точкой в системе его онтологических координат. Фуко пишет, что в своих древних основах сад представляет собой своеобразную счастливую и «универсализирующую гетеротопию», которая до сих пор находит отражение в образах современных садов, например, зоологических.

Теория гетеротопии во многом схожа с концепцией Элиаде, согласно которой сознание человека стремится интерпретировать окружающее пространство в религиозном и мифологическом ключе, создавая из топосов систему поведенческих и психологических координат.

Идеи о пространстве как многомерной реальности, в том числе в интерпретации Фуко, находили отражение у многих исследователей XX века. Например, французский неомарксист Анри Лефевр рассматривал пространство не как эмпирическую данность, а как «производство пространственности», набор социокультурных практик. Он предложил собственное объяснение социокультурного пространства как «диалектически связанную триаду», состоящую из физического (природа, космос), ментального (например логические и формальные абстракции, существующие в сознании художников и архитекторов) и социального (близко по значению к гетеротопиям)¹.

Основываясь на трудах Фуко и Лефевра, профессор Калифорнийского университета Эдвард Сойя предложил использовать понятие «третье пространство» для описания самой природы социокультурного пространства². Пространство существует в различных формах, становясь культурным, публичным, городским, институциональным, воображаемым, абстрактным и т. д. При этом «третье пространство» (возможно использовать в качестве синонима слову «иное») помогает понять пространство как постоянно подвижную сущность, состоящую из разных слоёв и измерений, которые накладываются друг на друга, пересекаются, создавая всё время новые формы, как осознаваемые человеком, так и не осознаваемые. Термин «третье пространство», развиваемый Сойя, в общих чертах можно отождествить с понятием гетеротопии.

Таким образом, в философии и гуманитарных науках пространство начинает восприниматься как мысленные и философ-

¹ Лефевр А. Социальное пространство / пер. с франц. А. Лазарева // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2010. № 2.

² Soja Ed. W. Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places. London: Blackwell Publishers, 1996.

ские усилия, теряет эмпирическое выражение и становится метафорой пространства, метафорой самого себя. Пространство, территория перестают быть местом, становясь процессом живого дискурса. Это весьма важный момент для понимания современного регионализма, который во многом оторвался от земли, перестал быть онтологически связанным с эмпирическим миром и движется в мир иного, третьего пространства (гетеро) в терминологии Фуко, Лефевра и Сойи.

Не менее важный вклад в развитие идеи пространства в XX веке внесла философия постструктурализма с введением в научный оборот французскими авторами Ж. Делёзом и Ф. Гваттари понятия «ризомы». Бросая вызов линейным структурам мышления, характерным для классической европейской культуры¹, исследователи предложили для описания явлений бытия использовать нелинейные, ризоморфные структуры. Термин «ризома» взят из ботаники, где он представляет собой корневую систему, у которой отсутствует центр. Делёз и Гваттари выделяют несколько принципов ризомы, главные из которых связь (представляет собой единую систему), гетерогенность (не имеет центра) и множественность (отсутствие единого кода, иерархии, какого бы то ни было глубинного смысла)². Ризома является горизонтальной структурой, имеющей сетевые связи. Иногда в качестве примера подобной структуры приводят глобальную информационную сеть Интернет, которая не имеет центра, соединена горизонтальными связями и самовоспроизводится. Ризома — это система без памяти.

Пространство, построенное по принципу ризомы, является ацентричным и неиерархизированным, а его самоорганиза-

¹ Термин «линейное мышление» часто используется в работах постмодернистских авторов в значении «логичное и рациональное мышление Просвещения и классической науки». Здесь используется этот термин в этом же значении для демонстрации идей постмодерна через терминологию его сторонников. При этом данный термин подвергается периодической критике, как, например, в известной работе А. Сокала и Ж. Брикмона «Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна».

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010.

ция представляет отсутствие организации. Ризоморфное пространство не может иметь целеполагания, чётких определений, качеств и позволяет философу, по выражению Д. Н. Замятина, свободно и «безнаказанно играть географическими образами реальности»¹.

Некоторые исследователи объясняют основополагающие принципы регионализма именно с помощью модели ризомы. Например, В. В. Штепа в «Interregnum» отмечает, что регионализм в глобальном измерении является ризоматической структурой, которая стремится к созданию «мира регионов», полицентричной и антиерархичной системы. Регионализм, таким образом, заменяет международные (межгосударственные) отношения на межрегиональные². При таком подходе регионы значительно отличаются от государств. Регион является в большей степени средством существования мира-ризомы, а в меньшей — субъектом политики. Сила региона определяется степенью его вовлеченности в глобальное пространство, его горизонтальными связями с другими регионами. В локальном измерении регионализм сохраняет то же свойство полицентричности и антиерархичности, распространяемые уже на ценности, традиции и в целом социокультурную сферу, позволяя свободно выстраивать новые связи между существующими в регионе явлениями культуры, творить новые мифы и создавать новые регионы.

Сравнение принципа регионализма с принципом ризомы неизбежно подводит нас к выводу о том, что регионализм обладает гибким дискурсом, который не выстраивает жёстких философских, социальных или идеологических систем, не описывает реальность, а интерпретирует её ситуативно, в зависимости от конкретных обстоятельств. Это важно учитывать для описания возможных глобальных и локальных социокультурных моделей, которые имеют отношение к регионализму.

¹ Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006.

² Штепа В. В. Interregnum. 100 вопросов и ответов о регионализме. Петрозаводск: ИП Цыкарев Алексей Васильевич, 2012.

Рассмотренный подход, описывающий развитие пространства в истории человечества от архаичных обществ до эпохи постмодерна, можно описать как историю демифологизации и десакрализации пространства. Однако можно изобразить эту трансформацию и как процесс замещения сакральных мифов профанными. Таким образом, демифологизация предстаёт не как отказ от мифа как такового, а как изменение его рефлексии в обществе. Сами мифы при этом полностью сохраняют свой функционал.

В древности локальные мифы обслуживались системами религиозных верований через сакральные ритуалы и обряды. В это время профанных мифов практически не существовало или же они были распространены крайне слабо. Сильные трансформации начинаются после эпохи Средневековья, когда сакральные мифы вытесняются профанными или активно взаимодействуют с ними. С усилением роли светских искусств и литературы возникают «сложные и неоднозначные локально-мифологические конструкции и конфигурации», жизнь региональных сообществ всё чаще определяется как сакральными, так и профанными мифами. Очевидно, что такая ситуация наблюдается и в современных обществах, при этом различие заключается не в количестве или видах мифов, а в пропорции между их сакральностью и профанностью.

Постмодерн как продолжение модерна обозначает сегодня особый путь развития представлений о пространстве, наделяет его новой функцией. Социокультурное и географическое пространство становятся источником не только образа, но и идеи, мифа. Если раньше миф был средством познания пространства, а пространство — способом сохранения и носителем мифа, то теперь пространство превращается в свободный источник мифа, не ограниченный давлением традиционных идеологий и религий.

Место само по себе становится источником священного и объектом поклонения так же, как это было в архаических и древних обществах. Мифология регионализма выполняет те же

функции, что и локальные мифы древности — физическая и онтологическая ориентация, структурирование мира, поиск точек соприкосновения с миром священным, то есть в мифологическом смысле — реальным. Единственное отличие заключается в том, что регионалистская мифология живёт духом постмодерна, а потому априори лишена права на универсальность и не стремится к унификации.

Регионалистская мифология, как и всё пространство в постмодерне, неедина в своей множественности, разноразмерности, бесконечна в своей относительности и безвозвратно отделена от реального бытия (само понятие «реальность» в постмодерне подвергается сомнению). Пространство, создаваемое регионалистской мифологией, можно сравнить с виртуальностью, которая полностью копирует реальность, но действует в совершенно отдельной, не связанной с ней плоскости¹. Количество мифологий регионализма даже в рамках одного региона не ограничено, они могут свободно развиваться, принимать различные формы, пересекаться и взаимодействовать сложными и неочевидными способами. Каждое пространство в этом случае замыкается в себе, живёт собственным дискурсом и при этом не может претендовать на первенство или монополию.

Идеология регионализма создаёт условия для воспроизводства множества региональных (как локальных, так и глобальных) мифологий, которые, с одной стороны, получают полную свободу в создании собственно территориально-мифологического пространства, а с другой — продолжают существовать в глобальной постмодернистской парадигме, жёстко изолирующей эту мифологию от реального мира и регламентирующей формы и механизмы взаимодействия локального и глобального.

¹ Можно с уверенностью сказать, что пространство постмодерна живёт по правилам, предложенным философами-конструктивистами в середине XX века. Если рассматривать познание не как поиск объективности и истинности, а как процесс конструирования реальности, то допустимо рассматривать современное пространство как процесс конструирования множества пространств.

В качестве пояснения можно отметить, что аналогичные трансформации представлений о пространстве происходят, например, и в архитектуре, где всё больший интерес вызывают исследования нового направления — критического регионализма, в рамках которого художники вырабатывают свой особый стиль, локальный и глобальный одновременно, основанный на свободном синтезе и интерпретации региональных мифов, но не противоречащий общему постмодернистскому методу. В рамках критического регионализма архитектура проявляет «волю к самосознанию, не пугаясь собственной периферийности»¹. Можно сказать, что само новое региональное пространство проявляет волю к самосознанию, мыслит себя, стремится стать независимым субъектом развития и источником мифа.

На научном семинаре, состоявшемся 27 ноября 2014 года в НИУ ВШЭ (Москва), посвящённом «Геокультурным факторам развития российских городов», Д. Н. Замятин в ходе своего выступления предложил использовать трехуровневую систему для описания современного регионального пространства². Нижний уровень состоит из системы жизнеобеспечения, включающей в себя физические объекты городской инфраструктуры, здания, транспортную систему, ЖКХ, продовольственную систему, самих жителей города/региона. Следующий уровень включает социокультурную деятельность региона, распространяющуюся на процесс накопления и трансляции знаний, развития коммуникативных (знаковых, символических) процессов, создание структуры социальных отношений, стратегий и сценариев культурного развития. Наконец, верхний уровень отражает наиболее тонкий и важный пласт — сакральность и экзистенциальный смысл территории. Этот уровень содержит вопросы, связанные со смыслом регионального пространства. Фактически речь идёт о системе

¹ Добрицына И. А. От постмодернизма — к нелинейной архитектуре: архитектура в контексте современной философии и науки. М.: Прогресс-Традиция, 2004.

² Со стенограммой семинара можно ознакомиться по интернет-ссылке: <http://www.liberal.ru/articles/6675>.

мифов, сакральной и профанной мифологии конкретной территории, или, как любят говорить регионалисты, о её «душе». Выделение в региональном пространстве отдельного сакрального или мифологического среза отвечает современным постмодернистским тенденциям в объяснении феномена пространства и становится главным основанием для развития регионалистских мифологий.

Описанные процессы трансформации представлений об окружающем пространстве приобретают особое значение в свете активизировавшейся в последнее время дискуссии о неизбежности движения современного глобального мира в сторону многополярности и разновекторности. С одной стороны, глобализация уже не воспринимается как унификация, а «подразумевает развитие вариативности современного мира»¹. С другой — появляются всё новые концепции, с помощью которых исследователи пытаются объяснить эту вариативность и разноречивость (например, глокализация, регионализм, полицентричность, ризоморфность, информационное общество и др.).

Современный научный и общественный дискурс свидетельствует о приближении глобальных трансформаций в теории и практике международных отношений, о формировании нового многополярного мирового порядка. Об этом на протяжении последних десятилетий говорят ведущие российские и иностранные эксперты-международники². Но окончательный переход в новую парадигму мышления пока не осуществился. Мы сегодня ещё находимся в состоянии этого перехода — между старой, постсоветской парадигмой (или, как называют её на Западе, «миром после холодной войны», «post-cold war world») и новой

¹ Долгосрочное прогнозирование сценариев развития военно-политической обстановки : аналитич. доклад / А. И. Подберёзкин, М. А. Мунтян, М. В. Харкевич [и др.]. М.: МГИМО-Университет, 2014.

² См., например: Нас ждут турбулентные годы... [интервью с А. В. Торкуновым] // Свободная мысль. 2014. № 6.

зарождающейся парадигмой, ещё не сформулированной, но уже ощущаемой.

Философия постмодерна, укрепившаяся в XX веке и доминирующая в современном мире, предсказывала и приближала этот переход. Однако и постмодерн, и многополярность являются не застывшими раз и навсегда явлениями, а дискурсивным состоянием, которое эволюционирует или подвергается изменениям под воздействием текущих интерпретаций.

В этом смысле многополярность — это лишь частная характеристика, приблизительные рамки дискурса, но не его окончательное состояние. «Многополярностей» может быть столько же, сколько может быть различных интерпретаций у «демократий», «капитализмов», «социализмов» или «глобализмов». Сегодня вопрос стоит не о том, станет ли мир многополярным, а скорее о том, какие характеристики многополярности будут доминировать в будущем. Ведь сама многополярность отвечает в большей степени на вопрос «как», а не на вопрос «что». Незнание и неизученность будущей парадигмы мироустройства можно продемонстрировать количеством и сложностью возникающих сегодня вопросов:

- какими ценностями будет руководствоваться многополярный мир, какие критерии добра и зла, блага и справедливости станут нормативными в международных отношениях;

- кто станет главным субъектом будущих международных отношений (народ, гражданин, регион, транснациональные корпорации);

- кто или что станет основным источником и хранителем этики в международных отношениях;

- сделает ли многополярность мир плоским (неиерархичным), ризоматичным, бесконечно дробным и введёт ли запрет на иерархию и суверенитет;

- является ли многополярность свидетельством заката классического, вестфальского государства;

- не станет ли термин «Традиция» использоваться в негативном смысле, как контрагент идеи развития, как устаревающий атрибут, присущий государству;

- к чему приведёт начавшийся процесс сокращения национального суверенитета и расширения суверенитета регионов;
- сохранится ли и какую роль будет играть сама концепция *между-народных* отношений.

От ответов на эти вопросы в конечном счёте и зависит то, какая многополярность будет формироваться, какие качественные характеристики лягут в основу будущего мироустройства. При этом у современной концепции многополярности отсутствует единый идеологический оператор. Но на роль одного из таких операторов и претендует разрабатываемая сегодня западными политическими школами идеология регионализма.

Таким образом, проблема философского осмысления мифологии регионализма связана с исторической трансформацией представлений о социокультурном, географическом и региональном пространстве в истории (зачастую граница между ними весьма условна, если речь идёт о базовых принципах их восприятия). Переосмысление теории пространства активизировалось в конце XIX века и активно развивается до настоящего времени.

Исследователями выделяются несколько этапов трансформации восприятия пространства, в том числе социокультурного, в истории, главные из которых — традиционное общество, модерн, постмодерн. Если первоначально физическое пространство было неотделимым продолжением мира божественного, то в Новое время происходит его последовательная демифологизация и секуляризация, сначала во время Возрождения и Просвещения, а позже — с распространением позитивистских и модернистских идей. Демифологизация — это важный механизм модерна по опустошению пространства мифа. Наступление мифологического голода вызывает ответную реакцию общества. Парадоксальным образом модерн, направленный на тотальную демифологизацию жизни, даёт толчок к развитию различных мифов, в том числе пространственных.

В XX веке пространство из абсолютной категории превращается в относительную, становится метафорой пространства,

метафорой самого себя. Пространство перестаёт быть местом, становясь процессом живого мифа.

Постструктуралистская традиция предлагает по-новому взглянуть на различные типы пространства, в том числе социокультурный, и рассматривать его как следствие целенаправленных мысленных и философских усилий. Вследствие этого появились концепции гетеротопий, производства пространственности, третьего пространства, пространства как социокультурной практики. Другим основополагающим принципом интерпретации пространства становится ризоморфность, то есть ацентричность, неиерархизированность и отсутствие целеполагания. Пространство в рамках постмодернизма окончательно превращается из вертикального в горизонтальное. Постмодерн создаёт, таким образом, благоприятные условия для неомифологизации, заполнения пространства мифа новым и насыщенным содержанием, чем и определяет появление регионализма.

Идея регионализма возникает в эпоху постмодерна и является результатом развития пространственных представлений от древнейших обществ до настоящего времени, обладает выраженной постмодернистской природой. Регионализм может рассматриваться как одна из территориальных концепций постмодерна, один из новейших способов пространственного и постсекулярного восприятия мира как на глобальном, так и на локальном уровне. Основными чертами регионализма являются ценностная относительность и полицентричность (каждый регион свободно создаёт свой уникальный дискурс), а также мифологичность (усиление роли мифа в конструировании социокультурной реальности). Регионализм как глобальная идеология претендует стать оператором глобализации и формирования нового многополярного миропорядка. Регионализм как практика и процесс конструирования региона допускает существование множества пространственных мифологий со своими локальными системами ценностей.

Глава 3

Регионализм и миф

Перед тем, как перейти к анализу мифологической матрицы местного регионализма, необходимо обозначить те элементы и функции мифа, которые задействованы в этом процессе.

Наиболее яркой чертой регионалистской мифологии является то, что она, как феномен постмодернистской эпохи, связана с развитием принципов конструирования (нового познания) пространства. Это конструирование происходит в разных плоскостях — социокультурной, исторической, политической, физико-географической и геокультурной. При этом регионалистский миф создаёт и использует свой особый мифологический язык — семиотические структуры, помогающие ему функционировать.

Миф относится к одному из ключевых функциональных элементов философии XX века — это специфичный семиотический (языковой) механизм, создающий повествование. Первые попытки изучения мифов и их «дешифровки» начались ещё в Древней Греции. Свои трактовки мифа предлагали софисты (миф — аллегория), стоики (миф — функция), эпикурейцы (миф — интерпретация естественных фактов в угоду власти), неоплатоники (миф — логическая категория). Затем, вплоть до Нового времени, проблема мифа не привлекала особого интереса. Один из авторитетных исследователей проблемы мифа Е. М. Мелетинский в труде «Поэтика мифа» обращает внимание на то, что в эпоху Возрождения и Просвещения, а также в более поздний период, вплоть до XX века, у исследователей просыпается интерес к изучению мифа и мифологии. В это время миф трактуется по-разному, но преимущественно в негативном по отношению к рациональной науке ключе: как донаучный способ объяснения мира, как форма невежества или вымысла, аллегорический

способ выражения чувств и страстей, реже — поэтический рассказ истории, характерный для неразвитых форм мышления (у Д. Вико). Во второй половине XIX века с развитием позитивистских идей и ростом интереса к антропологии миф стал интерпретироваться, в том числе с эволюционистских позиций, как ступень культурно-религиозного развития общества (Э. Тэйлор, Э. Лэнг, Г. Спенсер). Э. Дюркгейм, которого считают родоначальником современной социологии, одним из первых предложил рассматривать миф как самостоятельную форму мышления, хотя и связанную с религиозным сознанием.

На положительную роль мифа, противостоящую разрушению гармонии жизни под давлением интеллекта, указывали Ф. Ницше и А. Бергсон, которых принято относить к авторам философии жизни, стремившейся использовать категорию жизни в качестве философской первоосновы и подняться над рамками распространённой дихотомии духа и материи. Их позиция во многом предвосхитила развитие психоанализа (З. Фрейд и К. Г. Юнг) и феноменологии. С этого времени начался поворот и в мифологических исследованиях, который Е. М. Мелетинский назвал ремифологизацией и апологетикой мифа.

Если ещё в XIX веке миф (в частности, этнологами) трактовался как донаучный способ познания мира, то в XX веке, с сильнейшими историческими и идеологическими изменениями в обществе, понятие «миф» переходит в разряд научных понятий и становится одной из важнейших категорий социологии, психологии, литературоведения, культурологии и философии (Ф. Боас, Б. Малиновский, Л. Леви-Брюль, Э. Кассирер, К. Леви-Стросс, М. Элиаде, А. Ф. Лосев и другие). В это время миф всё чаще стал рассматриваться с функциональных позиций — как семиотическая система и структура, которая воплощает архетипы, фундаментальные черты человеческого мышления. Среди отечественных авторов можно выделить А. Ф. Лосева и его работу «Диалектика мифа» (1930), в которой миф был описан как форма объективной реальности для сознания человека, как «живая и совершенно буквальная реальность», самостоя-

тельная и отдельная от реальности научной, поэтической, метафизической, фантастической. Такой подход к мифу как полноценной философской категории постепенно стал общепринятым в западноевропейской философии XX века и сохраняется до сих пор, хотя, безусловно, со временем под воздействием лингвистики, структурализма и постструктурализма он приобрёл множество частных трактовок¹.

Одно из наиболее взвешенных и универсальных объяснений природы и функции мифа принадлежит Р. Барту, французскому публицисту и философу середины — второй половины XX века, придерживавшемуся принципов структурализма, а в поздние периоды своего творчества — постструктурализма. В 1957 году вышла его монография «Мифологии», которая на многие годы стала настольной книгой «дешифраторов» общественно-политических, культурологических и прочих мифов. Барт обобщил опыт первой половины XX века в лингвистике, психоанализе и структурализме (Ф. де Соссюр, З. Фрейд, Ж.-П. Сартр, К. Леви-Стросс и др.) и предпринял попытку использовать существующие теории мифа для объяснения (дешифрования) политических и общественных мифов в современном ему обществе — Франции конца 1950-х годов.

По поэтическому выражению Барта, «миф — это слово, избранное историей», возникающее не из природы вещей, а из отношения к предмету. Мифом может стать любое явление — словесное, визуальное, акустическое или текстовое. Этот список можно расширить архитектурными сооружениями, ландшафтом местности, локусом, любыми историческими и современными артефактами, произведениями искусства. «Любую вещь можно вывести из её замкнутого, безгласного существования и превратить в слово, го-

¹ Для А. Ф. Лосева категория мифа, безусловно, несёт в себе элементы и формы (семиотики), и содержания (семантики), является признаком религиозного, имеет ценностную окраску, не является абстрактной структурой, как позже миф начнут рассматривать структуралисты. В этом смысле любые параллели между таким взглядом на миф и более поздними структуралистскими подходами должны проводиться аккуратно и с оговорками. При этом главное, что их объединяет — отношение к мифу как к реальности.

товое для восприятия обществом»¹. Барт, отделяя миф от природы вещей, не делает различий между структурой мифа первобытного и современного. Миф — это другой, не естественный, но не менее универсальный язык, одна из форм сознания.

Сам по себе миф не становится предметом или идеей, но он является способом означивания или формой, в которую облекается новое повествование. В результате мифологизации любого предмета и явления возникает речевое произведение, высказывание, то есть некоторое дополнительное сообщение, которое дополняет предмет, но не присуще ему самому. Барт называет этот дополнительный смысл «социальным узусом, который накладывается на чистую материю». Таким образом, это дополнительное высказывание и мифологический смысл могут нести большинство социокультурных и природных явлений современного мира, любые места и предметы — одежда, реклама, социальные ритуалы, мода, элементы культуры, история, язык, локусы. При этом с точки зрения семиотики мифа не имеет значения, идёт ли речь о литературном произведении, живописи, музыке или социокультурных явлениях.

Мифология основывается на идеологии как исторической науке и семиотике — формальной науке, которая изучает формы отдельно от их содержания и учится читать и дешифровать язык. При этом Барт отмечает, что миф изучает не оформленные идеи, а пути их оформления, то есть в большей степени историю и процесс, а не абстрактную «природу». В этом же ключе можно рассматривать и регионализм, одно из направлений которого заключается в семиотической интерпретации форм в отрыве от их первоначального содержания.

Во многом выбор между историческим и естественным подходом к сущности мифа диктуется поставленными целями и объектом исследования. Изучение механизмов действия мифа, безусловно, требует изучения связей, то есть историзма (этой точки зрения придерживался и К. Леви-Стросс). Однако если рассма-

¹ Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2014.

тривать миф не сам по себе, а как элемент более крупной семиотической системы (дискурса, языка), то он будет неизбежно приобретать некие собственные «природные» свойства.

Миф относится к классической (языковой) семиотической системе, состоящей из трёх элементов: *означающего* (словесная, звуковая, изобразительная или иная форма образа), *означаемого* (концепт, понятие) и *знака* (способ совмещения первого и второго). Описывая данную трисоставную смысловую систему, в качестве примера можно привести любое слово или выражение — например, образ розы, в котором «роза» как название (форма) включает в себя разные понятия (цветок, любовь). Связь образа и понятия создаёт соответствующий знак, который уже используется в языке.

Особенность мифологической системы заключается в том, что она является метаязыком, то есть строится на уже существующей семиотической системе, но при этом дополняет и расширяет её новыми понятиями. Первая система — естественный язык (язык-объект) — несёт в себе первичный смысл и состоит, как уже было сказано, из трёх элементов (означающего, означаемого и знака). Вторая же система (метаязык) основывается на первой, а существующий «знак» в естественном языке становится «означающим» (то есть формой) в мифе. В связи с этим миф как метаязык является языком более высокого уровня, который при этом включает в себя и естественный язык (язык-объект). При изучении мифологической системы как метаязыка нет необходимости изучать строение языка-объекта и учитывать особенности первичной языковой системы — достаточно взять языковой знак в его целостности и рассматривать его как готовый элемент построения мифа¹.

Таким образом, миф можно описать как единство трёх элементов: Означающего, Означаемого и Значения (знака)². Озна-

¹ Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994.

² Здесь и далее данные термины будут употребляться с заглавной буквы, чтобы подчеркнуть их отношение именно к мифу как элементу семиотической системы.

чающее мифа является уже совершившимся языковым знаком (естественного языка), это объект мифологизации, носитель, на который наносится миф. Означающее мифа можно рассматривать как совокупность смысла и формы. *Смысл* представляет собой весь объём знаний, который присущ этому Означающему (слову, тексту, изображению и т. д.) по его первой природе (естественного языка). Под воздействием мифа от этого *смысла* остаётся лишь минимально необходимая мифу *форма*, то есть слово (изображение, фраза и т. д.) само по себе, без рассмотрения её истории. *Форма* — максимально обеднённый и выхолощенный *смысл*, но до того предела, чтобы *форма* распознавалась как Означающее. Похожее (но не буквальное) превращение происходит, когда имя собственное становится нарицательным.

Вторым элементом мифологического языка является Означаемое. Как и в естественном языке, Означаемое содержит понятие (концепт, смысл и значение), то, ради чего и появляется миф. Миф использует уже готовый знак из естественного языка и накладывает на него новое *понятие*, новый смысл. Барт описывает *понятие* как дополнительную историю и новое повествование, при этом *понятие* мифа является не чистой сущностью, а «туманным сгустком» значений и «толщей смыслов» и сложных ассоциаций, возникающих в сознании читателя мифа. Понятие всегда адресно, оно направлено к конкретному человеку и несёт определённую идею. *Понятие* мифа можно сравнить со смысловой и эмоциональной нагрузкой любого современного бренда, который сообщает реципиенту не столько информацию о товаре, сколько дополнительные смыслы — например, статусные или идеологические. При этом неотделимой характеристикой понятия является его адресность, то есть оно всегда обращено к кому-то. Соединение *понятия* и *формы* составляет *значение* мифа, или знак, который можно прочесть.

Основным методом мифа является деформация, которая лишает *смысл* содержания и превращает его в *форму*, наполняя её новым *понятием*. Миф всегда ищет новую форму, подходящую для конкретного понятия. Барт описывает акт мифотворчества

как «похищение языка», то есть использование существующей языковой системы, чтобы с помощью неё натурализовать какое-либо понятие.

Пример, демонстрирующий процесс мифологизации и прямо относящийся к регионалистской тематике, приводит сам Барт, подчёркивая, что миф всегда имеет побудительный посыл, обращается лично к реципиенту. Барт сравнивает характерные баскские домики, расположенные в их естественном окружении в Стране Басков в Испании и в Париже, в окружении иной архитектуры. В первом случае крыши, стены и общий вид этих домов не будут иметь для француза-туриста особенного мифологического посыла, напоминая лишь об истории и особенностях этого места. В этом случае баскские дома являются знаком естественного языка, состоящим из Означающего (слово, образ) и Означаемого (архитектура, история, всё то, что обычно экскурсоводы рассказывают туристам). Во Франции же, в Париже деревенский баскский дом с фахверковым фасадом выделяется на общем фоне и как бы «обращается» к проходящим мимо него местным жителям, передавая и навязывая им свою сущность баскскости.

Возникает мифологическое сообщение, состоящее из *формы* (вид баскского дома, который может быть редуцирован до нарочитых лубочных форм) и *понятия* «баскскости»; вместе они передают проходящему мимо человеку особый миф, некое глубокое (и в то же время туманное) переживание особенности этого дома по отношению к остальным постройкам — баскскость как бы утверждается в жизни, смело заявляет о себе. Возникает миф смелости, значительности и особой истории владельцев этого дома и т. д.

В качестве другого примера можно рассмотреть город Калининград как семиотический знак и как знак мифологический. В естественном языке (языке-объекте) Означающее Калининграда можно представить как различные речевые формы и выразительные образы. Означаемым же являются различные исторические, культурные и социальные сведения об этом городе

(содержание), а также множественные формы их изображения (посвящённые городу живопись, поэзия, исторические труды, социологические исследования и т. д.). Соединяясь, Означающее и Означаемое создают знак, то есть те образы, фотографии и представления, которые неразрывно связаны в сознании с Калининградом. Знак можно описать фразой: Калининград — это... самый западный город России, бывший Кёнигсберг, анклав, самый «европейский» город страны, родина И. Канта, восточно-прусское наследие, рыцарские замки и т. д. Каждый из этих образов является повсеместно известным и используемым естественным знаком.

В мифологическом языке возникают новые мифологические значения. Возьмём, например, шуточную скульптуру Мюнхгаузена в Центральном парке Калининграда. Монумент изображает полёт сказочного героя на ядре, при этом фигура самого персонажа представляет собой лишь прозрачный силуэт, то есть отсутствует. В основании сооружения с двух сторон высечены две надписи: «Калининград» и «Konigsberg». В качестве мифологического Означающего используется хорошо известный в России знак из естественного языка — барон Мюнхгаузен. Он, в свою очередь, состоит из *смысла* (вся потенциальная совокупность информации об этом персонаже, книги о нём, фильмы и т. д.) и *формы*, редуцированной до голого символа, в нашем случае, практически буквально, — до прозрачного силуэта. При этом в калининградском дискурсе на эту *форму* методом деформации накладывается новое *понятие*. Скульптура великого обманщика, которая посвящена Калининграду, о чём прямо свидетельствуют надписи в её основании, несёт в себе особое значение, которое не проговаривается и даже не мыслится, но подразумевается, сохраняя целостность мифа, — «город, которого нет». Скульптура как бы говорит, что история Калининграда, связанная с переименованием и рождением заново после войны, описывает два города, ни один из которых не может быть назван полноценным. Кёнигсберг существует только в памяти и на чёрно-белых фотографиях, а советский Калининград имеет такую короткую

историю, что её якобы нельзя считать полноценной, поскольку приезжающие туристы хотят увидеть наследие именно старого Кёнигсберга. Таким образом, «город, которого нет» является *понятием* возникающего мифа, «сгустком» и «туманностью», квинтэссенцией множества возникающих ассоциаций. В данном случае миф — это скрытый подтекст, который был заложен в концепцию скульптуры, подаренную Германией (городом Боденвердер) Калининграду к 750-летию Кёнигсберга.

Калининградский регионализм содержит множество мифологических понятий, например, «город без истории» или «город-остров». Для выражения этих понятий (концептов) можно подобрать бесконечное количество форм (образов), то есть Означающих мифа. Прохождение одного понятия через множество форм и позволяет дешифровать миф.

При этом весь драматизм мифа заключается в том, что он существует ровно до тех пор, пока не разгадан. Если аудитория видит в мифе его отдельные составляющие — Означающее и Означаемое, то он теряет свою целостность и перестаёт быть мифом, превращаясь в естественный язык. Пытаясь сохранить свою целостность, миф не может в полной мере опираться ни на концепт, ни на форму, поэтому прочной основой мифа является интерпретация реальности, его естественность, правдивость в глазах аудитории. Жизнь мифа связана с постоянным созданием семиотической системы, мифологического языка, замещением одного содержания другим («похищением языка»), то есть естественной реальности, не требующей доказательств и анализа. Существующий или создаваемый миф является предметом неосознанной веры и внутреннего согласия каждого человека, к которому он обращён.

Описав своё видение структуры мифа, Барт одновременно создал и метод дешифрования мифологических высказываний, основной инструмент в пользовании мифолога. Этот механизм можно описать с помощью четырёх последовательных действий: 1) вычленив в мифе Означающее; 2) отграничить в нём *смысл* от *формы*; 3) определить деформацию *понятия* (Означаемого)

по отношению к *форме* (Означающему); 4) выявить и описать *форму* (которая в мифе состоит из отдельного знака, то есть Означающего и Означаемого) и (скрытое) *понятие* мифа. При этом важно отметить, что процесс мифологизации, или «похищения» мифом естественного языка, происходит повсеместно и его невозможно остановить демифологизацией. Освобождённое от мифа слово становится объектом нового мифа.

Кроме того, важно отметить, что описание Бартом непрерывного и естественного процесса мифологизации происходило в середине XX века и было связано с выработкой в западной философии новых постмодернистских эпистемологических методов, наиболее ярким из которых в течение последующего десятилетия стала деконструкция Ж. Деррида. Многие положения деконструкции напоминают логику дешифрования мифа (а также знака, текста) и поиска в нём нетипичного значения, которое не закладывал в него сам автор. Постструктурализм, развивая такой структурный подход, перенёс своё внимание с изучения логических коммуникативных структур на процесс означивания и обретения текстом смысла. Последовательность философского развития этих идей прослеживается и на примере биографии самого Р. Барта, в которой выделяют как структуралистский, так и постструктуралистский периоды. Это свидетельствует о том, что метод Р. Барта был не только современным той эпохе, но и оказался востребованным на долгие годы, вплоть до сегодняшнего дня.

Несмотря на то, что Барта привлекала в мифе главным образом его структура (структурализм), а также процесс его формирования (историзм), будет ошибкой трактовать такой подход к мифу как полностью структуралистский, относящийся к мифу как к чистому механизму. Дешифрование, и даже деконструкция, не мешают исследователям по-прежнему рассматривать миф как самостоятельный и цельный элемент любой семиотической и коммуникативной системы.

Миф на протяжении всего XX века сохранил своё право на трактовку, описывающую его как форму мышления и опыт со-

знания, несмотря на то что сама культура модерна и постмодерна, используя выражение Е. М. Мелетинского, поставила своей целью его демифологизировать.

Когда затрагивают проблему мифа, речь периодически заходит о его развитии и разновидностях — например, секулярном, религиозном, постсекулярном, традиционном мифах, неомифе и т. д. В данном случае речь идёт не о характеристике самого мифа, а лишь о его содержании. Миф является приложением к реальности и даже самой реальностью, а также включает и отражает её. Например, говоря о древних обществах, под мифом чаще подразумевают религиозный миф; сами понятия «миф», «религия» и «реальность» применительно к этому времени семантически близки, поскольку значительная часть жизни древних обществ регламентировалась и описывалась религиозными сюжетами. С развитием секулярных тенденций роль религии ослабевает, а содержание мифа и его язык значительно меняются. В Новое время усиливаются нерелигиозная и секулярная сферы мифа, происходит ремифологизация культуры. Можно назвать и такие разновидности мифа, как локальный, региональный, регионалистский, геополитический и другие. В частности, подходы к изучению локального мифа подробно описал Замятин. Локальный миф призван преодолеть однородную протяжённость пространства методом разрывов, в результате чего место (локус) оживает, приобретает собственное лицо. Замятин поэтически сравнивает локальный миф с «откровением места и территории»¹.

Приведённые определения мифа лишь обозначают сферу его действия, но не меняют каждый раз его ключевые свойства, не исключают возможности изучения одного и того же мифа с позиций структурализма (Барт), философии религии (Лосев) или феноменологии (Элиаде). Разные виды мифа в этом случае

¹ Замятин Д. Н. Локальные мифы: модерн и географическое воображение // Литература Урала: история и современность. Вып. 4. Локальные тексты и типы региональных нарративов. Екатеринбург, 2008.

отражают не функциональные различия, а лишь разное тематическое содержание, которым он наполняется. К одному из таких видов мифа относится и миф, используемый в локальном регионализме.

Локальный регионализм глубоко мифологичен по своему языку и является самой мифологической практикой. Он пользуется особой терминологией, зачастую основывающейся на метафоре. Его мифологичность заключается в стремлении выйти за пределы используемых терминов и наделить их новыми значениями. Например, некоторые исследователи вводят термин «субэтнос» для обозначения региональной идентичности. Само слово «идентичность» при этом употребляется также в особом смысле — как идентичность, основанная на периферийной ментальности. Очень характерно при этом использование латинской приставки «sub» («под») — субэтнос, субидентичность, региональная субкультура и т. д. В данном случае «sub» используется для того, чтобы снять с себя ответственность и отвести претензии в подготовке теоретической базы регионализма. Например, по словам доцента кафедры философии БФУ им. Канта Н. В. Андрейчук, в Калининграде формируется особый этнокультурный феномен, при котором этничность понимается в особом ключе. Этничность, по её словам, это явление социально-психологическое, а не врождённое, «общность представлений о каких-либо признаках, а не сама по себе культурная отличительность», поэтому не может быть ни одного реального признака для определения этноса, применимого ко всем известным случаям — язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология. Есть только один общий признак — признание человеком себя самого. «Мы такие-то, а все прочие — другие», — завершает свою мысль автор цитатой Л. Н. Гумилёва. Таким образом, здесь калининградцы названы особым этносом, что не может не иметь долгосрочных последствий.

К этому важно добавить, что проводники регионализма часто изучают региональные суб-феномены — субязык, субкультуру, субидеологию, — употребляя данные слова без приставки

«суб». Зачастую авторы публикаций на тему калининградского регионализма подчёркивают, что, говоря о «калининградском анклав», они описывают признаки не территориальной изоляции региона, а культурной¹. Соответственно, в подавляющем большинстве случаев определение «региональный» также обозначает не территориальный, а культурологический признак. Эти и другие примеры демонстрируют, что идеология регионализма направлена, скорее, не на сущее, а на желаемое. С этой точки зрения регионализм всегда имеет дело с *производным* от другого, не стремясь к позитивистской объективности. Это демонстрирует мифологический характер регионализма (можно сравнить с концепцией Барта о «похищении» мифом языка и создании желаемой реальности), его стремление использовать в большей степени семиотику мифа, а не науки или естественного языка. Дискурс регионализма строится на двусмысленности употребляемых терминов и недосказанности, на интертексте, конструируемом из цитат и реминисценций (мысленных отсылок, мотивов, неявных цитат).

Необходимо заострить внимание ещё на одной функции мифа. Миф как элемент регионализма имеет наравне со структурированием пространства и интерпретацией реальности ещё одно важное коммуникативное значение, связанное с преодолением конфликта. Данной теме не посвящено специальных исследований, однако она косвенно затрагивается авторами, имена которых приводятся в настоящей книге.

Барт в заключении «Мифологий» проводит мысль о том, что миф стремится понимать реальность и «быть в согласии с миром — не с таким, каков он есть, а с тем, каким он хочет себя сделать». Вероятно, Барт пришёл к этой мысли, анализируя описанные им самим конфликты, заложенные в семиотических системах мифа: деформация Означающего по отношению к

¹ Комарова И. И. Аксиологическая ситуация в анклавной социокультурной среде: поиск ценностного ядра на перекрёстке культур // На перекрёстке культур: русские в Балтийском регионе: в 2 ч. / под. ред. А. П. Клемешева. Калининград: Изд-во КГУ, 2004. № 7. Ч. 2.

Означаемому, вечный побег языка от собственных смыслов, противоречия между смыслом и формой. Миф, возникающий сам как результат деформации (конфликта) смыслов, тем не менее умеет преодолеть эти противоречия, способен скрыть их от постороннего глаза и примирить. Это происходит до тех пор, пока миф живёт, то есть остаётся неразгаданным.

Не случайно концепция Барта описывает мифологизацию как исключительно односторонний и бесконечный процесс. Вернуть «похищенный» мифом язык (преодолеть конфликт отторжения языка от самого себя) можно только одним способом: подвергнув миф новой мифологизации.

Е. М. Мелетинский, описывая работы антропологов и исследователей мифологий, приходит к выводу о том, что миф рождается как необходимая реакция на деятельность логики древнего человека, делящей время и пространство на логические элементы. Миф помогает преодолеть возникающие дискретные разрывы мышления и основывается на специфическом восприятии, «позволяющем через сходства и несовместимости чувственных свойств осуществляться процессу обобщения без отрыва от конкретного»¹. Зачастую то, что в науке выглядит как сходство или имеет определённый тип отношений, в мифологии является тождеством. Можно сказать, что мифологическое восприятие — образное, непоследовательное и до-логическое, совмещающее в себе определённые черты науки и поэзии. Согласно синхроническому подходу к рассмотрению мифологии и науки, которого придерживаются Л. Леви-Брюль, Э. Кассирер и К. Леви-Стросс, они находятся на разных логических уровнях сознания, а мифологическое мышление не является неразвитой стадией научного. Мифологическое мышление отличается гибкостью и изощрённостью и во многом является предпосылкой аналитического мышления. Именно миф помогает установлению логической и органической связи в мышлении человека между двумя предметами или явлениями.

¹ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976.

Заложенное в миф качество, направленное на преодоление конфликта, можно описать с помощью теории бриколажа, предложенной К. Леви-Строссом. Как уже было отмечено выше, мифологическая логика строится на бинарных оппозициях: Означающее-Означаемое, смысл-форма, форма-понятие; а если говорить целиком о мифологии, то на противопоставлении чувственных качеств, архетипов сознания, которые приобретают выражения в Знаке и идеологизируются, становясь фундаментальными антиномиями (жизнь-смерть, враг-друг, радость-горе, победа-поражение и т. д.). Действие мифа, сравниваемое с бриколажем, направлено на вечное преодоление противоречий и полюсов, которое происходит с помощью подручных материалов, то есть без определённого постоянного аппарата. Цель в таком процессе превращается в средство, а Означаемое — в Означающее. Главное для мифа — преодолеть разрыв, и не важно, как это будет сделано.

Таким образом, одной из функций мифа является преодоление конфликта на смысловом и ценностном уровнях. Это замечание приобретает особую важность в контексте описания мифа как функционального элемента регионалистской практики. Такой подход позволяет представить локальный регионализм как сложную систему, преодолевающую конфликты с помощью мифа. Свойство мифа, позволяющее преодолевать конфликты, и делает его элементом манипуляций. Для того чтобы закрепить в региональном сознании необходимый миф, необходимо убедить жителей в том, что существует некая проблема (разрыв), которую необходимо решить. Например, такой искусственно созданной проблемой является утверждение, что у Калининграда без Кёнигсберга нет истории, нет родословной, нет историко-культурного наследия. Поэтому день рождения города предлагается праздновать не с 1946, а с 1255 года.

В связи с этим регионалистский дискурс можно описать как продукт различных бинарных оппозиций, то есть семантических пар конфликтов. Эти оппозиции чаще всего возникают между разными типами идентичности и ментальности, этносом и субэт-

носом, культурой региональной и национальной, между Центром и периферией, цивилизацией и регионом-изгоем, идентичностью человека и идентичностью места его проживания, устойчивой идентичностью и маргинальностью, своим и чужим. Исходя из теории семиотики мифа и процесса мифологизации можно предположить, что подобные оппозиции органически включены в регионалистский дискурс, который, в свою очередь, возникает как один из способов преодоления данных и многих других конфликтных оппозиций.

Таким образом, миф как особый семиотический механизм, создающий повествования, становится одним из ключевых функциональных элементов философии XX века. Если ещё в XIX веке миф нередко трактовался как донаучный способ познания мира, то в XX веке с сильнейшими историческими и культурными изменениями понятие «миф» переходит в разряд научных понятий и становится одной из важнейших категорий многих областей философского и общественно-политического знания. С этого времени миф всё чаще трактуется не как предмет или идея, но как способ означивания и форма, в которую облекается новое повествование. Особый вклад в развитие теории мифа внёс французский структурализм, предложивший рассматривать миф как язык второго порядка, используя лингвистические методы, с помощью чего открыл возможность с научных позиций применять механизм демифологизации различных явлений жизни.

Черты мифа, то есть дополнительный мифологический смысл, характерны для большинства социокультурных и природных явлений современного мира. Один из подходов, предложенных Р. Бартом, предлагает рассматривать миф как трисоставную семиотическую систему, состоящую из Означающего, Означаемого и Знака. Основным методом мифа является деформация старой формы под воздействием дополнительного и нетипичного смысла.

При этом структуралистский подход к мифу, его дешифрование и даже деконструкция не мешают исследователям по-

прежнему рассматривать миф как самостоятельный и цельный элемент, присущий культуре как таковой. Миф может различаться по своему содержанию и иметь соответствующие разновидности (религиозный, секулярный, регионалистский), при этом сохраняя схожие функциональные характеристики.

Одной из универсальных и врождённых функций мифа является его умение преодолевать разрывы и конфликты на семиотическом и социокультурном уровнях. Это приобретает особую важность в контексте анализа мифа как функционального элемента регионализма, поскольку открывает возможности манипуляций региональным сознанием, а также конструирования новых региональных картин мира.

Глава 4

Космогония регионализма. Архетипы и региональное мифотворчество

XX век существенно трансформировал идею пространства как в культуре, так и в философии. Пространство из абсолютной категории окончательно становится относительной, из статичного состояния переходит в подвижное и вечно изменяющееся. При этом описание современных социокультурных процессов не вмещается в устоявшиеся терминологические аппараты. Всё чаще авторы, затрагивающие эти вопросы, вынуждены вводить новые понятия, как, например, «микроцивилизация» (А. И. Кырлежев), «новый регионализм» (Б. Хеттне), а также обращаться к сферам философии, культурологии и антропологии. Так обстоит дело и в случае описания современного регионализма.

Развивающаяся концепция постсекулярности позволяет по-новому взглянуть на проблему пространства и проблему регионализма. Новый исторический виток заполнения культурного и географического пространства мифом, отказ от секулярной тенденции по разделению мифологий на сакральные и профанные, общее укрепление мифа как уже постсекулярного и пострелигиозного компонента — всё это ведёт к необходимости привлекать накопленные и систематизированные знания антропологических, культурологических и религиозоведческих исследований для описания современных явлений, связанных с идеологией и практиками регионализма.

Регионализм может рассматриваться не только как одна из территориальных парадигм постмодерна, но и как один из способов мифологического восприятия мира, наследующий структуры

классических мифологических систем. При этом интерпретация в XX веке мифа как особого метаязыка, универсальной семиотической системы, механизма культуры и способа познания¹ открыла новые методы анализа и интерпретации религиозного и антропологического опыта на междисциплинарном уровне. Одним из таких методов является феноменологический подход к описанию мифологических, религиозных и культурных явлений.

Г. Зигельберг, изучавший историю феноменологии, отметил, что различных видов феноменологий столько, сколько существует феноменологов. Трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля развилась в экзистенциальную феноменологию М. Хайдеггера, затем появилась герменевтическая феноменология Х. Г. Гадамера. Сегодня феноменологический подход можно встретить в большинстве областей гуманитарного знания — истории, антропологии, культурологии, религиоведении, архитектуре и многих других.

Тему феноменологии религии разработал и ввёл в научный оборот румынско-американский исследователь, один из выдающихся антропологов, культурологов и религиоведов XX века Мирча Элиаде. Изучая религиозные системы древних и современных народов мира, он в первую очередь не рассматривал религиозные явления, а «вскрывал сущность религиозного опыта» и описывал универсальную систему поведения человека, чем внёс вклад в философскую антропологию, феноменологию и психологию, а также сделал возможным использование своих достижений в широком спектре научного знания. В качестве основного метода М. Элиаде использовал выделение из разнообразных и сложных культурных и религиозных явлений архетипов, или паттернов, то есть неких базовых концептуальных моделей человеческого сознания. Элиаде использовал для обозначения этих паттернов термин «архетип» (Элиаде позаимствовал

¹ Об этом в разных контекстах говорят Ф. Боас, Б. Малиновский, Л. Леви-Брюль, Э. Кассирер, Р. Барт, К. Леви-Стросс, А. Ф. Лосев и др.

его у К. Г. Юнга, при этом дал ему более широкую трактовку¹⁾ в значении, близком словам «иерофания», «форма», «парадигма», «прототип», «трансцендентальная модель», «мотив»²⁾. Сам Элиаде однажды так охарактеризовал свой метод: «Мы же занимаемся демистификацией наизнанку: мы открываем за профанным священное»³⁾. Такой же подход используется и в этой книге, с той лишь разницей, что здесь при анализе социокультурных явлений предложено выявлять не религиозные мифы (сакральное, в терминологии Элиаде), а мифы регионалистские, не имеющие отношения к религиозным учениям, но обладающие теми же мифологическими функциями.

Подробное описание сущности религиозного опыта у разных народов в разные исторические эпохи, представленного в трудах М. Элиаде, и использование при этом феноменологического взгляда позволяют шире взглянуть на человеческую природу и описать основополагающие культурные и психологические принципы локальных практик регионализма вне привязки к конкретным идеологическим подходам.

М. Элиаде в книге «Священное и мирское» выдвинул предположение о том, что человечеству присущи две «ситуации существования», «два образа бытия» в мире: священное и мирское⁴⁾. Мирское отношение к действительности стало появляться лишь в новейшей истории, тогда как для человека традиционных обществ (*homo religiosus*⁵⁾) в его повседневных занятиях не существовало понятия «физиологического», или «естественного», в современном научном понимании этого термина. Все свои

¹ Если К. Г. Юнг понимал под «архетипами», скорее, передающиеся по наследству структуры коллективного бессознательного, то М. Элиаде — повсеместно повторяющиеся в истории человечества универсальные проявления «иерофании».

² Михельсон О. К. Концепция небесного паттерна М. Элиаде и его трактовка представлений о смерти и загробном мире // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium», вып. 31. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003.

³ Элиаде М. Космос и история: Избр. работы. М., 1987.

⁴ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

⁵ «Человек религиозный», лат.

действия, такие как принятие пищи, охота, перемещение в пространстве, он расценивал как таинство, приобщение к священному, и соотносил с миром божественным. Особым сакральным смыслом были наделены такие понятия, как «место жительства», «дом», «природа», «инструменты», «труд».

Пространство же в религиозном сознании представляется неоднородным, оно состоит из качественно отличающихся друг от друга частей. При этом есть пространства священные (сакральные) — значимые и настоящие, а есть остальные — неосвящённые (профанные), аморфные и связанные с хаосом. В опыте религиозного человека существует противопоставление этих типов пространств, при этом реальным и настоящим для него является только пространство священное. В этом контексте основное определение, которое можно было бы дать священному, сводится к следующему: священное — это то, что противопоставлено мирскому. Но разделение мироздания на сакральное и профанное не только является одной из функций религии, но и отражает базовую функцию мифа по отделению метаязыка от языка естественного. А само понятие «религиозное сознание» с точки зрения современных постсекулярных подходов можно описать как миф, наполненный преимущественно религиозным содержанием. Таким образом, в терминах постсекулярности стирается грань между религиозным мифом и религиозной системой.

В русле логики М. Элиаде история религий и антропология, описывающие верования и обычаи людей с древнейших времён до наших дней, посвящены описанию иерофаний (от др.-греч. «иерос» — «священный», термин ввёл Элиаде), проявлению священного, восприятие которого закреплено в мифе. При этом не имеет значения, касается ли иерофания простых существ (предметов живой и неживой природы) или сложных теологических концепций (например, богочеловеческой сущности Христа). В обоих случаях речь идёт о проявлении сверхреальности и божественности, а также о сверхязыке, или метаязыке мифа, если использовать выражение Барта.

Отнесение к священному камня или водоёма и поклонение им не означает их обожествления самих по себе. Культ конкретного камня возникает только тогда, когда он становится чем-то большим, чем просто камень: «Проявляя священное, какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть самим собой... Для тех, для кого в этом камне проявляется священное, напротив, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется в реальность сверхъестественную»¹. Это определение соответствует описанной выше природе понятия (Означаемого) мифа, которое также всегда означает нечто большее, чем внешнее значение, *форма* (Означающее) мифа.

Функция сакрального по структурированию социокультурного, географического и политического пространства в сознании человека религиозного повторяет аналогичную роль мифа, а точнее — мифологичной и является. Так, христианский храм и его помещения для верующего человека являются предметом иного пространства по сравнению с территорией самого города. Порог церкви разделяет два мира жизни, два пространства — священное и мирское. При этом даже для современного нерелигиозного человека мир не может существовать в полностью обмирщённом виде: «Какой бы ни была степень десакрализации мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отделаться от религиозного поведения... даже самое что ни на есть мирское существование сохраняет в себе следы религиозных оценок»².

Связь между регионализмом (главным образом локальным) и религиозной мифологией на первый взгляд может показаться не очевидной. Однако её можно проследить как в их мифологизме, так и в специфическом отношении к пространству. Как в религиозном, так и в регионалистском восприятии социокультурное, а также географическое пространство приобретает скрытые мифологические координаты, превращаясь из обезли-

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

² Там же.

ченной территории в пригодную для жизни землю, в социальный космос. В обоих случаях в сознании жителей возникает особое восприятие окружающей действительности, которое в религиозной феноменологии описывается термином «иерофания», обозначающим проявление священного в жизни человека. В рамках регионализма этот процесс можно назвать мифологизацией пространства.

Рассматривая практики локального регионализма через призму религиозной феноменологии и мифологического подхода, можно также выделить в нём два «мира». Один из них может быть назван профанным, светским, бытовым, материальным. Другой — священным, мифологическим. В контексте практик регионализма это разделение можно продемонстрировать на различном отношении к городу Калининграду. Фактически с точки зрения регионализма существует два Калининграда — реальный и мифологизированный¹. В первом образе город предстаёт как материальная данность. Вторым образом является «калининградский миф», то есть представление об «истинной» сущности города, о его «замысле». Этот миф ярче всего отражается в образе «королевской горы», создаваемой современными художниками, который отчётливо перекликается с райским образом «града на холме», желанного и недостижимого. Именно это раздвоение образа города, которое происходит в регионализме, отрывает его от реальности и помещает в пространство свободного творчества. Историческая память, культурное наследие, современные социокультурные процессы города используются как декорации или строительный материал при создании нового образа.

Основное отличие регионалистского и религиозного совпадает с линией границы между мифом сакральным и профан-

¹ Термины «реальный» и «мифологизированный» в данном случае употребляются весьма условно, в описательном ключе, поскольку понятие реальности трудно применимо к современным концепциям мифа. В ряде философских направлений XX века миф и есть сама реальность (А. Ф. Лосев, Р. Барт и др.). В настоящем исследовании под реальностью понимается «относящийся к естественному языку», а под мифологизированным — «относящийся к метаязыку», к мифу.

ным. Религиозный язык (например, язык богослужения) подчёркнуто использует особую лексику, которую не употребляют в миру, чтобы ограничить и защитить религиозное пространство в современном секулярном обществе. В свою очередь, в регионализме используется профанный, светский язык. Регионализм базируется на терминах и понятиях из истории, культуры, общественно-политической жизни, мифологизируя его и вкладывая в них свои собственные смыслы и новые значения. Образ Канта, понятия «коренные жители Калининграда», «культурное наследие города», «советские войска», «депортация немцев», «калининградская идентичность», «жители-маргиналы», «Королевский замок» — все эти термины имеют как вполне светское определение, так и особую мифологическую коннотацию, несущую специфические дополнительные смыслы, которые скрыты от глаз наблюдателя, но оказывают на него влияние. Иногда эта двойственность проявляет себя в языке, как это произошло, например, в названии популярного альбома с фотографиями Калининграда: «Параллельная память», или в шуточном названии памятника Калининграду-Кёнигсбергу в городском парке — «Городу, которого нет».

Таким образом, по аналогии с тем, как происходит освящение пространства в религии, практики регионализма также мифологизируют пространство. В ходе этого процесса регионалистский миф становится реальностью так же, как и любой миф становится неотделим от реальности в сознании человека, (о чём, в частности, писал Барт). Конечно, эти параллели проводятся не для того, чтобы показать некие религиозные основания регионалистского дискурса (что было бы глубоко ошибочно), но лишь для того, чтобы продемонстрировать мифологизм как одно из важнейших его свойств.

Рассмотрим проблему религиозной космогонии с феноменологических позиций и сравним её с механизмом развития регионализма в локальном измерении. В дальнейшем это позволит использовать структуру религиозных мифов для анализа современного регионализма.

Всякое пространство в момент заселения его человеком религиозным (человеком традиционного общества) является хаосом и не пригодно для жизни. С точки зрения древних обществ всё, что не является «нашим» миром, не относится к миру вообще. Своей территория становится только после того, как она будет «сотворена заново», то есть освящена. Во всех случаях, когда человек оказывался на новой для себя земле — в результате возделывания новых угодий или завоевания новых городов, — он «творил» её заново, освящал её. Чужая, неизведанная территория является для человека хаосом, то есть «непорядком», материалом, из которого может быть сотворён Порядок. Приходя на новую землю, человек символически трансформирует её в космос через ритуальное действие, которым чаще всего является освящение. Любое же освящение является символическим повторением акта космогонии, сотворения богами вселенной из хаоса.

Анализ литературы, посвящённой современным трансформациям социокультурного пространства в Калининградской области, позволяет констатировать, что авторы нередко описывают этот процесс как формирование нового пространства или формирование пространства заново. При этом процесс творения начинается не с чистого листа, а из хаоса, то есть из набора явлений, которые должны быть преодолены, изменены. Например, нередко такой отправной точкой становится «советское наследие», обобщённый образ культурного прошлого, которое «мешает» современному культурному развитию области. Авторы исследований по региональной тематике нередко делают советскость неким краеугольным камнем и контрагентом. Советскость (а также ряд других понятий и явлений) становится хаосом, материалом, из которого рождается новый региональный образ.

Характерный пример, описывающий творение заново Калининградской земли, фактически её космогонию, содержится в работе А. Сологубова «Переселенец как *homo scientis*: эпистемологический аспект освоения Калининградской области». Описывая исторические подробности освоения новой земли совет-

скими переселенцами в послевоенное время, автор приходит к заключению, что новая земля была для них *terra incognita*, чужой и неизведанной территорией. Фактически, хаосом. Переселенцы заново творили окружающее их пространство: они не только «механически восстанавливали материальные структуры», но и создавали новый «жизненный мир», «новый всеобъемлющий мир знаний». Сологубов ставит знак равенства между творением мира и его познанием. При всей условности применяемой терминологии в данном случае можно провести ясную параллель между творением мира (познанием *terra incognita*) и иерофанией — освящением пространства, преодолением хаоса, космогонией.

Рассматривая акт регионалистской иерофании (освящения), направленный на воплощение в реальность особого регионального мифа, можно провести смысловые параллели между основными актами «творения космоса», существующими как в религии, так и в регионализме. Процесс творения, освящения или космогонии мира состоит из нескольких характерных сюжетов, которые описывают разные способы упорядочивания пространства в сознании человека религиозного. Широкое распространение этих явлений во множестве религиозных и культурных систем говорит о том, что они имеют универсальный, архетипический характер для человечества.

В настоящей книге при описании ряда явлений широко используется термин «архетип» (с др.-греч. — «первообраз»), поэтому на нём следует остановиться подробнее. Об идее архетипа, о причинах повторения в мировой культуре одних и тех же образов, о глубинных и неизменяемых элементах самого человеческого сознания рассуждали многие философы. Данный термин использовался как в позднеантичной, так и в средневековой философии, а затем в Новое и Новейшее время. Например, Блаженный Августин в философско-богословском трактате «О граде Божием» (V в. н. э.) использовал его в значении «первый пример» (лат. «*primo exemplum*»). С помощью него он объяснял неизменные и вечно повторяющиеся принципы мотивации и поведения

человека в мире, в «граде земном», которые возникли после грехопадения и отпадения человечества от «града небесного», рая. Одним из таких архетипов Августин называет кровопролитие или братоубийство на месте основания нового города, анализируя легенду об убийстве основателем Рима Ромулом своего брата Рема, и отмечает, что источником этого архетипа стало первое ветхозаветное человекоубийство, когда Каин поднял руку на своего брата Авеля.

В современной науке уже в XX веке данный термин популяризировал психоаналитик К. Г. Юнг. Несмотря на иное мировоззрение и другие исследовательские цели, Юнг использовал этот термин в весьма схожем с Августином ключе. Юнг называл архетипы «останками древности» (вслед за З. Фрейдом) и продвигал идею об эволюции человеческого сознания от первобытных форм к современному состоянию, но при этом настаивал на том, что архетип не сводится к простому неосознанному воспроизведению поступков и мыслей предков. Архетип по Юнгу — это сложный и глубокий инстинктивный импульс, который лежит в основе самого мифологического сознания и формирует мифы¹. Юнг настаивал на том, что архетип неверно понимать как просто распространённый в культуре сюжет или образ. Архетип — это то, что предшествует мифу и воплощается в нём. Без формы, то есть без мифологического образа и сюжета, архетип не существует и не может быть распознан². В работах Юнга упоминаются, например, архетипы врага, героя, дракона, троичности и т. д.

Юнг популяризовал, но не изобрёл идею об архетипах. В своих работах он говорит о том, что не имеет объяснения тому, как и по какой причине архетипы возникли, какова их первоначальная природа. Анализируя психологические и культурологические функции мифа, он сталкивается с тем, что они не поддаются объяснению без более глубокого элемента, который бы сам не был

¹ Юнг К. Г. К вопросу о подсознании // Человек и его символы. М.: Серебряные нити, 1998.

² Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов : пер. с англ. Киев: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.

мифом, но участвовал в его формировании. Поэтому Юнг использует архетип, скорее, по необходимости, как недостающий элемент своей концепции.

Значительный вклад в развитие данного понятия внёс Элиаде: предложил использовать понятие «архетип» в культурологических и антропологических исследованиях. Под архетипом он понимал мотив, или модель, базовых переживаний человека, многократно воспроизводящийся в различных культурных и мифологических системах. При этом архетип определяется не содержательно, а формально, как «пустой формальный элемент»; кроме того, архетипы участвуют в формировании мифов. С учётом подхода к мифу Барта можно сказать, что архетип является чистой функцией, мотивом мифа. Такой подход позволяет рассматривать известные мифологические (религиозные) сюжеты не только с содержательной, но и с функциональной точки зрения, выделять в них универсальные архетипы восприятия пространства, а также использовать их для описания (конструирования, дешифрования) современных мифов как структурных элементов современных мифологий и семиотических систем¹. В этом смысле было бы неверным связывать возникновение и развитие понятия «архетип» только с психоаналитической школой и приписывать ему исключительно юнгианский смысл. К этой точке зрения приходят и современные исследователи, которые отмечают, что проблема архетипа в философии появилась задолго до XX века и не принадлежит какому-либо одному течению. В настоящей книге под архетипом понимается внутренний мотив мифа, который, с одной стороны, формирует сам миф, а с другой — остаётся непознаваемым в отрыве от мифологической формы.

Описывая процесс космогонии (творения, или иерофании, мира через миф) с точки зрения отношения человека к про-

¹ Тема использования архетипов мышления в современном мифотворчестве не является новой и часто встречается в социологических, культурологических и философских исследованиях, посвящённых проблемам медиа и массового сознания.

странству, можно выделить несколько наиболее важных архетипов, которые будут рассмотрены ниже: «ось мира» (*axis mundi*); «образ мира» (*imago mundi*); «образ времени» (*imago temporis* — социальное время, календарь); «победа над хаосом» и «жертва созидания»; «потерянный рай»; сакрализация территории и появление «гения места» (*genius loci*).

Предлагается более подробно рассмотреть каждый из указанных архетипов, а также описать их как с помощью религиозной (феноменологической) методологии, так и через призму регионализма.

Таким образом, развитие постмодернистских тенденций, ведущих к мифологизации социокультурного пространства и расширению области действия мифа, которую можно наблюдать в том числе в практиках регионализма, требует использования накопленных знаний, антропологических, культурологических и религиозных исследований.

Предложенный М. Элиаде метод феноменологии религии может быть использован для интерпретации механизмов действия мифа в практиках регионализма, поскольку он помогает описать универсальную систему поведения человека и базовые архетипы его мышления, связанные в том числе с восприятием пространства.

Связь между регионализмом и религиозной мифологией можно проследить как в их мифологизме (оба основываются на мифе), так и в специфической роли феномена пространства. Как в религиозном, так и в регионалистском восприятии социокультурное пространство приобретает скрытые мифологические координаты, превращаясь из обезличенной территории в пригодную для жизни землю, в социальный космос. В обоих случаях в сознании жителей возникает особое восприятие окружающей действительности, которое в религиозной феноменологии описывается термином «иерофания», а при описании процессов регионализма может быть названо мифологизацией пространства.

Процесс развития регионализма в локальном измерении может быть сопоставлен с процессом религиозной космогонии, описанным с помощью феноменологического подхода. В этом случае он предстаёт в значении творения региона, региональной «космогонии». Данное творение происходит не на чистом листе, а из хаоса, то есть набора явлений, которые должны быть преодолены, чтобы возникло нечто новое.

Рассматривая действие локального регионалистского процесса как мифологизацию, направленную на воплощение в реальность особого регионального мифа, можно для объяснения этого процесса использовать структуру и архетипы религиозной космогонии, которые повторяются как в религии, так и в практиках регионализма. Под архетипом понимается внутренний мотив мифа, который, с одной стороны, формирует сам миф, а с другой — остаётся непознаваемым в отрыве от мифологической формы.

Глава 5

Архетипы «ось мира» и «образ мира»

Ось мира (*axis mundi*)

Первый фактор, используемый для метафизического установления контроля над территорией, её ритуального присваивания — определение её центра, точки отсчёта, того, что в религиозно-мифологическом сознании соответствует культурологическому понятию «ось мира» (*axis mundi*). Ось мира — это один из базовых архетипов человеческого сознания, проявляющийся зачастую в совершенно не связанных между собой культурах и в различных формах. Кроме того, данный архетип активно используется в мифологических конструкциях регионализма, поэтому его следует рассмотреть подробнее.

Ось мира — это мистический центр мира или «мирка», маленького космоса, которым ограничена соответствующая социокультурная общность, место особого общественного почитания. Ось мира «есть биологически, социально, исторически, географически и сакрально первый и самый важный элемент сакрального и профанного структурирования космического (в смысле упорядоченного по сравнению с хаосом) пространства»¹. Ось мира становится центром мира для религиозного сознания, благодаря своей особой связи с миром трансцендентного. В разных культурах таким центром могут быть горы, храмы, дворцы, лианы, деревья, пирамиды, башни, озёра, камни, дыры в земле и иные сакральные места. Например, для христиан таким цен-

¹ Джаксон Т. Н., Коновалова И. Г., Подосинов А. В. *Imagines Mundi: античность и средневековье*. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2013.

тром становится гора Голгофа и сам символ креста. Это священное место, где возможна связь человека с Богом, и более того — место, освящающее собой области, находящиеся вокруг него, святую землю.

Кроме того, ось мира — это не только материальный, но и духовный объект, который может не иметь физического воплощения, но при этом всегда соотносится с ограниченным по площади пространством. В качестве яркого примера можно привести библейский сюжет, рассказывающий о сне Иакова, которому приснилась лестница в небо, по которой поднимались и опускались ангелы: *«И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх её касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит на ней и говорит: Я Господь, Бог Авраама, отца твоего, и Бог Исаака. <...> Иаков пробудился от сна своего и сказал: истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал! И убоился и сказал: как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные»* (Быт. 28:12-17). Описываемая лестница не имела никакого материального эквивалента, место, где она была явлена, ничем не выделялось относительно любого другого места Палестины. Лишь позже, когда оно было осознано Иаковом как центр, или ось, мира, на нём был воздвигнут жертвенник, а затем, по одной из версий, и Иерусалимский Храм.

Другое свойство оси мира — способность преобразовывать окружающее пространство. Если первое её свойство — обеспечение связи с трансцендентным, происходит по оси вертикального символизма, от мира богов к миру людей и миру преисподней, то второе свойство — обеспечение связи удалённых частей мира с его центром, происходит уже в горизонтальной плоскости. Это можно пояснить на примере художественного символизма православного храма, присутствие сакрального в котором также возрастает по двум осям: не только снизу вверх (что символизирует купол, обозначающий направление храма ввысь), но и с запада на восток, что зачастую отражается во внутриванной росписи. Как известно, на западной стене храма живописцы ча-

сто изображают страшный суд и геенну огненную, тогда как в восточной части храма располагается иконостас, за царскими воротами которого (символизирующими врата рая, «горнее место») находится алтарь — наиболее святое место храма. Этот горизонтальный символизм можно проследить в культовых сооружениях многих религий, а также в иных строениях, обладающих важным символическим значением. Подобным образом в религиозном сознании структурируется не только храм, но и весь мир, космос. В центре мира — сооружение, символизирующее ось мира; вокруг него располагается космизированная область, сакральность которой уменьшается от центра к краям. За этими краями начинается область хаоса — чуждая и непригодная для жизни людей.

В качестве примера роли оси мира в горизонтальном (в том числе географическом) освоении пространства можно привести мировосприятие гражданина Классической Греции. По сути, миром (космосом) для гражданина был его собственный полис, а его мировой осью был Акрополь (др.-греч. «ἀκρόπολις» — верхний город) — крепость, в границах которой располагались храмы богов-покровителей полиса. Полисы могли располагаться на расстоянии одного дня пути, и между их гражданами могло не быть никаких культурных различий, но другой полис для гражданина был уже «другим миром». Другой полис — это место, за которое ответственны другие боги и где действуют другие законы. За пределами Греции заканчивался мир граждан и начинался совершенно другой мир — варварский, чуждый и непонятный. Самым центром Эллады («пуп земли»), по сообщениям греческого географа III–V веков Агафемера, являлись Дельфы, главный религиозный центр¹.

Важно отметить, что знаменитая гора Олимп, расположенная на северо-восточном краю греческого мира, на границе исторических областей Фессалии и «варварской» Македонии,

¹ Джаксон Т. Н., Коновалова И. Г., Подосинов А. В. *Imagines Mundi: античность и средневековье*. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2013.

являлась, скорее, не центром мира, а, напротив, легендарным «краем мира». Олимп воспринимался как место, недоступное смертным: неслучайно его вершина оставалась недостижимой для людей вплоть до XX века, когда альпинисты смогли, наконец, её покорить. Подобно реке Ахерон, протекавшей на краю северо-запада Греции и поэтому почитавшейся как граница между мирами, место, где находится вход в царство мёртвых, Олимп тоже был границей, но уже между миром людей и миром богов. При этом ни одни из этих врат простым смертным были не доступны. В определённом смысле можно сказать, что Ахерон и Олимп являются мировыми осями, но совершенно другого рода, чем Акрополь. Акрополь — это ось мира людей, тогда как Олимп и Ахерон — это оси мира богов и мёртвых соответственно (по одной из версий, Ахероном называлась река в Аиде).

Таким образом, можно выделить несколько областей мира: наиболее святое место, ось мира (например, акрополь), обеспечивающее связь с миром богов, вокруг которого располагался город, далее — остальная территория полиса, за ней другие полисы и колонии, воспринимавшиеся как своего рода иные космосы, далее — край земли (Олимп и Ахерон) и, наконец, простирающийся за этим «краем земли» весь остальной, огромный и хаотичный варварский мир, хаос.

Важно отметить, что, несмотря на процессы секуляризации, символика оси мира продолжает сохраняться в сознании современного (пострелигиозного) человека — в психологических установках, архетипах мышления, исторической и социокультурной памяти, крипторелигиозном сознании.

Этот символ, становясь секулярным, и сегодня является средоточием духовной, символической жизни современных городов, каковыми являются, например, Кремль и Красная площадь для России, ансамбль Сенатской — Дворцовой площадей для Санкт-Петербурга, Эйфелева Башня для Парижа или Королевская гора для Калининграда. Это то, что человек имеет в виду, когда произносит выражение «сердце города» или «сердце страны». Современный городской житель или турист всегда выделяет

это место по сравнению с другими, подразумевая, что именно через это место можно лучшим образом приобщиться к истории своего города или страны. Конечно, для мифологического сознания значение оси мира неизмеримо глубже, чем сердце города для человека секулярной эпохи. Но использование этого понятия при изучении регионализма поможет лучше описать часть его важных элементов.

Таким образом, ось мира располагается, как правило, в центре (географическом и культурном) не этно-культурной, но социокультурной и политической общности. Она неразрывно связана с божествами, покровительствующими космосу этой общности. Вместе с тем допускается сосуществование нескольких осей мира, которые конструируют несколько миров либо расширяют и усложняют архитектуру одного мира.

Образ мира (imago mundi)

Второй близкий по происхождению и значению к оси мира архетип, который относится к структурированию социокультурного пространства, можно обозначить как «образ мира» (в культурологических исследованиях часто обозначается латинским выражением «imago mundi» — образ мира, модель вселенной, карта космоса). Смысл данного архетипа также заключается в особом способе освоения чуждого географического, культурного и духовного пространства, космизации необжитых территорий. Образ мира выражает стремление человека всегда соотносить свои жилища, храмы, города, населённые пространства с миром божественным и мирозданием, оставаясь всё время в его центре. Это продолжение всё того же архетипа «центра мира»: назначая ось мира на своей земле, человек религиозный берёт эту точку в качестве основы мифологической, географической и политической системы координат, на основе которой он выстраивает образ мира.

Фактически образ мира — это карта и система ориентиров, которая в сознании религиозного человека несёт несколько функций. Во-первых, помогает воссоздать и сохранить связь с

небесным миром, во-вторых, структурирует (освящает) физическое пространство вокруг человека, превращая его из хаоса в космос. Рассмотрим эти функции последовательно.

Мир в представлении религиозного человека является не совершенной копией (осколком, частью, отражением) некоего высшего, трансцендентного мира. Поэтому для того, чтобы существовать, досекулярному человеку требовалось найти себя в этом мире, определить, в какой точке он находится. Сначала определялась ось мира — это может быть священный столб, который австралийские кочевники носили с собой, перемещаясь вместе с «центром» мироздания. Этим центром может быть также храм, священная гора. Затем, после определения центра мира, воссоздавался образ вселенной, как географический, так и божественный (зачастую они были связаны). Миниатюрным образом мира может быть пещера (свод пещеры — космическое небо, бесконечность), культовое сооружение, храм, поселение, город, страна. Персидские ковры или великолепные сады с фонтаном в центре (источник жизни, «пуп земли») на Востоке являются попыткой воссоздать образ рая, первоизданного мира. Элиаде отмечал, что процесс космогонии, творения мироздания и человека во многих традициях происходит как развитие эмбриона — от ядра, центральной точки, пупа. Он часто употребляет выражение «пуп земли» для обозначения центра и начала вселенной — оси мира (*axis mundi*), от которой происходит весь остальной мир — образ мира (*imago mundi*).

Кроме того, архетип «образ мира» выполнял географическую функцию — он являлся основой для ориентирования в пространстве и картографии, описывал градацию земель, располагающихся вокруг оси мира, а также разделял территории на «свои» и «чужие». Чаще всего действовал принцип, что чем дальше пространство находится от оси мира, тем более чужим и враждебным оно представляется в сознании человека.

Историческое восприятие пространства было эгоцентричным, человек при ориентировании ставил себя всегда в центр наблюдаемого мира. Это подтверждается множественными

примерами, демонстрирующими одинаковые принципы восприятия пространства от центра (себя, своего поселения, своего сакрального сооружения) к периферии — у древних китайцев, индийцев, хеттов, греков и римлян, вавилонян, тюрков, германцев, народов Америки, а также в христианской, мусульманской, иудейской и многих других традициях. Эти архетипы сохранялись и воплотились в «картографическом эгоцентризме»: в ранних картографических практиках в центре карты, как правило, располагался собственный религиозный или культурный центр. Карты играли важную консолидирующую и политическую роль — каждый народ рассматривал себя центром мира, а остальные страны — периферией, которая должна к нему тяготеть.

Образ мира, отражаясь в сознании или картографии народа, зачастую строился на принципе инкапсуляции (матрёшки), последовательной градации территории от центра к окраине. Центр мира оказывается в окружении других сакральных или политических сфер — алтаря, храма, поселения, страны, земли, космоса. С этим связано то, что многие географические трактаты и повествования строились на «последовательном перечислении городов, стран и земель, увиденных как бы из центральной точки ойкумены, где подразумевается местонахождение автора»¹.

Как в Древней Греции акрополь (храм) является образом Олимпа (горного места), так и город структурно является образом акрополя, весь полис является образом центрального города, а весь освоенный мир, хотя и с рядом оговорок, является образом полиса. То же символическое уподобление можно найти и в отношении частных владений одного человека: дом и ограда вокруг — это ось мира микромира, вокруг которого выстраиваются области с меньшим сакральным значением. Сам дом подобен храму, в котором тоже должно быть священное место, красный угол, алтарь. Все перечисленные миры и мирки располагаются один в другом, составляя единую ментальную, культурную и географическую карту в сознании человека.

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

Таким образом, ось мира (*axis mundi*) и образ мира (*imago mundi*) — два базовых архетипа человеческого сознания, связываемые антропологией со структурированием физического и культурного пространства. Первый обозначает мистический и идеологический центр сообщества, от которого простирается социальный космос. Второй — карту символов и систему религиозных и политических координат данного сообщества, позволяющие космизировать чуждые культурные, духовные и географические пространства, а также ориентироваться в них.

Глава 6

Архетипы «победа над хаосом», «потерянный рай», «гений места»

Создав устойчивую и первичную систему координат с помощью архетипов «ось мира» (*axis mundi*) и «образ мира» (*imago mundi*) и получив пространство для жизни и творчества, человек его осваивает, заполняет новыми условными знаками, мифами. Вследствие этого процесса пространство окончательно космизируется, оживает, становится «своим». Можно привести в пример множество архетипов, известных антропологии и религиоведению, которые участвуют в этом процессе. Они могут находиться на разном уровне важности и обладать различными функциями, быть первичными и вторичными, относиться в большей степени к общественно-политической жизни или культурной. Кроме уже описанных «оси мира» (*axis mundi*) и «образа мира» (*imago mundi*), следует остановиться ещё на трёх универсальных архетипах, участвующих в дальнейшем процессе региональной космогонии: «победа над хаосом», «потерянный рай», «гений места» (*genius loci*).

Победа над хаосом

Один из важнейших архетипических сюжетов, служащих цели пресуществления хаоса в космос, то есть региональной космогонии, — миф о произошедшей в незапамятные времена триумфальной победе сил порядка над силами хаоса. Для мифологического сознания любой акт творения требует преодоления некоего хаоса (или Хаоса)¹, неупорядоченности. Этот хаос в представле-

¹ Различные авторы употребляют термин «хаос» по-разному: с прописной или строчной буквы. Прописная буква иногда используется для того, чтобы подчеркнуть его категориальное (философское) или персонифицированное значение (Хаос как мифическое существо). В настоящей работе принято написание со строчной буквы, что позволит использовать данный термин в более универсальном значении.

ниях древнего человека нередко облакался в форму хтонического чудовища, например дракона, который должен быть повержен и из которого создается новый мир. Важно отметить, что не во всех космогонических мифологиях хаос обязательно имеет отрицательные черты, а его аксиологическая характеристика может варьироваться в зависимости от структуры культурных и религиозных представлений каждого конкретного народа. Впрочем, при рассмотрении регионализма как мифологической практики наибольший интерес представляют структура и концептуальное действие мифа, а не его возможные формы.

Современной антропологии и истории религии хорошо известен миф о победе над хаосом, который обычно актуализировался в различных религиозных системах в повествованиях об уничтожении хтонического чудовища — дракона, змия. Образ дракона встречается в древних культурах Междуречья, Египта, Греции, Индии, Китая, Японии, на территории Южной и Центральной Америк. Лосев в «Истории античной эстетики» отмечает частое использование мифического существа, дракона для обозначения хаоса. При этом он последовательно проводит мысль о том, что хаос в различных философских школах Древней Греции воспринимался не как пустота, а наоборот — как место, включающее в себя целостность, как некая плотность и толща, в которой в неоформленном виде существуют все элементы и первоначала до их превращения в материальный и духовный миры. Такое восприятие хаоса встречается во многих культурах (не пустота, а неоформленная полнота), что нередко приводит к его зооморфной персонификации.

Архетип дракона или иного хтонического существа, олицетворяющего хаос, встречается по всему миру, в том числе в не связанных между собой мифологических системах. Первые же из известных текстовых описаний сражения с драконом встречаются в шумерской мифологии и повествуют о победе бога Нинурта над драконоподобным монстром Асагом, а также о битве бога Мардука с хтоническим монстром Тиамат. Дракон в этом мифе является олицетворением нижнего мира, «воды», воплощением тьмы, хаоса.

са, смерти, в конечном итоге зла как такового. Победа Мардука над Тиамат, которая является не столько божеством, сколько олицетворением древнейшей природной стихии, некой первоосновой бытия, существовавшей ещё до появления богов, является центральным элементом в шумерском космогоническом эпосе «Энума элиш» (II тыс. до н. э), в котором описывается процесс творения мира, богов и всего живого (в том числе и человека) из тела убитой Тиамат. Более поздние письменные свидетельства и упоминания архетипа победы над драконом можно найти в аккадских и ассирийских источниках. В качестве примеров можно привести и другие, индоевропейские мифы, не имевшие непосредственной связи с Междуречьем — египетские, индийские, иранские, греческие, иудео-христианские. Несмотря на различные формы мифа о драконе, везде присутствует один и тот же мотив, позволяющий выделить его в качестве универсального архетипа.

В древнеегипетской мифологии это миф о еженощной победе бога Сета (или, в более поздних источниках, бога Ра) над воплощением зла и мрака — полозом Апопом, обитающим в глубинах земли и выпивающим всю воду из подземного Нила; при этом подразумевается, что конечная цель Апопа — поглотить солнце Ра и тем самым повергнуть землю в предвечную тьму. Победа над Апопом происходит каждую ночь и символизирует победу света и жизни над тьмой и смертью, а также даёт возможность солнцу Ра ежедневно подниматься над горизонтом, а миру продолжать созидаться.

В индийской Ригведе можно встретить похожее повествование о победе бога Индры над змееподобным демоном хаоса Вритрой, который олицетворяет собой ужасную засуху, угрожающую всему живому. В священной книге Зороастризма Авесте рассказывается об эпической победе героя Тразтаона над трёхглавым змеем Ажи-Дахакой — ужасным творением злого духа Ангра-Майнью. Кроме того, в Зороастризме змей считается воплощением самого Ангра-Майнью, а согласно Гатам — наиболее ранней части Авесты — Ангра-Майнью является творцом всех змей и драконов.

В древнегреческих гимнах (так называемые «Гомеровские гимны») описывается победа бога света Аполлона, олицетворяющего солнце, над драконом Пифоном, обитавшим в окрестностях Дельф, после чего, по преданию, в этой части Греции было положено начало культу Аполлона и проводимым как часть этого культа Дельфийским Играм. Другой греческий миф повествует о победе Зевса над драконом Тифоном, который, согласно Гесиоду, был низвергнут олимпийским богом в Тартар. К этому же типу мифов можно отнести общеизвестный сюжет противоборства Геракла с многоголовой Лернейской гидрой.

В Ветхом Завете неоднократно упоминается драконоподобное чудовище левиафан, которое также олицетворяет вселенское зло. В Книге Иова левиафан назван «царём над всеми сынами гордости» (Иов. 40:20-41:26), в Псалтири говорится, что левиафан был повержен Богом (Пс. 73:14). Кроме того, в Ветхом Завете встречаются и неоднократные упоминания собственно дракона, каждое из которых имеет негативный контекст (Втор. 32:33, Неем. 2:13, Пс. 43:20 и 90:13, Иер. 51:34). В новозаветной традиции происходит полное отождествление дракона (левиафана) с дьяволом, что хорошо видно на примере текста Апокалипсиса (Откр. 12:3,4,7,9,13,16,17; Откр. 13:2,3,11; Откр. 16:13; 20:2). Дракон — онтологическое зло, которое должно быть уничтожено, чтобы настало время «нового неба и новой земли». Таким же образом слова «дракон» и «дьявол» стали синонимами в работах христианских богословов и даже переводах Библии (например, в Библии короля Якова).

Однако самым узнаваемым в христианской культуре образом повержения дракона стал не тот, что описан в апокалипсисе, а тот, который рисует житие святого Георгия. На Руси данный сюжет известен также как «Чудо Георгия о змие». Он, как и другие агиографические повествования, пользовался в Средние века большой популярностью в народе, что прекрасно видно на примере того огромного иконографического наследия, которое дошло до нас. Весьма характерно, что на иконах зачастую опускается большая часть подробностей, встречающихся в тексто-

вых источниках (спасение царской дочери, привод дракона в город), остаются лишь сам Георгий (обычно верхом на коне) и побеждаемый дракон. Эту же лаконичность наследуют и светские изображения победы св. Георгия над драконом (в геральдике, нумизматике, живописи). Эпитет св. Георгия — «Победоносец» — подчёркивает его роль именно как воина-победителя зла, затеяя при этом церковную историю его жития и исповедального подвига. Св. Георгий сам стал символом утверждения мира и порядка, попирающего зло и хаос неустроенности. Именно такое восприятие его образа повлекло распространение изображения святого в символике Грузии, Московского княжества (а впоследствии и в России), обусловило появление креста св. Георгия как символа Англии, георгиевских наградных крестов в нашей стране и стало основой многих других геральдических форм.

Таким образом, сюжет борьбы и победы сил порядка над хаосом в большинстве случаев несёт позитивный, созидающий смысл¹. При этом важно подчеркнуть, что универсальный образ дракона важен не сам по себе, а как элемент космогонического мифа, цель которого — превращение хаоса в космос. Для мифологического сознания тема уничтожения мировой тьмы — гидры, дракона, мрака — является неотъемлемой частью процесса космогонии. Из разрушаемого дракона-хаоса рождаются и творятся основы мироздания, духовный и материальный мир, возникает социокультурное и географическое пространство, которое заселяется и обживается богами, мифическими существами, растениями, животными и людьми². Иными словами, описываемый сюжет победы над хаосом можно охарактеризовать следующим образом: *творение нового происходит через пре-*

¹ Здесь уместно вспомнить фильм «Левиафан» (2014 г.) А. Звягинцева, в котором режиссёр использовал образ морского чудовища (левиафана, олицетворения хаоса) для описания государства. Драматургический конфликт и трагизм фильма заключаются как раз в том, что главный герой не в состоянии победить и преодолеть эту сущность.

² Наиболее показательный пример — шумерский миф о победе над чудовищем Тиамат, из поверженного тела которого, согласно тексту «Энума Элиш», в дальнейшем произошло всё сущее.

одоление, принесение в жертву некой сущности, зачастую (но не обязательно) имеющей враждебные свойства по отношению к субъекту и объекту творения.

Именно на данном типе космогонических мифов (о творении мира путём уничтожения хаоса) основываются распространённые во многих культурах жертвоприношения на месте строительства нового жилища или здания, поскольку сам дом с окружающим его садом есть маленький образ ойкумены, космоса (вспомним описанные М. Фуко ухоженные сады на персидском востоке, которые являются для их владельцев высшей ценностью, образом рая и всего мироздания). Любая постройка должна получить жизнь, войти в этот мир, родиться, что невозможно без локального акта космогонии, который чаще всего выражается в жертвоприношении: «История религий, этнография, фольклор знают множество форм кровавых или символических жертвоприношений при строительстве, совершаемых во благо созидания»¹. Феномен «строительной жертвы» хорошо известен современной этнологии и религиоведению².

При этом необходимо ещё раз отметить, что для нас важны не мифологические сюжеты как таковые или эволюция их форм, а, прежде всего, их архетипический смысл, сохраняющийся и в современных условиях. Это означает, что сегодня миф по своей форме может иметь весьма незначительное внешнее сходство со своими древними предшественниками, однако обладать той же структурой. Архетип борьбы с чудовищем-злом-хаосом может быть весьма древним, сформировавшимся задолго до возникновения политической истории человечества. Но та характерную особенность, что сильный внешний враг, угрожающий космосу социокультурной и политической общности, зачастую приобретает в народном сознании характерные монструозные черты,

¹ Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

² Немецкий этнограф Р. Штюбе в начале XX века даже ввёл специальный термин «Baupfer» («строительная жертва», нем.) после того, как было выявлено повсеместное распространение этого феномена как у первобытных (неписменных) народов, так и у жителей Европы.

можно наблюдать и по сей день. Любой враг может начать восприниматься в качестве зла как такового, материализовавшегося хаоса, цель которого — всеобщее разрушение, а победа над ним приобретает смысл созидания, утверждения, сплочения общности людей как самостоятельной политической единицы. Нередко в новых социально-политических мифах благополучие и развитие субъекта (общности, государства) ставится в прямую зависимость от успеха победы над неким врагом, который наделяется чертами абсолютного зла. Этот принцип можно сформулировать следующим образом: для победы нужен враг (хаос), а для созидания нового — жертва.

Если говорить о территориальных общностях и региональной космогонии, то в сознании многих народов запечатлён обобщённый образ того или иного врага (хаоса), победа над которым, во-первых, позволила ему выжить, остаться независимым, а во-вторых, осознать общность исторической судьбы, приведя к сплочению общества и формированию единого самосознания. Это можно охарактеризовать как одну из важнейших культурных предпосылок для создания как региональной, так и государственно-территориальной общности. При этом стоит отметить, что форма архетипа побеждённого врага-зла-хаоса даже для одного народа не статична и со временем может меняться. Причина может быть в изменении границ государства или в том, что враг окончательно прекратил своё существование и его образ стал забываться, или изменились политические приоритеты государства. Но источник «зла изначального» не может быть забыт полностью. Вероятно, это связано именно с тем, что архетипические сюжеты, наряду с оценочной, исторической и мифологической природой, являются универсальными, врождёнными мотивами, выражающими одни и те же архетипические интенции.

В истории русского общественного сознания можно выделить множество образов врага, меняющихся в зависимости от обстоятельств и находящих своё выражение в фольклоре, искусстве и культуре. К этим образам можно отнести понятия разных

исторических эпох: «ордынское иго», «царизм» (во время революций 1905 и 1917 годов), «гидра фашизма», «капиталистический Запад», «советское наследие» (в годы перестройки), «терроризм» и многие другие.

В качестве демонстрации данного архетипа можно привести в пример негативный образ СССР в культурном и политическом дискурсе ряда стран. Миф о Советском Союзе как воплощении абсолютного зла появился в момент возникновения этого государства, креп в предвоенные годы, продолжал существовать в эпоху холодной войны и дожил до настоящего времени. В данном случае интерес представляют не причинно-следственные связи, политические мотивы или конкретные механизмы мифотворчества, а пример того, как новое явление (СССР в XX веке — весьма молодое государство) становится носителем глубоких архетипических образов. Безусловно, определённые основания для подобного мифотворчества были заложены и в саму коммунистическую идеологию: определённая идеологическая агрессивность, эсхатологический мессианизм «мировой революции» или же нарочитые антирелигиозность и сциентизм, провозглашавшиеся в качестве единственно истинного мировоззрения. Но риторика советских диссидентов, а также зарубежного истеблишмента не просто эксплуатировала эти послы, но и многократно усиливала их, создавая образ страшного и вероломного врага, примирение с которым было бы равнозначно капитуляции перед историей. Такой подход ярко иллюстрируется энцикликой Папы Римского Пия XI «*Divini Redemptoris*. О безбожном коммунизме» (1937 год). В ней Папа Пий XI прямо заявил, что главная цель коммунизма — «разрушить общественный порядок и подорвать самые основы христианской цивилизации», тем самым сопоставляя СССР с категорией разрушительного хаоса. Образ мирового зла также использовался нацистами, которые видели в Советском Союзе и коммунизме онтологическую угрозу для Германии и всей Европы. В конце 1940-х годов данные образы стали инструментом культуры и политики в ходе холодного противосто-

яния между двумя мировыми военно-политическими блоками. Наконец, можно вспомнить знаменитую речь президента США Р. Рейгана, произнесённую перед Национальной ассоциацией евангелистов США во Флориде 8 марта 1983 года, в которой он обличал «империю зла». С распадом СССР этот концепт не ушёл в прошлое. Во многом именно он до сих пор вдохновляет работы, в которых анализируются вопросы «преодоления советского наследия». Этот мифологический по структуре образ СССР обладает функциональной формой, весьма близкой описанному выше архетипу победы над хаосом. СССР предстаёт в качестве хаоса (мирового зла, левиафана), от победы над которым зависит будущее, сохранение «космоса», общественно-политического порядка. В данной парадигме принесение СССР в жертву становится благом, актом творения нового справедливого мира. Это лишь один из многочисленных примеров, которые можно сопоставить с архетипом победы над хаосом.

В современном мире архетип хаоса, который для всеобщего блага необходимо преодолеть, воплощается в глобальных явлениях, таких как международный терроризм, голод, эпидемии, недемократические режимы, техногенная нагрузка на окружающую среду, а также в явлениях локальных — например, в частой демонизации соседних народов и государств, обладающих схожей культурой (Англия и Шотландия, Молдавия и Румыния, Россия и Украина и т. д.). Архетип хаоса, перманентно воспроизводящийся локальными конфликтами или глобальными противоречиями, присущ многим культурам и, вероятно, обладает универсальным характером. Любые известные культурные или политические общности имеют в своём дискурсе образ хаоса — исторического или политического врага, конкурирующего соседа или иного явления, которое в сознании людей представляется источником угроз их социальному космосу. Часто данный архетип обладает функцией объяснения несовершенства социального мира, наличия в нём конфликтов и разногласий. Кроме того, он соседствует с другим архетипом — потерянным раем, который развивает и дополняет его.

Потерянный рай (золотой век)

К архетипическим сюжетам, представляющим для нас интерес, также относится золотой век — доисторическое время, на протяжении которого существование людей отличалось в лучшую сторону от присущего им актуального способа бытия.

Понятие «золотой век» имеет древнегреческое происхождение: в «Трудах и днях» Гесиода встречается миф о золотом роде (слово «род» здесь означает поколение людей). Золотой род по Гесиоду — это люди, не знавшие болезней и трудов, проводившие жизнь «как боги», а после смерти ставшие даймонами. Хотя словосочетание «золотой век» можно встретить во многих современных переводах Платона, или переводах эллинистического поэта Арата из города Сола в его астрономической поэме «Явления» (строка 103)¹, датируемой серединой III века до н. э., в оригинальных греческих текстах речь идёт именно о золотом роде (др. греч. χρῦσεον γένος). Золотой род впервые переосмысливается как золотой век (лат. aurea saecula) только на рубеже нашей эры Вергилием в его Энеиде (Книга 6: строки 792-797, Книга 8: строка 324). После «Энеиды» золотой век красочно описывается в «Метаморфозах» Овидия. Данный сюжет, изначально бывший народным мифом, постепенно укореняется в классической латинской литературе, а через неё — и в литературе современных стран Европы. Он занимает важное место в трудах Ж.-Ж. Руссо, А. Сен-Симона, в одноименной поэме Дж. Мильтона, в произведениях художников и иконописцев. Со временем стало традицией использовать понятие «золотой век» применительно к эпохе наивысшего расцвета какого-либо явления. Например, «золотой век русской культуры», «золотой век Израиля», «золотой век схоластики», «золотой век античной элитологии» и т. д. Многие исследователи демонстрируют широкое распространение этого термина со ссылкой на роман Ф. М. Достоевского «Подросток». Один из главных героев произведения, Андрей Петрович Верси-

¹ Арат. Явления : пер. по изданию Germanici Aratea / Ed. A. Breysig. Lpz.: 1899.

лов, говорит: «Золотой век — мечта самая невероятная из всех, какие были, но за которую люди отдавали всю жизнь свою и все свои силы, для которой умирали и убивались пророки, без которой народы не хотят жить и не могут даже и умереть!»

Мотив «золотого века» в своих сущностных свойствах (восприятие актуального состояния человека как павшего, искажённого по отношению к истинному, изначальному) соответствует общему для авраамических религий сюжету изгнания из рая, который можно найти в Библии и Коране (Быт. 1-3, сура «Ограды» 118-123). Важно отметить, что понятия «золотого века» и «потерянного рая» могут быть использованы в качестве синонимичных.

Сходные представления можно найти и в германо-скандинавской мифологии, где золотой век, длившийся с момента сотворения мира, прерывается войной богов асов и ванов и последовавшими за ней конфликтами в мире людей, которые, согласно мифологии, будут продолжаться вплоть до конца мира — Рагнарёка. В Зороастризме золотой век — это время правления царя Йимы (Йамы, Джамшида), когда на земле всё было благополучно, а люди, растения и скот оставались бессмертными. Царство Йимы закончилось, когда царь совершил грех. Согласно буддистским представлениям, первые люди, которые появились на земле, жили по несколько десятков тысяч лет, не нуждались в пище, не имели пола и пороков, обладали чудесными способностями. В Индуизме первой из четырёх эпох временного цикла является Сатья-юга (Крита-юга) — «век чистоты», в котором природа благоприятна, а люди живут без труда, забот и социальных институтов по сто тысяч лет, нравственность и добродетель процветают. В последующие три эпохи земной мир, согласно этому мифу, последовательно и во всех отношениях деградирует.

Сюжет «золотого века» можно обнаружить и в других мифологических системах и культурах — китайской, древнеегипетской, вавилонской, ацтекской.

Кроме религиозно-мифологических и художественных текстов можно выделить ещё один тип источников, повествующих

о золотом веке, — это фольклор. Так, в средневековой французской и английской народной литературе бытовал сюжет о чудесной стране Кокейн (англ. Cockaigne или Cocksayne, франц. Cocksagne). Жизнь людей, обитающих там, описывалась как апофеоз праздной сытости и всеобщего довольства, а красной нитью через каждое подобное повествование проходила мысль об отсутствии необходимости трудиться, что представлялось высшим благом для социальных низов. Практически идентичен стране Кокейн образ Шлараффии (нем. Schlaraffenland) — страны лентяев в немецком фольклоре. На Руси в народе были широко распространены предания о Беловодье и граде Китеже. В этих легендах на передний план выступали идеи справедливости и свободы, а жителям этих русских утопий приписывалась несравненная нравственная добродетель. Похожими на эти сюжеты являются также представления о мифической стране Эльдорадо, имевшие место среди южноамериканских колонистов, и многих других легендарных топосах наподобие затонувших континентов Атлантиды, Лемурии, Пацифиды.

С феноменологической точки зрения разделение верований на религиозные и фольклорные носит достаточно условный характер. И структура этих мифов практически идентична.

Приведённые выше примеры позволяют говорить о достаточно широком распространении представления о золотом веке и его архетипическом характере. В XX веке понятия «золотого века» и «рая» стали активно использоваться в построении психологических, антропологических и феноменологических концепций. Например, американский культурантрополог М. Мид объясняла веру в рай ностальгией по детству. Юнг также часто использовал в своих исследованиях термин «золотой век» в значении рая и рассматривал его как архетип, то есть мотив, присущий всему человечеству. Такого же взгляда придерживается и Элиаде.

В качестве современных секулярных идей о «потерянном рае» можно назвать различные исторические периоды российской истории. Языческая Русь, дореволюционная Россия, Со-

ветский Союз — все они теперь идеализируются различными представителями нашего общества. Юнг в качестве примера золотого века приводил коммунистическую идеологию, которая создаёт мечту о времени и месте, «где человечество наслаждается изобилием всего и вся»¹.

Таким образом, архетип золотого века, соответствующий идее рая, отражает универсальное стремление человека идеализировать доисторическое прошлое или недостижимое будущее, присущее ему независимо от его культуры и религиозных взглядов. Далёкое или доисторическое время нередко воспринимается как период всеобщего благоденствия, который однажды прекращается. Данный архетип также отражает постоянное стремление человечества найти объяснение страданиям и несовершенствам, которые существуют в мире.

Гений места (genius loci)

Гений места — ещё один важный архетип, влияющий на восприятие и структурирование пространства. Выражение «гений места» и его латинский вариант «genius loci» традиционно широко используется в литературе, посвящённой антропологическим исследованиям, проблемам архитектуры, культуры, истории религии и философии. С конца XIX века публикации, посвящённые феномену «гения места», появлялись практически каждое десятилетие. При этом сложно однозначно сказать, идёт ли речь об одном и том же феномене или в каждом случае гений места (genius loci) имеет особое значение — «анимистическое обобщение, поэтическая метафора, эстетическая категория или философская концепция»². Однако разнообразие значений данного феномена можно обобщить вокруг одной из его универсальных функций — структурирования окружающего пространства. Термин «genius loci» переводится с латинского как «дух», «божество»,

¹ Юнг К. К вопросу о подсознании // Человек и его символы. М.: Серебряные нити, 1998.

² Полякова И. А. Антропология места, или культурные метаморфозы genius loci // Вопросы культурологии. 2011. № 10.

«бог» или «гений места» и впервые употребляется в древнеримской культуре и мифологии. Он состоит из двух частей. Слово «genius» («гений») в латинском языке обозначает духа-покровителя, который покровительствует различным природным и социокультурным феноменам — городам, водоёмам, театрам, другим значимым местам. «Гений» употребляется Вергилием в «Энеиде» и «Георгиках», а также Пруденцием и Плавтом. Некоторые исследователи, основываясь на анимистической теории, проводят полную аналогию между древнеримским гением и его древнегреческим предшественником — демоном, отмечая, что они являются не классическими персонифицированными богами, а бесформенными космическими силами, которые под воздействием культуры постепенно приобретали очертания, характеристики, имена. Первоначально гений являлся персонификацией внутренних свойств явления или человека, но постепенно стал самостоятельным божеством.

В древнеримской религии гений чаще всего выполняет локальную функцию, покровительствует определённому месту, роду (племени), курии, социокультурным явлениям, силам природы. При этом гений является носителем воли, волевого начала сил природы, местности или людей, через гения оживают и приобретают свою волю социокультурные и физические явления.

Гении у древних греков и римлян обладали тремя основными функциями: оберегающей (покровительствующий дух); объединяющей (гений рода, потомства, рождения, предков); и креативной (гений, проявляющий волю, создающий личность в творческом акте). Кроме того, гений у древних римлян представлял собой область бессознательного в каждом человеке, влиял на его волю, являлся источником культурно-нравственных ценностей, механизмом взаимодействия человека и окружающего мира.

Вторая часть понятия — «locus» — означает место, обладающее историко-культурным содержанием, имеющим свой самостоятельный дискурс, свою культурную субъектность. Соответственно, родительный падеж этого слова звучит как «loci» — «места». Нередко исследователи призывают понимать под этим термином не

только места физические или географические, но и их внутренних, культурный или исторический смысл, а также ритм места, его структуру и пространство. Место можно описать как совокупность различных характеристик, которые представляют сущность места; конкретному месту соответствует своя собственная идентичность. По словам Г. Бандманна, понятие «*locus*» состоит из «*situs*» (ситуация), «*status*» (значение), «*communio*» (общение и связь), «*tempus*» (время)¹. В этом смысле *locus* становится синонимом хронотопу М. М. Бахтина, понятию, которое описывает место в единстве с творческим и историческим временем, как «время-пространство». Место становится ситуацией, событием места².

По распространённому мнению, свою популярность термин «*genius loci*» приобрёл после одноимённой книги английской путешественницы и писательницы второй половины XIX — начала XX века Вайолет Паже, больше известной под псевдонимом Вернон Ли. *Genius loci* она понимала как некое живое существо, божество или дух, который существует повсюду в природе и влияет на восприятие человеком окружающего мира. Гений места у Вернон Ли, так же как и в античной мифологии, обладает посреднической функцией между человеком и природой и участвует в процессе коммуникации — может открыть себя человеку, проявлять дружбу, наделять человека эмоциями³. Вернон Ли были близки идеи популярной в то время психологической концепции вчувствования и пантеистического восприятия мира.

Историк искусства К. Норберг-Шульц, выразитель феноменологического подхода в теории архитектуры, работавший во вто-

¹ Neddens M. C., Wucher W., Blanckesteijn H. R. Die Wiederkehr des *genius loci*: Die Kirche im Stadtraum, die Stadt im Kirchenraum : Ökologie, Geschichte, Liturgie. Wiesbaden: Bauverlag, 1987.

² *Genius loci* посвящено большое количество научной и публицистической литературы. В своих трудах это понятие и явление описывали Вернон Ли (Вайолет Паже), Л. Уайт, К. Норберг-Шульц, К. Тилли, авторы немецкого сборника «Возвращение *genius loci*» (1987) М. Недденс, Г. Бланкштейн, В. Вухер, а также Л. Н. Гумилёв, Ф. Циммерман, М. Бишоф, Н. П. Анциферов, Г.-У. Шмидт, П. Л. Вайль, П. С. Гуревич, Е. И. Зеленов, Т. А. Казначеева, И. А. Полякова и другие исследователи.

³ Lee V. *Genius Loci. Notes on Places*. New York: John Lane, 1907.

рой половине XX века, охарактеризовал гения места как универсальный механизм ориентирования и идентификации человека в пространстве. Гений места — это живая реальность, дух места, который существует отдельно от структуры места, влияет на идентичность человека, помогает ему самоидентифицироваться. Чтобы «достигнуть экзистенциальной укоренённости, человек должен уметь ориентироваться и знать своё местоположение. Но он также должен идентифицировать себя со средой — знать, как он присутствует в определённом месте»¹. Человек, с детства знакомясь с окружающей средой, формирует определённые схемы восприятия, которые являются универсальными феноменологическими структурами. Гений места является частью и значимым фактором этих структур. Именно о таких схемах восприятия идёт речь в настоящей книге при описании архетипов восприятия пространства.

Дальнейшее развитие концепта «гений места» принадлежит перу британского археолога — К. Тилли (Ch. Tilley). В своём труде «Феноменология ландшафта» он предложил рассматривать ландшафт как текст, созданный мышлением, культурой и мифами местных жителей и содержащий, например, формы дорог, виды сооружений, их местоположение и иерархию, архитектурные элементы. Изучая этот текст, можно описать духовный мир, ценности и способ мышления обитателей. Пространство в этом случае можно сравнить с носителем информации, «дощечкой для письма». При этом формы культурного ландшафта во всех изученных Тилли культурах не детерминированы ни климатом, ни социально-экономическим укладом, ни самой формой жизни. Ключевым элементом в структурировании пространства здесь является мифология и сам миф: «Ландшафт есть в сущности мифопоэзис»². Тилли предлагает использовать сведения о ландшафте и феноменологический подход для реконструирования

¹ Norberg-Schulz C. *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. N.-Y.: Rizzoli, 1979.

² Tilley Ch. *The Materiality of Stone: explorations in landscape phenomenology*. New York: Berg, 2004.

культуры и менталитета исчезнувших обществ. Таким образом, концепт «гений места» (*genius loci*) из формы стал всё более превращаться в метод, архетип, описав который, можно понять мировоззрение и ценности местных жителей.

Л. Уайт, американский антрополог XX века, с помощью категории «гений места» обосновывал свои экологические и религиозные воззрения, предлагая заменить христианскую этику панпсихизмом или дзэн-буддизмом, которые, по его словам, уделяют большее внимание экологии и природе. Уайт понимал гения места в классическом античном смысле — как живую душу конкретного предмета, места, природного явления, которая позволяет устанавливать человеку с природой личные отношения.

Рассуждая о сложности определения понятия «гений места», немецкий исследователь М. Недденс отметил, что оно «имитирует в городском образе, часто в секулярной форме, конкретизированный божественный образ». Гений места — характер города, его душа, городской образ, жизненная форма, которая выражается, например, в городской архитектуре¹.

Античный человек воспринимал пространство путём его олицетворения, как своего рода личность. Для жизни в определённом месте было необходимо прийти в личное согласие с местным гением, который был у каждого значимого места, города или отдельных зданий. В этом смысле в концепте «гений места» можно увидеть универсальное стремление к персонификации пространства, которое проявляется в различных эпохах и культурах. Данный концепт не случайно стал популярным и востребованным во второй половине XIX — начале XX века: это связано с процессом возвращения в это время мифа и мифологического в дискурс пространства и культуры, с возродившейся тенденцией описывать пространство в мифологическом ключе, которая была подробно показана выше.

¹ Neddens M. C. Das Thema: Gefährdeter Genius Loci der Stadt im ökologischen Horizont // Die Wiederkehr des Genius Loci: die Kirche im Stadtraum — die Stadt im Kirchenraum. Wiesbaden, Berlin: Bauverlag, 1987.

Гений места, или *genius loci*, в современной научной и художественной литературе наследует черты своего античного предшественника и может проявляться как в персонифицированных, так и в размытых формах. Нередко гений места изображается туманной сущностью, например, душой города или материально-духовной сущностью, как, например, в описаниях Санкт-Петербурга в книге Н. П. Анциферова «Непостижимый город...». Но часто можно встретить и более конкретное воплощение этого концепта. В той же книге Анциферов изображает в качестве гения Петербурга Медного всадника.

Аналогичный пример можно встретить у Т. А. Казначеевой, рассмотревшей с культурологической точки зрения персонификацию фигуры короля Людвига II Баварского как покровителя, гения города Мюнхена. По её мнению, концепт «гений места» («*genius loci*») является универсальным элементом культуры, который прослеживается на всём протяжении истории человечества. Он «отображает систему взаимоотношений пространства и человека, складывающихся в культурный текст». Этот концепт является одним из важных элементов в процессе формирования картины мира (*imago mundi*) и культурно-пространственной структуры города (либо локуса другого масштаба, например, региона)¹.

Концепт «гений места» («*genius loci*») можно охарактеризовать как универсальный архетип, используемый человеком для структурирования пространства. Получив своё название и описание в античной культуре, данное понятие сохранилось до наших дней, при этом рост его популярности начался в начале XX века. Говоря образно, гений места описывает внутреннюю сущность, идентичность места, демонстрирует его сакральную структуру, душу и имеет склонность к персонификации в виде исторических персонажей, памятников, художественных образов. В древнеримской мифологии гений места являлся носителем соб-

¹ Казначеева Т. А. Понятийный статус концепта «*genius loci*» и его функции в тексте культуры города Мюнхен: дис. ... канд. культурологии. Кострома, 2009.

ственной воли, а сегодня в значении универсального архетипа может трактоваться как набор характеристик, персонифицированный дискурс места. Данный архетип участвует в коммуникации между жителем и местом его проживания, создавая личную, персональную связь между ними, похожую на ту, которая возникла между античным человеком и гением. При этом, как отмечают многие исследователи, гений места играет значительную роль в процессе формирования локальной идентичности.

Именно поэтому гений места становится одним из инструментов регионалистского движения. В качестве покровителя региона или города может использоваться как хорошо известная, так и вновь популяризованная историческая фигура. Ниже пойдёт речь о том, как в Калининградской области трансформируется образ знаменитого немецкого философа И. Канта, с которым давно ассоциируется этот регион. Кант приобретает здесь новые качества: помимо учёности, ему присваивают такие характеристики, как «наш земляк», «самый известный кёнигсбержец», «настоящий европеец».

Для сравнения можно привести другой пример, когда гений места фактически создаётся заново. В Санкт-Петербурге «ингерманландские» регионалисты продвигают на это место противоречивую историческую фигуру — генерала российской императорской армии, а позже маршала и президента Финляндии К. Г. Маннергейма. Сначала «раскрутка» Маннергейма проходила в интернет-сообществах, посвященных вопросам Санкт-Петербургского регионализма. В 2012 году в городе состоялся турнир по мини-футболу «Кубок Карла Густава Маннергейма». В 2013 году в Петербурге на короткое время был пущен пассажирский автобус с портретом финского военачальника, что привлекло внимание местной прессы. В 2016 году при поддержке властей в городе была открыта памятная доска Маннергейму, что «ингерманландцы» расценили как свою победу. До сих пор идут ожесточённые дискуссии о роли Маннергейма в истории Второй мировой войны. Финляндия под его руководством была союзницей гитлеровской коалиции и участвовала в блокаде Ле-

нинграда. В 1944 году Финляндия подписала перемирие с СССР и таким образом вышла из войны, а Маннергейм стал президентом этой страны и избежал уголовного преследования. «Ингерманландцы» связывают эту фигуру с примером удачной борьбы за независимость, с ностальгией по императорской России, с романтикой белого движения в годы Русской революции, антибольшевизмом, а также с идеальным образом европейца — в образовании, вкусах и мировоззрении. «Ингерманландцы» считают, что именно такая фигура нужна, чтобы воодушевить регионалистское движение в современном Петербурге.

Таким образом, архетипы хаоса, потерянного рая и гения места (*genius loci*) играют важнейшую роль в практиках регионализма, участвуют в структурировании социокультурного пространства. Архетип хаоса воплощается во многих мифологических системах в форму хтонического чудовища, хотя может иметь множество других форм. Сюжет борьбы и победы сил порядка над хаосом в большинстве случаев несёт позитивный, созидательный смысл. Преодоление хаоса является обязательным условием космогонии — творение нового происходит через преодоление, принесение в жертву некой сущности, феномена. В сознании многих народов запечатлены обобщённые образы врагов, недостатков, неблагоприятных обстоятельств, то есть хаоса, победа над которым позволила ему выжить и осознать общность исторической судьбы, привести своё общество к сплочению. Во многом данный архетип обладает функцией объяснения несовершенства окружающего мира, конфликтов и разногласий. Кроме того, он соседствует с другим архетипом — потерянного рая, который развивает и дополняет его. Архетип потерянного рая, или золотого века, отображает универсальное стремление человека, независимо от его культуры и религиозных взглядов, идеализировать доисторическое прошлое или недостижимое будущее. Далёкое или доисторическое время нередко воспринимается как период всеобщего благоденствия, который однаж-

*Глава 6. Архетипы «победа над хаосом»,
«потерянный рай», «Гений места»*

ды прекращается. Данный архетип также отражает постоянное стремление человечества найти объяснение тому, почему в окружающем мире существуют страдания и несовершенства. Наконец, концепт гения места описывает идентичность места, демонстрирует его структуру, душу и иногда персонифицируется в исторических или мифических персонажах. Если в древнеримской мифологии *genius loci* являлся локальным божеством с собственной волей, то сегодня гений места может трактоваться как универсальный архетип структурирования пространства, стремление к персонификации локуса.

Глава 7

Образ времени: календарь как основа идентичности

Время — ещё один фактор, формирующий из группы людей культурную и политическую общность. При этом речь идёт не о абстрактной и объективно-научной величине измерения материального мира, а, скорее, о времени в его социальном измерении. Представление общества о времени, в котором оно живёт, — это та форма, в которой упорядочивается вся его жизнь и его исторический опыт и без которой само существование человеческого общества не представляется возможным. Это то, что формирует историческая память народа, которая позволит представить то, как выглядит общество, что оно испытало, для чего оно живёт и куда движется. Подобно тому как у социума существует представление о структуре мироздания (*imago mundi*), состоящей из карт, почитаемых мест, политического центра, сакральных построек, представлений о размерах, природе и границах социальной ойкумены и её соседях, точно так же существует архетип социального временного континуума, календарь — образ времени (*imago temporis*).

Упорядочение окружающей реальности, включая время как её неотъемлемую часть, всегда было и по сей день остаётся одной из важнейших потребностей человеческого общества. Внешним импульсом к структурированию времени стала необходимость вести точный отсчёт для проведения земледельческих работ, связанных с циклическими природными изменениями, такими как разливы рек, сезоны дождей, изменения интенсивности солнечного излучения и долготы дня. По этой причине стали формироваться первые календари (лат. «*calendarium*») — системы счисления длительных промежутков времени, в основе

которых лежат периодические явления природы, связанные с движением небесных тел, а также документы, в которых эти системы счисления и распределения отражены. Календари могли быть солнечными, лунными или лунно-солнечным. От календаря постепенно стала зависеть организация масштабных земельных работ — ирригации, посева, сбора и распределения урожая. Наряду с развитием письменности и систем вычислений календарь ускорил переход человеческих сообществ на ступень создания государственности.

Однако желание структурировать и вести учёт времени продиктовано не только внешними обстоятельствами, но и внутренними, психическими потребностями человека. Ещё на заре существования государства в обществе проявилась необходимость определить календарную и в целом культурно-историческую *точку отсчёта*. Эта «нулевая дата», после которой началась жизнь и история, связывалась, как правило, с неким историческим или мифическим событием. В Месопотамии отсчёт лет каждый раз начинался заново с воцарением нового правителя; в Египте — с появлением новой правящей династии; в Классической Греции — с избранием нового должностного лица — архонта, следившего за исправностью календаря¹. С возникновением более крупных государственных образований проявляется тенденция к тому, чтобы менять точку отсчёта как можно реже. После македонского завоевания Греции широкое распространение там получает исчисление с первой Олимпиады, а на эллинистическом востоке появляется хронология от основания империи Селевкидов (эра Селевкидов). Можно сказать, что эллинизм вводит в обиход понятие «эры» — начального момента летоисчисления, который более не меняется со сменой правителей и династий². В христианском мире долгое время использовалась хронология, доставшаяся в наследство от поздней Римской империи — эра Диоклетиана (от воцарения императора Диокле-

¹ Селешников С. И. История календаря и хронология. М.: Наука, 1972.

² Бикерман Э. Хронология Древнего мира. Ближний Восток и античность. М.: Наука, 1975.

тиана в 284 г. н. э.). И только с VI века появилась собственно христианская эра от Рождества Христова, которая к настоящему времени (в совокупности с Григорианским календарём) получила общемировое распространение. Появление исламского календаря, летоисчисление которого начинается с Хиджры, переселения Мухаммеда из Мекки в Медину, явило миру одну из последних успешных календарных реформ.

Однако многие последующие попытки создания новых календарей или реформирования уже существующих были неудачны. Недолго просуществовал французский республиканский календарь, введённый во время Великой французской революции и призванный покончить с религиозным прошлым. Аналогичным образом закончилась история советского революционного календаря, использовавшегося в 30-е годы XX века, а также попытка введения единого гражданского календаря в Индии в 1957 году. Не прижилась даже «косметическая» календарная реформа 2002 года в Туркменистане, менявшая только названия месяцев и дней недели в классическом григорианском календаре. Список подобных календарных реформ, преследовавших цель повлиять на мировосприятие людей, этим не ограничивается и может быть продолжен.

Назначение календаря никогда не ограничивалось прикладными, практическими функциями. Наряду с ними неотъемлемой частью календаря являлись идеологические и сакральные элементы. До начала периода секулярных революций, то есть эпох Возрождения и Просвещения, восприятие времени было неразрывно связано с пронизывавшим его религиозным и мифологическим содержанием. Мифы создавали живой образ календаря, наполняли и пронизывали его структуру. Фактически не календарь структурировал время, а мифологическое восприятие времени (основанное на праздниках, важных периодах и знаменательных датах) структурировало сам календарь, который являлся вторичным по отношению к мифологической реальности. Праздники наступали не из-за непримиримого хода времени и давления календаря, а благодаря живым мифоло-

гическим повествованиям. То есть календарь не создавал, но лишь условно отражал ход трансцендентного времени и мифологической истории. Календарь всегда строился на религиозном мифе и становился важнейшим способом его воспроизводства и сохранения.

Это объясняет тот факт, что многие календарные реформы Нового и Новейшего времени, революционные календари пытались устранить именно это религиозное наследие в летоисчислении, боролись с календарём как хранителем религиозного мифа. Хотя во всех случаях один миф заменялся другим; религиозный — секулярным или сциентистским.

Сакральное время и праздники

В любом календаре, в противоположность дням обыденным, всегда существовали особые, праздничные, священные дни. Подобно пространству, время для мифологического и религиозного сознания также делится на сакральное и профанное. В традиционном обществе календарь, то есть образ времени (*imago temporis*), выполняет две основные функции. С одной стороны, он является своего рода временным образом мира — позволяет человеку выстроить целостную картину мира и ориентироваться в ней, упорядочить своё существование. С другой — календарь всегда являлся и остаётся по сей день важнейшим механизмом религиозной жизни. Он помогает человеку воспроизводить мифы и участвовать в религиозной жизни с помощью праздников, знаменательных дат, специфичных сакральных промежутков времени (например, поста). В традиционном обществе календарь создаёт временной континуум сакрального, отделяя его от повседневного, профанного. В этом смысле календарь играет важную роль в религиозной жизни человека.

Важно отметить, что разделение, или, лучше сказать, разрыв времени, на священное и мирское — одно из фундаментальных представлений досокулярного общества. В соответствии с религиозным мировоззрением причиной этого разрыва стала некая вселенская катастрофа, расколовшая мир надвое, на «до»

и «после», и отделившая тем самым земное (мирское существование) от небесного (трансцендентной реальности, идеального мира). В христианстве и в целом в авраамических религиях этой катастрофе соответствует грехопадение. Время и сама история начинаются после изгнания людей из рая и окончания золотого века. Образ времени, или календарь, позволяет человеку преодолеть это разделение мира, соединить конечное, мирское, с вечным, райским, священным, связав воедино разорванное время. В этом смысле восприятие времени во всех культурах — чувство, в конечном счёте, религиозное.

Ключевым элементом образа времени, придающим временной протяженности форму и рельеф, делающим её ощущаемой и реальной, является праздник. Праздничные дни выпадают из ежедневного течения обыденности, знаменуют своеобразный разрыв ткани земного бытия, через который человек может ощутить присутствие вечности. Особенностью такого священного времени является то, что оно всегда равно самому себе, не имеет движения и над ним не властны законы повседневности. Человек, актуализировавший священное время, то есть во время праздника, представляет себе мир таким, какой он был сразу после сотворения. Священное время — это время до грехопадения, возвращение к нему означает возвращение в золотой век. Оно подразумевает всеобщее изобилие, бессмертие и полноту бытия. Потому и праздник традиционно воспроизводит ситуацию изобилия.

Переход от повседневного существования к празднику осуществляется с помощью ритуала, который восстанавливает связь с мифическим временем — временем начал, когда исторического, профанного времени ещё не существовало. Ритуал обычно состоит из повторения, драматизации священных событий — событий начала. Такой возврат к священному времени может быть осуществлён сколь угодно много раз. Можно сказать, что всякий религиозный ритуал так или иначе переносит человека в священное время, восстанавливает в настоящем мифическое событие.

Например, распространенным праздничным сюжетом является обновление мира, его мистическое сотворение заново через инициализацию событий, бывших в начале времён. Это (обычно ежегодное) сотворение мира включает в себя и сотворение самого времени, так как до сотворения мира не могло быть и времени. Обновление мира подразумевает избавление от накопившихся за прошедший год ошибок и грехов, уничтожение прошлогоднего «испорченного» времени. Сотворению заново часто предшествует короткий временной отрезок, символизирующий восстановление первоначального хаоса, из которого затем создаётся новый мир, космос. Это выражается в снятии (частичном или полном) социальных ограничений, стирании всевозможных упорядочивающих мир границ: между слугами и господами, мирянами и духовенством, мужчинами и женщинами, живыми и мёртвыми. Характерные примеры таких празднеств являют древнегреческие Вакханалии, римские Сатурналии, славянские Святки, Праздник дураков (*Festum stultorum*) в средневековой Франции, итальянские карнавалы, Хэллоуин и др. Тем не менее праздничное время может налагать на человека и ряд особых ограничений и табу.

Так или иначе, любой праздник — это то, что хотя бы на время приближает человека к трансцендентному, это практическое выражение общечеловеческой ностальгии по золотому веку. Это то, что воспроизводит события, произошедшие «в начале» (в числе которых — рассмотренные ранее победа над драконом-хаосом и миф о жертве), и тем самым устанавливает образцовые модели поведения для всего социума, а также освящает все значимые стороны его жизни.

Таким образом, человек, принимающий участие в праздновании, сам становится соучастником мифической победы над злом, сам становится сопричастен сакральной жертве и следующему за этим сотворению мира. Праздник позволяет человеку стать участником внеисторических, вневременных событий, оживить миф и приобщиться к миру священного.

Светские и религиозные праздники

Праздники секулярного общества, «красные дни календаря», являются светскими, но структурно в точности повторяют праздники мифологические и религиозные. Светский праздник также предполагает возврат ко времени события, к которому он приурочен, для чего празднующие должны выполнить некие формальные действия, это событие повторяющие. Важной частью современных праздников остаётся торжественное застолье, воспроизводящее райское, доисторическое изобилие. Праздники продолжают до некоторой степени уравнивать людей, занимающих разное социальное положение. Кроме того, это событие освобождает человека от повседневных обязанностей, главной из которых является труд, необходимость работать ради хлеба насущного. Все эти условия в значительной степени соблюдаются в дни общегосударственных торжеств. Кроме того, в крупных государствах могут существовать региональные праздники, отмечаемые наравне с общегосударственными. В России большинство из них установлены в национальных республиках — субъектах федерации — и связаны с местной этноконфессиональной спецификой.

В России в последние годы статус главного праздника страны приобрели торжества по случаю Дня Победы. Окончательная институционализация праздника произошла по прошествии двух десятков лет с окончания Великой Отечественной войны, когда 9 мая было объявлено нерабочим днём. Важными вехами в истории праздника стали открытие в Москве в 1967 году Могилы неизвестного солдата, начало проведения военных парадов на Красной площади на регулярной основе, акции «Георгиевская ленточка» и «Бессмертный полк». День Победы, с одной стороны, несёт в себе идею объединения всех народов в борьбе против общего врага, своеобразного духовного братства, в котором «нет ни элина, ни иудея». Перед лицом победы все оказываются равны, точно так же, как во время войны все были равны перед лицом общего зла (нацистской угрозы). С другой

стороны, этот праздник воплощает несколько сугубо национальных архетипов, становится выражением русских культурных традиций: это и готовность к самопожертвованию во имя высшего идеала, и осознание себя как нации, народа-победителя, и даже глубоко укоренённая в мироощущении вера в то, что жизнь сильнее смерти, и никакая смерть не может быть окончательной. Проявлением последнего можно считать акцию «Бессмертный полк», которая своим названием утверждает посмертное существование людей. В ней воплотилась глубоко укорененная в русской культуре идея воскресения из мёртвых: участники акции давали многочисленные интервью, в которых говорили о том, что их предки живы и буквально идут сейчас вместе с ними. Таким образом, День Победы являет собой пример того, как один праздник, изменяясь с течением времени и обрастая новыми традициями, начинает выражать многие смыслы и культурные архетипы, становится уже не просто воспроизведением одного мифа (основанного на историческом событии), а краеугольным камнем культуры, национальной идентичности и государственности.

Появление своего образа времени и, соответственно, календаря и праздников — процесс, присущий обществу как таковому. Каждое государство, каждый регион, город, деревня или социальная группа (клуб, партия, община) имеют свои дни рождения, своё исчисление времени, собственные праздники и свою историю.

Праздник как политтехнология

Вместе с тем в разные исторические периоды, когда в том или ином обществе происходят быстрые, революционные социальные изменения, часто начинаются попытки изменить структуру времени, ликвидировать старые праздники как пережитки прошлого и ввести новые памятные даты. Так было в революционной Франции, в советской России, в постколониальных странах в XX веке. Такие же процессы имеют место во всех постсоветских республиках. В качестве одного из наиболее ак-

туальных примеров можно привести современную Украину, где в контексте общего политического курса на десоветизацию правительство, во-первых, ввело День защитника Украины вместо Дня защитника Отечества, а во-вторых, существенным образом изменило значение Дня Победы, переименовав его в День победы над нацизмом во Второй мировой войне. Создание новых местных праздников (или модификация уже существующих) — действенный метод построения региональной идентичности.

Показателен пример дискуссии, развернувшейся несколько лет назад вокруг вопроса о дате основания Санкт-Петербурга. Местные регионалисты, называющие себя «ингерманландцами» (по названию исторической территории у Финского залива — Ингерманландии, вошедшей затем в состав Санкт-Петербургской губернии), встали на позицию преемства между Петербургом и шведским городом Ниеном. Ниен располагался при впадении реки Охты в Неву и был основан на сто лет раньше города Петра. Некоторые и вовсе намерены вести отсчёт истории города от шведской крепости Ландскрона, заложенной на Неве в 1300 году. С обывательской точки зрения возведение Петербурга к Ниену может показаться своеобразным возвеличением города, приданием его истории большей древности и престижа. Но в культурологическом аспекте очевидно, что речь идёт не столько о престиже древности, сколько о том, является ли Северная Столица исконно русским городом, существующем в русском хронотопе, или же это «svensk stad»¹, заселённый некоренным, пришлым населением лишь по историческому недоразумению.

В то же время многие государства с неевропейской культурой (буддистской, исламской, иудейской, китайской и др.) поощряют использование своих собственных традиционных календарей и летоисчислений. В условиях продолжающейся глобализации сохранение собственных календарей можно трактовать как стремление народов к сохранению своей культурной самобытности. Свои календари позволяют сохранять самобытность

¹ «Шведский город», швед.

собственных культур и мифологий на фоне всё более унифицирующегося мира и вестернизации. Когда общество стремится к обособлению, самоопределению, нахождению собственного особого исторического пути, к подчёркиванию своей инаковости, это неизбежно приводит его на путь создания собственных сакральных календарных промежутков времени, собственного ощущения исторического и социального времени — образа времени.

Таким образом, календарь, или образ времени (*imago temporis*), является одним из тех столпов, на которых строится идентичность любого общества. Поэтому одним из способов создать новое государственное образование или регион с обособленной идентичностью является разработка и распространение новой структуры социального времени. Конкуренция в этой области будет постепенно возрастать. На региональном уровне предвидится продолжение введения своих сакральных дат, создание истории глазами региона. На глобальном уровне рано или поздно будет поставлен вопрос о либерализации календарей, разрешении государствам, регионам и обществам жить по собственному летоисчислению и времени, возможно, технически привязанной к универсальной нормативной системе. Этот процесс будет направлен на упразднение нормативности христианского летоисчисления, а также на стимуляцию регионализации мирового культурного пространства.

Глава 8

Архетипы и мифы в структуре калининградского регионализма

Локальный регионализм (регионализм в конкретном регионе) строится на мифологическом языке, который значительно расширяет его возможности. Действие мифа всегда скрыто от сознания аудитории, его Означаемое (концепт) соединяется с уже существующим образом, накладывая на него дополнительный специфический смысл. Человек видит в мифе целостность, реальность, но не осознаёт его как семиотическую систему, как язык, обладающий своей структурой и правилами. Поэтому регионализм, обладающий мифологическими чертами, зачастую воспринимается как система фактов и набор сообщений, не связанных между собой. Только при внимательном изучении возникают признаки мифологического построения, связи общего концепта с множественными образами. Перефразируя Элиаде, можно сказать, что анализ практик регионализма открывает мифологию и отдельные мифы, скрытые за явлениями региональной социокультурной реальности.

Для демонстрации мифологического характера практик регионализма целесообразно проанализировать его структуру в отдельно взятом регионе Российской Федерации — Калининградской области. Калининградская область является территориальным анклавом, а потому переживаемые в нём проблемы регионализации, поиска собственной идентичности, взаимоотношения с «Большой землёй», оценка исторического наследия России и Европы принимают наиболее острый характер и становятся предметом оживлённой дискуссии (преимущественно в кругах местной интеллигенции), что делает местный регионалистский дискурс ярким и рельефным явлением.

Описываемые ниже факты из истории и социокультурной жизни региона и формирующиеся на их фоне устойчивые мифы, безусловно, можно анализировать в качестве элементов политической борьбы местных элит и групп населения. Кроме того, ряд приводимых ниже утверждений о Калининградской области является весьма спорным и обладает признаками политической мотивированности. Однако погружение в дискуссию об объективности каждого отдельного утверждения затруднило бы описание общей мифологической картины калининградского регионализма. В связи с этим регионализм в данной книге рассматривается не столько как политическое (сепаратистское) движение, сколько как социокультурный процесс. Впрочем, эти два подхода не являются взаимоисключающими и могут дополнять и объяснять друг друга. Проведение более глубокого анализа самой структуры практик регионализма, выявление места и роли в них архетипов восприятия пространства и формирующихся при их участии мифов требует погрузиться в механизмы самих культурных процессов без привязки к политическим обстоятельствам. Такое абстрагирование от политического не помешает в рамках данного подхода оценить перспективы развития регионализма в Калининграде, а также предсказать создаваемые им угрозы социокультурному единству Российской Федерации, о чём отдельно будет сказано в завершающей части книги.

Распад Советского Союза привёл, с одной стороны, к тому, что Калининградская область была отрезана от остальной части России, её жители потеряли возможность пользуясь наземным транспортом попадать в другие регионы собственной страны без заграничного паспорта, возникло состояние анклава. С другой стороны, в это же время начался процесс сближения пространства бывшего СССР и европейских стран, был ликвидирован железный занавес, что привело к усилению культурного, туристического, предпринимательского и научно-образовательного обмена между Калининградом и странами Европы, главным образом — ФРГ, Польшей и странами Балтии. Параллельно с этим влияние

на складывающуюся ситуацию оказывает желание части региональной интеллигенции быть принятыми в «европейскую семью», а также непростые межгосударственные отношения России и ЕС, борьба за политические полномочия на местах, политические и геополитические интересы зарубежных стран.

Не менее важную роль в развитии предпосылок местного регионализма играют исторические факторы. Как известно из истории, в соответствии с Потсдамскими соглашениями 1945 года одна треть Восточной Пруссии была передана Советскому Союзу, две трети — Польше. К 1947–1948 годам местное немецкое население было депортировано в Германию, а в регион приехали советские переселенцы из более чем 20 областей Советского Союза. Сегодня подавляющую часть населения области составляют русские (83–86%); число этнических немцев, согласно переписи 2010 года, не превышает 0,8%. В связи с этим местный регионализм стимулируется популярной в области концепцией, согласно которой в Калининграде, на земле, где 700 лет развивалась немецкая и прусская культуры, в настоящее время происходит столкновение культур и возникает сложный «культурный организм»¹.

Среди предпосылок развития регионализма в Калининградской области особняком стоит предположение об этнокультурном своеобразии региона. Сторонники регионализма указывают на то, что область была заселена особым, специфическим слоем людей, которые сформировали новую общность². Распространено мнение, что эти люди обладали авантюристским складом характера, были смелыми, но не имели крепкой идентичности, не обладали глубокой традицией и якобы сравнимы с маргиналами³, охотниками за удачей. Большой приток переселенцев из

¹ Андрейчук Н. В., Гаврилина Л. М. Инкультурация личности в условиях калининградского социума // Калининградский социум в европейском контексте. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.

² Андрейчук Н. В., Гаврилина Л. М. Калининградская региональная субкультура: идентичность и ментальность // На перекрестке культур: русские в Балтийском регионе: в 2 ч. Калининград: Изд-во КГУ, 2004. № 7. Ч. 2.

³ Galcov W. Obwod kaliningradski w latach 1945–1991: spoleszenstwo, gospodarka, kultura // Komunikaty Mazursko-Warmińskie. Olsztyn, 1996. № 2 (212).

разных областей СССР, их «оторванность от исторической родины и культурно-исторических корней»¹ якобы привели к возникновению этнокультурной аморфности, к «упрощению и нивелировке этнокультурного своеобразия»². Эти идеи вдохновляют многих местных представителей образованного класса на поиск путей преодоления этой предполагаемой размытости идентичности, а также стимулирует развитие идей регионализма.

В связи с этим ключевое значение в развитии местного регионализма играет тема идентичности калининградцев. Несмотря на то, что этот вопрос несёт субъективный характер и является частью местной политической конъюнктуры, он представляет значительный интерес, поскольку позволяет предметно описать общие тенденции местного регионализма.

Тема идентичности занимает одно из центральных мест в калининградских научных и культурных дискуссиях³. Оторванность от остальных российских регионов, большое количество знаков и символов немецкого наследия, чувство местного патриотизма постепенно формируют среди жителей Калининграда спрос на причисление себя к особой региональной идентичности, которая, в их глазах, значительно отличается от общероссийской. Более пятнадцати лет в области на разных уровнях проходят обсуждения и дебаты относительно того, к какой социокультурной общности принадлежат калининградцы. Наряду с «калининградцами» появлялись и уходили такие экспериментальные названия, как «евророссияне», «новые пруссы», «балтийцы», «кёнигсбержцы»,

¹ Шахов В. А. Русское принеманье: стратегия сохранения и развития культуры // На перекрёстке культур: русские в Балтийском регионе. Калининград: Изд-во КГУ, 2004. № 7. Ч. 2.

² Андрейчук Н. В., Гаврилина Л. М. Инкультурация личности в условиях калининградского социума // Калининградский социум в европейском контексте. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.

³ Среди разнообразия исследовательской литературы, посвящённой проблеме калининградской идентичности, можно, например, отметить сборник «Между Одером и Неманом: проблемы исторической памяти», который был выпущен в рамках международного академического проекта «Триалог» при участии БФУ им. И. Канта (Калининград), Европейского Университета Виадрины (Франкфурт-на-Одере, ФРГ), Университета им. Николая Коперника (Торунь, Польша).

«рособалты» и другие. Например, пунктами программы политической «Республиканской балтийской партии», после 2002 года ставшей общественным движением, являлось сближение и выстраивание самостоятельных отношений с Евросоюзом, требование усиления федерализации, возвращение городу немецкого названия Кёнигсберг, формирование общности «балтийцы» или «пруссы» вместо существующих русских и россиян, укрепление калининградской идентичности. Эти факты не только свидетельствуют об общественно-политических тенденциях, но и отражают более глубокие процессы на социокультурном уровне.

С целью изучения практик местного регионализма, элементов регионального мифа и сбора актуального фактологического материала автором этой книги были проведены экспертные интервью с представителями калининградского интеллектуального истеблишмента (известные представители науки, руководители СМИ и т. д.), изучены местные научные издания и сборники, материалы средств массовой информации, факты общественной и культурной жизни региона за последние годы. Были рассмотрены процессы в области топонимики и исторического наследия региона, использование образа И. Канта в формировании городского культурного пространства, проанализированы позиции представителей экспертного сообщества Калининграда по вопросу формирования местной идентичности, а также предпринята попытка описания некоторых пространственных архетипов, которые лежат в основе местного регионализма.

Регионалистский дискурс Калининградской области можно рассматривать как мифологическую систему, исходными элементами которой являются универсальные архетипы пространственного восприятия, проанализированные выше. Хотя в регионе существуют как минимум два развивающихся дискурса¹,

¹ Выявление и анализ всех существующих дискурсов в Калининградской области является задачей для отдельного исследования и требует собственного метода. Однако можно с уверенностью сказать, что вторым в регионе будет дискурс, противостоящий рассматриваемому, который можно было бы назвать общероссийским, или пророссийским.

выбор был сделан в пользу настоящего. Это объясняется двумя основными причинами: во-первых, он более активный и заметный, а во-вторых, именно он представляет интерес в рамках анализа угроз сохранения общероссийского социокультурного пространства.

В 1990-е годы в области начался процесс «кантизации», в ходе которого стало популярным мнение, что Калининград является «городом Канта», сохраняя имя и традиции прусского философа XVIII века. Именно в образе Иммануила Канта воплощается и персонифицируется архетип гения места, придавая этой исторической фигуре особые поэтические и сакральные черты. Именем учёного названы несколько улиц в регионе. Экспозиция, связанная с Кантом, присутствует в крупных региональных музеях¹. В историческом кафедральном соборе города организован крупнейший в стране музей имени Канта, посвящённый жизни и творчеству философа. Кроме того, важным событием города, вызвавшим неоднозначную общественную реакцию, стало переименование постановлением Правительства РФ от 2005 года Калининградского государственного университета в Российский государственный университет имени Иммануила Канта, а позже в 2011 году — в Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта. Так, в местных СМИ шли жаркие дискуссии о необходимости этого решения, в частности звучали мнения, что в воспитательных целях было бы целесообразно увековечить в названии университета имена выдающихся отечественных учёных, например историка Н. М. Карамзина. Любопытно, что и официальный сайт университета носит название «Кантиана» (kantiana.ru).

В настоящее время обсуждаются планы по присвоению имени Канта крупному международному аэропорту Калининграда («Храброво») и двум площадям в центре города: одна — Центральная возле здания Дома советов, другая — возле здания университета. Часть местной интеллигенции не поддержала эти

¹ Например, в Музее мирового океана в Калининграде.

планы и выступила с открытым письмом против «чрезмерной кантомании»¹. Эти дискуссии демонстрируют, что фигура философа не только приобретает популярность в местном дискурсе, но и зачастую расценивается как элемент, способный оказывать влияние на развитие города и области в будущем, становясь гением этого места.

В качестве другого интересного примера можно привести обсуждаемые в настоящее время планы по реконструкции так называемого «домика Канта» в пос. Веселовка Черняховского района, где философ жил три года, обучая детей проживавшего там пастора Даниэля Эрнста Андерша. Ожидается, что на этом месте появится музей Канта, научная молодёжно-образовательная площадка, посвящённая изучению и популяризации наследия философа. Заведующий кафедрой философии БФУ им. И. Канта Вадим Чалый в одном из интервью заявил, что за этим проектом внимательно следят коллеги из ФРГ и помогают в его реализации, что демонстрирует общеобластное и международное значение этой реконструкции.

Кроме того, в области планируется создать так называемый «кантовский треугольник» — средоточие культурного пространства региона, которое включает в себя музей в пос. Веселовка, башню в пос. Курортный и существующий музей в бывшем лютеранском соборе в Калининграде². Данный треугольник, включающий в себя большое пространство в центре области, является новым элементом её культурно-пространственной структуры, образа мира (*imago mundi*). Это является ярким примером и подтверждением того, что персонифицированный гений места принимает непосредственное участие в структурировании пространства, выстраивании новой мифологической иерархии.

С достаточным основанием можно сказать, что философ становится своего рода региональным брендом, «покровителем»

¹ Мы — частица России / В. Вепрук, А. Дмитриевский, А. Фёдоров и др. // Калининградская Правда. 2014. № 116.

² В университете открылись XI Кантовские чтения [Электронный ресурс] // БФУ им. И. Канта. URL: <http://www.kantiana.ru/news/142/134152/>

города, гением места. По словам председателя городского совета депутатов Калининграда А. М. Кропоткина, И. Кант уже стал визитной карточкой города. Популярность учёный набирает в первую очередь в среде местной университетской молодёжи. Кроме того, почитание Канта порождает новые региональные мифы. Так, один из выпускников БФУ в разговоре автору книги сказал, что переименование университета является закономерным шагом, так как ему было «возвращено прежнее название в честь философа Канта»¹.

Тема личности философа начинает доминировать не только в местном фольклоре (нередко в среде научной интеллигенции города можно услышать выражение «Кант бы не одобрил» при оценке того или иного явления общественной жизни), но и в гуманитарных научных исследованиях. Ежегодно на площадке университета проводятся «Кантовские чтения», на которые приглашают учёных-кантоведов из разных стран мира. Имени и наследию Канта посвящается большое количество научных работ и монографий, при этом значительная часть исследований склоняется к вопросам культурологии, психологии и проблеме формирования местной идентичности.

Например, в 2005 году Российский государственный университет им. И. Канта (Калининград) совместно с Балтийским межрегиональным институтом общественных наук издал монографию Л. А. Калинникова «Кант в русской философской культуре», в которой автор описывает влияние Канта на историю русской философии. В работе рассматриваются особенности построения философских систем, характерных для Канта и русских религиозно-философских мыслителей, и делается предположение, что последние творили под «хмелем страстей», а разум и разумная трезвость — это достояние Канта. Автор монографии в заверше-

¹ Данное заявление не соответствует действительности, так как ни Университет, основанный в советское время, ни его формальный немецкий предшественник Кёнигсбергский университет — «Альбертина» (хотя преемственности между этими учебными заведениями не было), никогда не носил имени Канта. Но этот пример демонстрирует высокую степень мифологизации фигуры немецкого философа.

ние приходит к выводу, что философия Канта является «возведённой в степень квинтэссенцией европеизма»¹. Этот пример демонстрирует, что и в научной среде Кант воспринимается не только как автор ряда философских концепций, но и как действующий элемент современного культурного ландшафта региона, который воспроизводит идею «европеизма».

Образ философа, проходя через процесс мифологизации, приобретает новые коннотации — «покровитель города», «гений места», «моральный авторитет современности». Опрошенными автором калининградцы неоднократно отмечали, что Кант для города является больше, чем символом, — он его духовный покровитель. Споры вокруг подобного «обожествления» фигуры учёного нередко можно встретить и в обсуждениях на калининградских интернет-площадках.

Таким образом, в настоящее время архетип гения места Калининграда воплощается в образе немецкого мыслителя И. Канта и пока не имеет серьёзных персонифицированных альтернатив.

Не менее значимые процессы происходят в области пересмотра местной карты как географического, так и социокультурного пространства — в образе мира (*imago mundi*). Картография, как это было отмечено выше, является одним из классических способов выражения данного архетипа. При этом одним из важнейших составляющих карты является топонимика. Топонимические споры в Калининградской области оказывают на развитие местного регионализма значительное влияние.

Постепенно в обиход входят старые немецкие названия калининградских городов, улиц, парков, площадей и других городских объектов, которые были заменены на русские сразу после завершения Великой Отечественной войны. Несмотря на то, что в повседневном общении жители области используют исключительно русские названия, после перестройки немецкие топо-

¹ Калининков Л. А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005.

нимы становятся всё более популярными не только в местной туристической сфере, но и среди самих местных жителей. Например, молодое поколение широко употребляет жаргонное название Калининграда, Кёниг, происходящее от немецкого наименования города.

За последние 20 лет в публичном пространстве было реабилитировано старое название города. Сегодня немецкий топоним Кёнигсберг носят региональные фирмы, информационные издания, кафе, он часто используется в названии кулинарных блюд. Местные автомобилисты нередко в качестве держателей для своих госномеров используют те, на которых по-немецки написано «Konigsberg». Некоторые местные общественные движения выступают за официальное возвращение городу немецкого названия, несмотря на то что эта инициатива не поддерживается большинством населения. Кроме того, планируется переименовать крупный городской парк Калининграда «Центральный» в «Луизенваль» в честь прусской королевы Луизы. Множественные топонимические споры в области являются потенциальным очагом социального напряжения именно потому, что участвуют в выражении одного из ключевых пространственных архетипов — образа мира (*imago mundi*).

Образ мира Калининграда также в значительной степени формируется под влиянием мемориально-исторического наследия. Нередко восстановление памятников вызывает ожесточенные споры общественности. Так, при реставрации памятной колонны на площади Победы (одна из центральных площадей Калининграда) первоначально планировалось увенчать её «Никой» — крылатым ангелом, являющимся в Германии (как и во многих других странах) традиционным символом победы и воинской славы, что, однако, не было воплощено в жизнь. Споры о намерении колонны на площади Победы хорошо иллюстрируют то, как обострены в местном обществе дискуссии об исторической и культурной политике региона. Конфликты могут быть вызваны даже такими вопросами, которые для других регионов не представляются существенными (крылатая фигура Ники венча-

ет стелу на главном российском мемориале — в парке Победы в Москве).

Одновременно с этим в Калининграде идёт дискуссия о восстановлении в историческом центре города так называемого Королевского замка — символа старого Кёнигсберга и его архитектурной доминанты, разрушенной британской авиацией в 1944 году. Для этого требуется снос Дома советов, построенного в советское время на этом месте, что также порождает напряжённость общественных дискуссий. Интересно, что сам проект по реконструкции исторического центра Калининграда называется «Сердце города», что недвусмысленно отсылает к архетипу «ось мира». Этот проект включает двенадцать территорий исторического центра и ставит своей целью формирование культурной идентификации¹.

Спорных моментов в сфере калининградской топонимики возникает множество, что связано главным образом с тем, что местные исследователи, краеведы и музеи традиционно за последние 20 лет рассматривают историю региона как непосредственное продолжение истории Восточной Пруссии. Само слово «краеведение» в сознании жителей фактически является синонимом выражения «изучение немецкого наследия». В связи с этим передача в постсоветское время Русской Православной Церкви бывших лютеранских кирх, не функционировавших в СССР, вызвала недовольство части местной интеллигенции, которая восприняла это как попытку русификации немецкого наследия и даже прозелитизма, хотя к этому времени в области не существовало лютеранских приходов. Эти церковные здания были постепенно восстановлены на средства РПЦ и прихожан и освящены как православные храмы.

Говоря о топонимике, важно подчеркнуть, что всё большее число краеведов начинает негативно относиться к русским названиям в области. По замечанию ряда музейных работников,

¹ Проект «Сердце города» [Электронный ресурс] // Сердце города. Калининград. URL: tuwangste.ru

в том числе одного из крупнейших местных музейных комплексов — «Музея мирового океана», имя советского деятеля Калинина позорит город. Полевые исследования показали, что в среде краеведов воспроизводится устойчивый миф о том, что в 1946 году советское правительство поручило группе из четырёх малообразованных человек (по преданию, среди них был совсем неграмотный солдат) в течение короткого времени придумать топонимику для всех объектов в области. Также со ссылками на местных специалистов утверждается, что эта группа якобы находилась в нетрезвом состоянии и предлагала названия, первые приходящие на ум. Этот региональный миф, транслируемый местной интеллигенцией, важен с точки зрения демонстрации того, что советское (российское) наследие региона всё чаще воспринимается образованными слоями населения в негативных коннотациях.

В более редких случаях наблюдается обратная ситуация, когда именно немецкое наследие мифологизируется в негативных тонах. К таким примерам относится народная характеристика деревьев, высаженных в довоенное время вдоль дорог Калининградской области, которые в настоящее время становятся причиной многочисленных автомобильных аварий с большим количеством человеческих жертв. За этими деревьями закрепилось устойчивое название «последние солдаты вермахта», что содержит смысловую отсылку к событиям Великой Отечественной войны. Этот стихийно возникший миф, протяжённый во времени и физическом пространстве, является элементом другой картины мира (*imago mundi*), отличной от, условно говоря, немецкой и во многом противостоящей ей. В нём сосредоточивается и память о войне, о Победе и о понесённых жертвах. При этом автомобильные аварии символизируют, что военные потери оказали влияние на численность населения не только в военные годы, но растянулись на многие десятилетия.

Другим распространённым мифом является утверждение, что на территории Калининградской области отсутствуют коренные жители. Ходит шутовое утверждение, что после выселения

немцев в 1945–1947 годах в области остались брошенные домашние животные — коты, которые и являются полноправными владельцами калининградской земли. По словам участников круглого стола, посвящённого региональному развитию и новым городским брендам, «новые переселенцы [из послевоенного СССР] были рады встречавшим их котам, брали их на колени, наслаждаясь тёплым мурлыканьем. И постепенно, через это мурлыканье, калининградцы узнали, что кошки — это единственные коренные жители этой земли, они здесь главные»¹. Кошки тоже являются своего рода *genii loci* области, только обезличенными. Они используются в современной мифологической конструкции для того, чтобы объяснить культурные разрывы, существующие на этой земле. Являясь носителем статуса хозяев места, они, как и древнеримские гении, предлагают современным жителям способ приобщения к этой земле — для этого необходимо договариваться с ними, перенимать дух охраняемой ими культуры и территории.

Эта мысль отчётливо указывает на привычку жителей региона, действительную или мнимую, ощущать себя «чужими на чужой земле», несмотря на то что современные калининградцы являются внуками и правнуками первых послевоенных жителей области. Эта тенденция стала проявляться сильнее уже в постперестроечное время. Ей способствует и распространённая в местной научной среде точка зрения, что русские переселенцы обладали невысокими интеллектуальными и творческими способностями. Среди них якобы было много ссыльных с криминальным прошлым, а также представителей низов общества из различных областей и республик Союза. Декан истфака, кандидат исторических наук В. Гальцов и исследователь С. Гальцова в статьях, опубликованных на польском и немецком языках, также разделяют эту точку зрения и приходят к выводу о том, что приехавшие из СССР в Калининград люди якобы были «маргинальными элементами», которые состояли из авантюристов, преступни-

¹ Штепа В. В. Вольный ганзейский город [Электронный ресурс] // Русский Журнал. 2012.

ков и бывших заключённых¹. Эта точка зрения популярна среди жителей области и в настоящее время.

Интересно, что тема маргинальности часто звучит в научных кругах области и привлекает интерес местных исследователей. Так, В. Кривошеев в статье «Социологические аспекты идентичности: поиск параметров и характеристик», вышедшей в «Вестнике РГУ им. И. Канта», опираясь на труды чикагского социолога Р. Парка и применяя его наработки к ситуации в Калининградской области, подчеркивает, что при переселении у людей происходит «смещение идентичностей» в силу попадания в новую культурную и историческую реальность. Такое смещение, по его словам, приводит к появлению маргинального, или пограничного, типа личности: «Маргинальная личность — это и есть личность множества конфликтующих идентичностей, множества культурных остатков»². Применительно к социуму Калининградской области, продолжает В. Кривошеев, можно констатировать появление большого количества «социальных изгоев, люмпенов, людей, которые не могут найти себя в новом социальном мире и обладают в силу этого смещёнными идентификационными признаками... особой психологией временщиков». Автор подчёркивает, что в Калининградской области люди в силу исторических аспектов социокультурной среды (подразумевается немецкая история края) существуют на стыке двух социально-политических образований, «а точнее, внутри одной из них, европейской». В последнем случае автор трагирует тему особой калининградской идентичности, которую трактует как находящуюся в процессе перехода от российской (а вернее, постсоветской) к европейской.

Маргинальность и ощущение собственной чуждости являются узловыми точками регионального мифа и следствием всей существующей архитектуры локального образа мира. Это проис-

¹ Galcova S. Neusiedler auf dem Gebiet Ostpreussens (Kaliningrader Oblast) // Annaberger Annalen. 1999. № 7; Galcov W. Obwod kaliningradski w latach 1945–1991: spoleszenstwo, gospodarka, kultura // Komunikaty Mazursko-Warmińskie. Olsztyn, 1996. № 2.

² Кривошеев В. В. Социологические аспекты идентичности: поиск параметров и характеристик // Вестник БФУ им. И. Канта. 2006. № 6.

ходит из-за несовпадения образа мира ожидаемого и реального в текущем дискурсе. Фактически в этой теме отражается архетип хаоса, непреодоленной энтропии, которая не позволяет завершить процесс космогонии, сформировать образ мира (*imago mundi*), преодолеть мифологические точки разрывов, что приводит к появлению ряда устойчивых социальных комплексов. В ходе исследования и проведённых экспертных интервью автор настоящей книги обратил внимание на то, что идея маргинальности не только используется в значении размытой самоидентификацией, но переплетается с сюжетом об исторической вине.

Феномен исторической вины в калининградском обществе представляет особенный интерес в рамках изучения характерных черт регионального мифа и описания пространственных архетипов мышления. Историческая вина является особым мифологическим феноменом, не только создаёт мифему маргинальности, но и отражает архетип непреодоленного хаоса. Первый пласт вопросов, связанных с местной проблемой исторической вины, можно охарактеризовать как субъектно-объектный. Он подразумевает наличие обидчика (субъекта) и жертвы (объекта). В калининградском регионализме в роли субъекта всё чаще выступает образ усреднённого российского общества, а точнее постсоветского общества, не сформировавшегося идентификационно и якобы обладающего большой степенью маргинальности, согласно теориям, отмеченным выше.

Тема вины «русских перед немцами» и «перед европейцами» в целом затрагивается в местной научной и публицистической литературе и распространяется на целый ряд исторических явлений и современных психологических установок местных жителей. Позиционирование немецкого народа как «жертвы» происходит в рамках темы депортации немцев из Калининградской области начиная с 1945 года¹. В исторической литературе нередко упо-

¹ Восточная Пруссия глазами советских переселенцев: первые годы Калининградской области в воспоминаниях и документах / под. ред. С. П. Гальцовой, А. Н. Гедима, М. А. Клемешева, Ю. В. Костяшова и др. Калининград: Изд-во. КГУ, 2003.

минается, что калининградские немцы были высококультурной нацией, достигшей больших успехов в благоустройстве своей земли, но достигнутый уровень не был сохранён пришлым советским населением в силу якобы его культурной и идентификационной слабости. Распространены также утверждения, что немцев выселяли с обжитых мест, которые они оставляли в безупречном порядке и чистоте. «Несмотря на страшные разрушения, оставалось впечатление основательности, добротности, чистоты и порядка»¹. Также нередко указывается на то, что немецкое население, оставшееся в первые послевоенные годы в области, не испытывало ненависти к переселенцам, чем подчёркиваются его высокие нравственные качества. В целом дух довоенного Кёнигсберга, быт жителей до депортации, культурное наследие земли, её богатая история составляют то, что выше было описано как универсальный архетип золотого века, рая, потерянного вследствие злого рока и стечения обстоятельств.

Сюжет о «вине» калининградцев также базируется на распространённой идее о том, что советская власть, а позже и Россия несут ответственность за утрату и порчу немецкого культурного наследия в регионе, архитектурных и ландшафтных памятников, став орудием и проводником разрушения «восточнопрусского рая». Например, утверждается, что советская власть инициировала уничтожение Королевского замка, принадлежавшего Тевтонскому ордену и являвшегося древним символом немецкой государственности и наиболее ценным памятником городской архитектуры, фактически его символическим центром и опорой. Эта идея приобрела черты мифа и живёт в сознании горожан независимо от её соответствия исторической действительности. Кроме того, эти настроения, вероятно, усиливаются и в связи с тем, что жители сравнивают свою область с «польской» частью бывшей Восточной Пруссии, где памятники прусского культурного наследия были восстановлены в послевоенное время.

¹ Кретинин Г. В. Проблема идентичности калининградцев // Калининградский социум в европейском контексте. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.

При этом по сохранившимся свидетельствам замок вместе с остальной исторической частью города был разрушен в результате ковровых бомбардировок английской авиации на завершающем этапе войны в августе 1944 года, когда на исторический центр города было сброшено более 500 тонн огнеметательных зажигательных бомб, снаряжённых напалмом. На эти подробности указывают историки со ссылками на английскую газету «Manchester Guardian» (номер от 28 августа 1944 года)¹. В книге «Битва за Восточную Пруссию» майор Диккерт описал опустошительные последствия для плотно застроенного центра Кёнигсберга тяжёлого налёта британских бомбардировщиков: «С ужасающим успехом здесь были испытаны новые реактивно-зажигательные бомбы, и жертвами огненной стихии пало множество пытавшихся спастись бегством. Добычей огня стали почти все культурно значимые здания с их уникальным содержанием, среди них: кафедральный собор, замковая церковь, университет, старый квартал складов»². При этом тема уничтожения города напалмом не только не противоречит «разрушению» замка советской властью, но эмоционально дополняет этот сюжет, становясь кульминационной точкой архетипа о потерянном рае. Отсутствие логической и исторической связи между двумя сюжетами не мешают их эмоциональной связке и укреплению в местном регионализме. При этом в роли архетипического хаоса в сознании жителей зачастую выступает не английская авиация и не война, а советская власть и культура, «советскость», которая является онтологической преградой на пути возвращения в «потерянный рай».

В качестве местной исторической нормы утвердилась точка зрения о том, что замок был целенаправленно уничтожен уже в советское время в несколько этапов. Сначала на территории

¹ Толстых В. Воздушная бойня-2. Эволюция бойни [Электронный ресурс] // Летописная история Берлинского гарнизона. URL: http://10otb.ru/content/history/souzniki/bomber_02.html

² Герффрид Х. Воздушная операция, которая сродни военному преступлению // Независимое военное обозрение. 2010. URL: http://nvo.ng.ru/history/2010-01-22/14_kenigsberg.html

замка заработала камнедробилка, постоянная вибрация от которой привела к тому, что в 1952 году «рухнули верхние этажи главной башни»¹. Затем замок разбирался на кирпичи, которые шли на строительство жилых зданий в СССР. Позже замок уничтожался серией взрывов в 1953, 1967 и 1968 годах. Процесс уничтожения замка зачастую трактуется в краеведческой литературе как акт «варварства» советской власти по отношению к историческому наследию, которому не смогла противостоять местная интеллигенция. Например, в популярно-исторической монографии «Прогулки по Кёнигсбергу» Д. Якшиной звучит призыв к региональным деятелям культуры выступить с требованиями к власти восстановить этот немецкий архитектурный памятник. Дополнительные сложности в этом конфликте возникают в связи с тем, что на месте замка сегодня стоит Дом советов архитектора Ю. Шварцбрейма, который Д. Якшина со ссылкой на слова немецкого публициста графини Марион Дёнхофф охарактеризовала как «самое уродливое в мире» здание². «Медленное и целенаправленное разрушение» советскими властями (хаосом) замка, сакрального сердца города, его мировой оси, является важной составляющей местной традиции, повествующей о потерянном рае.

Другая дискуссия, затрагивающая тему исторической вины и дефиниции обидчика и жертвы, касается событий конца Великой Отечественной войны и связана с продвижением советских войск вглубь европейских территорий, включая взятие Кёнигсберга и Берлина. Один из выпускников БФУ им. Канта 2010 года в экспертном интервью автору книги рассказал, что эта тема часто обсуждалась на соответствующих лекциях и семинарах по истории. В частности, неоднозначный резонанс вызвала публикация известного оппозиционного активиста, лидера Национального демократического альянса, публициста А. Широпаева, предложенная для обсуждения старшим преподава-

¹ Якшина Д. В. Прогулки по Кёнигсбергу. Калининград: Живём, 2010.

² Там же.

тельским составом кафедры истории БФУ. Запись в его личном блоге «Могила неизвестного насильника» со ссылками на немецкие источники была посвящена описанию жестокостей, которые якобы причинила советская армия населению Восточной Пруссии. По словам проинтервьюированных студентов, один из преподавателей Университета высоко оценил качество и смысловую значимость этой публикации и предложил внимательно ознакомиться с её содержанием. В публикации А. Широпаева в литературной форме и со ссылками на публикации И. Гофмана, Л. Рабичева, М. Солонина, Й. Геббельса и Э. Бивора описываются истории и делаются зарисовки о якобы совершённых советскими солдатами грабежах, разбое среди мирного населения, групповых изнасилованиях женщин от 8 до 80 лет, кастрации немецких мальчиков и мужчин. Автором утверждается, что «некоторых женщин после группового изнасилования распинали, прибив их ещё живых к дверям амбаров, а затем использовали их в качестве мишеней для стрельбы». Общее количество убитых таким образом женщин и девочек лишь в одном Берлине достигло 130 тысяч, отмечает автор со ссылкой на английского историка Э. Бивора. А. Широпаев, опираясь на мнение И. Гофмана, отмечает, что наступавшая советская армия напоминала «гибрид воинственной азиатской орды и шумного цыганского табора»¹. Расправа над мирными жителями описывает не столько потерю, сколько глумление над ним, грехопадение, вследствие которого закончился золотой век.

Учитывая активную деятельность А. Широпаева как политика, нужно отметить, что его творчество обладает чертами политизированности и выраженной провокационности. Профессор БФУ им. Канта В. Шульгин в полемическом материале, опубликованном в журнале «Подъём», высказал мысль, что статья А. Широпаева направлена на то, чтобы изобразить Германию пострадавшей стороной во Второй мировой войне, а не агрессором.

¹ Широпаев А. Могила неизвестного насильника [Электронный ресурс] // Shiropaev.livejournal.com

ром, и вызвать у читателя сострадание к немецкому населению и подвести к пораженческой мысли: «Жаль, что немцы проиграли войну»¹.

Тема жестокости русских войск по отношению к немцам проходит красной чертой через многие монографии и научные статьи, выходящие в регионе, а также в зарубежных исследованиях Восточной Пруссии, которые высоко ценятся местным научным сообществом. Например, Лорд М. Эгремонт в монографии «Forgotten Land: Journeys Among the Ghosts of East Prussia» помещает судьбы своих героев в широкий исторический контекст и описывает свидетельства о насилии советских военных в отношении гражданского населения Восточной Пруссии². Через взгляд героев своего историко-художественного произведения автор изображает советских солдат, которые предстают «не только как русские, но как ужасающе человеческие в своей смеси демонического и ангельского»³.

Ещё один исторический сюжет, ведущий к проблеме вины, связан с выселением немцев из Калининградской области в послевоенные годы. Оценки этих событий всё чаще предстают в общественном сознании в негативной коннотации. Распространённой точкой зрения становится утверждение ряда калининградских исследователей, что в течение первых двух советских лет (1945–47 гг.) «погибло более 75% гражданского населения Кёнигсберга, и только 20–25 тысяч оставшихся подверглись депортации в Германию». По мнению калининградского историка Ю. Костяшова, в это время наблюдалась тенденция к сближению двух народов (немецкого и советского), но она «активно сдерживалась политикой официальных властей и затем была искусственно прервана депортацией немецкого населения в

¹ Шульгин В. Н. Новый изничтожитель русских // Подъём: ежемесячный литературно-художественный журнал. 2014. № 5.

² Egremont M. *Forgotten Land: Journeys Among the Ghosts of East Prussia*. London: Picador, 2012; Дементьев И. О. Max Egremont. *Forgotten Land. Journeys among the Ghosts of East Prussia* // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2014. № 6.

³ Там же.

1947—1948 годах»¹. Количество жертв депортации является важным дополнительным элементом архетипа о потерянном рае, поскольку позволяет оценить ущерб, степень катастрофы.

Эта идея приобрела живое подтверждение в 90-е годы, когда открылись границы и в Калининградскую область смогли приезжать довоенные жители города: начался так называемый «но-стальгический туризм». Появились люди, которые были живым подтверждением этого трагического мифа. По рассказам сотрудников музея в пос. Янтарном, были случаи, когда туристы из Германии узнавали свои личные или семейные вещи и предметы быта среди экспонатов: «Одна пожилая немка, увидев старую швейную машинку, на которой стоял вензель её семьи, встала на колени и расплакалась». Сегодня нередко в общественном сознании бывшие немецкие жители области воспринимаются как жертвы, пострадавшие от советской власти. При этом используются два термина для описания переселения немцев в послевоенное время: «насильственное выселение» и «депортация».

Идея сострадания немецкому народу, изображение его в качестве жертвы, а не агрессора во время войны, популярна в местном дискуссионном пространстве. Совокупность перечисленных исторических событий всё чаще предстаёт в общественном сознании как акт неоправданного насилия и как геноцид мирного немецкого населения. При этом следует отметить, что описанные сюжеты в данном случае важны не как примеры современных исторических споров, которые выстраиваются вокруг подбора и открытия новых фактов, поиска и разоблачений исторических фальсификаций, а как примеры функционирования современных мифов, играющих важную, а иногда ключевую роль в регионалистских процессах.

В ходе процесса региональной космогонии наблюдается постепенное смещение субъектности калининградцев. Всё чаще

¹ Костяшов Ю. В. Секретная история Калининградской области. Очерки 1945–1956 гг. Калининград: Терра Балтика, 2009.

местные жители (особенно из числа молодёжи) соотносят с себя с калининградской-кёнигсбергской судьбой и региональным историческим наследием, обособленным от общероссийского.

Примером такого отождествления являются памятные даты, приуроченные к годовщине бомбардировок немецкого Кёнигсберга английской авиацией в августе 1944 года, когда погибло более 5 тысяч человек и был разрушен весь исторический центр города. Приуроченные к этим событиям мероприятия в современном Калининграде посвящены погибшим кёнигсбержцам, а также разрушенным и утерянным историческим памятникам, в память о которых проводятся крупные концерты в историческом Кафедральном соборе (Доме) с участием международных гостей¹. Эта тема отражена в материалах местной прессы, включая калининградскую немецкоязычную газету «Konigsberger Express» (нем. «Кёнигсбергский Экспресс», издательство «Раутенберг», ФРГ), где указанные события изображаются как трагедия не только потомков немецких жителей города, но и сегодняшних «кёнигсбержцев», несмотря на то что современные жители приехали в область уже после окончания войны. Возникает феномен, при котором современные жители начинают относиться к довоенному немецкому городу Кёнигсбергу как к своей исторической родине. Готовность к такому самоотождествлению объясняется в том числе тем, что оно является одним из возможных способов преодоления описанных мифологических разрывов в образе мира, проявлений хаоса.

Немецкая культура в регионе всё чаще в рамках указанных процессов позиционируется как культура меньшинства, а потому как требующая особо внимательного к себе отношения со стороны властей и жителей области. В том же ключе проходят мероприятия культурно-образовательной организации «Немецко-русский дом», в рамках которых реконструируется культура Кёнигсберга. По словам руководителя А. Портнягина, организа-

¹ Кафедральный собор на острове Канта // Калининградская правда. 2014. № 140.

ция проводит бесплатные курсы для сохранения немецкого языка в среде российских немцев, оказывает помощь «различным незащищённым категориям российских немцев», занимается «лечением 40 ветеранов трудовой армии, репрессированных в войну русских немцев»¹.

Эти явления, в свою очередь, согласуются и с другим процессом, связанным с восстановлением немецких кладбищ на территории Калининградской области. В возникающих мемориальных комплексах увековечивается память довоенных жителей региона, а также погибших солдат вермахта. Например, в посёлке Приморск (бывший Fischhausen) увековечены имена 982 солдат и офицеров, погибших в Фишхаузене и на других участках фронта во время наступления советских войск в 1945 году. Примечательно, что местная пресса нередко противопоставляет эти мемориалы, которые финансируются немецкой стороной и являются чистыми и благоустроенными комплексами, русским кладбищам, укоряя жителей области в том, что они не в состоянии так же достойно сохранять память своих предков, как это делают немцы, хотя зачастую это не соответствует действительности. В целом забота о немецкой культуре носит не просветительский, а скорее символический характер, так как именно она в возникающей картине мира становится важнейшей символической точкой связи с золотым веком.

На почве местного регионализма описанные выше процессы и споры приобретают выраженный этический контекст, который подразумевает наличие исторической вины советского прошлого перед немецким культурным наследием. Соответственно, сегодня между разными частями местной интеллигенции, а особенно в молодёжных кругах, придерживающихся различных исторических подходов, возникают идеологические разногласия, ведущие к выяснению того, кто является виновником, а кто — пострадавшим.

¹ Сохраняя культурные мосты между людьми / В. Гофман; интервьюер А. Портнягин // Русский Запад (Калининград). 2014. № 36.

На этом фоне тема вины всё больше субъективируется и приобретает актуальные формы. Описанные примеры свидетельствуют о том, что в роли виновника упадка немецкой культуры в Калининградской области всё чаще выступают несколько явлений, которые выстраиваются в единый семантический ряд: злой рок, советская власть, переселенцы и другие. Это совпадает с идеей о том, что нынешние жители области не только несут бремя исторической вины за действия своих советских предков (депортация, жестокое обращение с пленными, разбои, вандализм и т. д.), которые не смогли сохранить культуру области, но и сами в определённом смысле являются их продолжателями. В этом смысле они сами становятся частью этого непреодоленного хаоса.

В связи с этим второй пласт вопросов, описывающих феномен исторической вины на примере Калининградской области, строится по объектно-субъектному принципу. Он подразумевает иную постановку проблемы, при которой чувство вины происходит от несоответствия местных жителей, их бытовой и художественной культуры, высоким требованиям древнего и богатого исторического наследия области. Чувство вины происходит от ощущения внутреннего хаоса и неполноценности.

Согласно устойчивой точке зрения, бытующей в области, местные жители в своём большинстве являются переселенцами из других регионов России и до сих пор сохраняют психологию временщиков, якобы относясь к Калининградской области как к чужой земле. В соответствии с этой логикой жители области находятся «в гостях» и должны не только сохранять существующие на этой земле традиции, но и стараться соответствовать им. Некоторые авторы проводят мысль о том, что ещё у первых переселенцев под воздействием сильных впечатлений от превосходства бытовой немецкой культуры над советской сформировался комплекс чужаков¹.

¹ Кретинин Г. В. Проблема идентичности калининградцев // Калининградский социум в европейском контексте. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.

Проблема соответствия теснейшим образом связана с ощущением вины. Однако в этом случае вина происходит не от совершённых поступков (как в указанных выше сюжетах о жестокости советских войск по отношению к местному населению и др.), а от собственного несовершенства, комплекса неполноценности перед лицом местной культуры, несоответствия возникшему образу мира (*imago mundi*). Термин «несоответствие» в этом случае является частичным синонимом слову «маргинальность» и снова возвращает нас к проблеме размытой идентичности местного населения, его незрелости.

В этом смысле важная часть калининградского регионализма посвящена теме преодоления ощущения вины и комплекса неполноценности, преодоления хаоса через деятельное стремление соответствовать неким высоким нормам калининградской/кёнигсбергской общности. Изучение калининградской действительности показало, что предлагаются различные формы достижения этого соответствия.

Одна из таких форм представляет собой внешнее и нарочитое подражание немецкой культуре, попытки использовать немецкие имена и немецкий язык в повседневной жизни. Это явление содержит элементы игры и часто встречается среди городской молодёжи. При этом оно вписывается в рамки исторической реконструкции с глубоким ролевым погружением. Показательным примером подобного ролевого онемечивания является сотрудник музея Кафедрального собора Владимир Фёдоров, более известный под именем Вольдемар Бисс. Можно сделать предположение, что подобное перевоплощение в немца, несмотря на явные игровые элементы, является одним из способов преодоления маргинальности и неполноценности, и, соответственно, исторической вины и хаоса. Становясь в какой-то степени «немцем» или «европейцем», калининградец преодолевает эту вину, показательно отделяя себя от советской (и частично — российской) истории города, которая является в сознании некоторой части горожан неполноценной и сопряжённой с рядом упомянутых негативных исторических сюжетов

и психологических установок. Среди организаций и движений, которые занимаются подобной реконструкцией, можно, например, выделить Немецко-русский дом. Его деятельность направлена на проведение образовательных и просветительских акций и мероприятий, посвящённых немецкой культуре и истории Кёнигсберга¹.

Другой сюжет, демонстрирующий стремление части калининградского сообщества соответствовать образу настоящих европейцев, связан с фигурой поэтессы Агнес Мигель.

А. Мигель — немецкая поэтесса и прозаик, родилась в 1879 году и жила в Кёнигсберге. С приходом в Германии к власти национал-социалистов Мигель, получившая к этому времени определённую творческую известность, становится их поклонницей. В 1933 году она вместе с 87 другими германскими литераторами подписывает так называемую «Клятву верности» (нем. «Gelobnis treuester Gefolgschaft») А. Гитлеру и в дальнейшем поддерживает нацистское руководство. По свидетельствам историков, ей была близка новая идеология, от которой она не отказалась даже после 1945 года². По словам калининградских краеведов, А. Мигель была всячески обласкана новой властью: в 1935 году она получила премию Гердера, её именем была названа средняя школа на Шляйермахер штрассе (ныне ул. Борзова), в 1939 году она стала почётным гражданином Кёнигсберга с пожизненным правом бесплатного проживания, в 1940 году Мигель была удостоена премии имени Гёте. С 1933 года она становится членом Национал-социалистической женской организации (NS-Frauenschaft), а после политических чисток занимает руководящие должности в Немецкой академии поэзии («Deutsche Akademie der Dichtung»); в 1940 году становится членом НСДАП. В это время пишет гимны, прославляющие А. Гитлера, и становится «литературной вывеской национал-социалистического ре-

¹ Важно отметить, что наряду с немецкой реконструкцией постепенно набирает популярность и реконструкция прусской эпохи. Она подкрепляется дискутируемой идеей о славянском происхождении прусского народа.

² Wulf J. Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Berlin: Ullstein Tb, 1983.

жима», по выражению сотрудника Исторического музея Германии А. Скрибы¹.

В ФРГ, где её именем названы многочисленные улицы, в настоящее время идут острые дискуссии относительно дальнейшего сохранения её имени в немецкой топонимике. Ряд антифашистских организаций Германии требует переименования этих улиц в рамках борьбы с историческим ревизионизмом и возрождением фашистской идеологии². В последние годы в Германии было переименовано более 18 объектов (улиц и школ), носивших имя поэтессы.

Обратный процесс происходил в это время в Калининградской области. В 1992 году Калининградским отделением фонда культуры совместно с Германским обществом памяти Агнес Мигель была установлена мемориальная доска на ул. Сержанта Колоскова, в доме, в котором до 1945 года жила поэтесса. Памятная доска Агнес Мигель также установлена в Правдинске (Калининградская область) на бывшем здании школы, носившей её имя. Кроме того, в 1996 году имя поэтессы было дано частной художественной школе-студии «Аистёнок». Позже в Калининграде появилось общество любителей поэзии Агнес Мигель, которое активно сотрудничает с немецкими партнёрами. В 2002 году Хаген Мериг, представляющий фирму ООО «ГСТ», выступил перед депутатами областной Думы с инициативой назвать в честь поэтессы улицу в местном посёлке Ясная Поляна (бывший Тракенен), однако это предложение поддержано не было.

На эту парадоксальную ситуацию, когда российский город чествует поэтессу гитлеровского периода в то время, как в самой Германии происходит переосмысление её творчества, обратил внимание современный английский историк М. Эгремонт. В своём исследовании, посвящённом изучению наследия Восточной Пруссии, он приводит свой разговор с профес-

¹ Scriba A. Literatur während des NS-Regimes [Электронный ресурс] // Deutsches Historisches Museum.

² Erfstadt: Agnes-Miegel-Str. [Электронный ресурс] // de.indymedia.org.

сором Калининградского университета им. Канта о появлении памятной доски на доме Агнес Мигель в городе (перевод с англ. И. Дементьева): «"Разве не имеет значения, — спросил я, — что она написала поэму во славу Гитлера?" Профессор сказал, что некоторые хорошие поэты прославляли Сталина. Русские ещё не разучились удивлять: в честь Агнес Мигель, которая и в Германии уже имеет мало поклонников, они назвали школу»¹.

Некоторая переоценка подходов к истории XX века встречается и в историко-музейной сфере области. Так, например, в музейном комплексе «Янтарный замок» в пос. Янтарный, основная часть экспозиции которого описывает тевтонскую и немецкую историю края, один из выставочных стендов посвящён истории Русской освободительной армии (РОА) времён Великой Отечественной войны и содержит документы и пропагандистские листовки Комитета освобождения народов России А. Власова. В связи с нейтрально-позитивной подачей материала о теме военного коллаборационизма и поражения, многие посетители обращались к представителям музея с жалобами на то, что данная экспозиция оскорбляет их чувства. В результате последовавшей реакции администрации музея перед стендом было размещено объявление о том, что «данная экспозиция не является пропагандой фашизма».

В этом же ключе можно рассматривать феномен поэтического сборника о Кёнигсберге, выпущенного в Калининграде российским автором, некоторые произведения которого вызвали громкие общественные дискуссии. В стихотворении «На руинах Кёнигсберга» содержались следующие строчки:

Иду я по руинам Кёнигсберга
По каменной булыжной мостовой,
Иду по землям Германа, Штальберга,
По землям нашей славы боевой.

¹ Дементьев И. О. Max Egremont. Forgotten Land. Journeys among the Ghosts of East Prussia // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2014. № 6.

Интерес в этом случае вызывает чёткая самоидентификация автора с потомками и наследниками немецкого населения, проживавшего на этой территории¹.

Таким образом, в регионалистском дискурсе калининградской области в настоящее время развиваются два вида исторической вины: субъектно-объектный (вина от содеянного в истории) и объектно-субъектный (вина от несоответствия высоким нормам). Показательным примером является список элементов калининградской идентичности, подготовленный на семинаре Московской школы политических исследований в 2012 году. Согласно предложенному подходу самих участников этого семинара из Калининграда, в городском дискурсе сочетаются «четыре противоречащие друг другу идентичности». При этом 2-й и 3-й пункты соответствуют двум упомянутым в настоящей работе типам исторической вины: «1) Мы герои, спасшие мир от фашизма. 2) Мы варвары, разрушившие цивилизацию. 3) Мы жертвы, чьи города были разрушены — и неважно, что города были немецкими, они в нашем сознании наши. 4) Мы созидатели нового города, новой ментальности, открытой миру»².

Данная конструкция является важной для понимания мифологических процессов, которые связаны с развитием местного регионализма. Она содержит чёткое обозначение архетипического хаоса, который парадоксальным образом включает самих жителей региона. В этом смысле описанные выше типы исторической вины жителей региона воспроизводят мифы, связанные с этим архетипом.

Развивая тему региональной космогонии, будет интересно ещё раз обратиться к архетипу «ось мира», который обозначает метафизический и культурный центр локуса, является для мифологического сознания точкой соединения дольного с горним. В калининградской действительности такую точку описывает и

¹ Фомин В. В. Голый конунг. Норманизм как диагноз. М.: Алгоритм, 2013; Шульгин В. Н. Тевтонские видения // Литературная газета. 2011. № 8.

² Штепа В. В. Вольный ганзейский город [Электронный ресурс] // Русский Журнал. 2012.

создаёт идеалистический миф о «граде на холме» (выражение предложено профессором БФУ им. Канта В. Гильмановым), или Королевской горе, который рисует метафизический образ идеального общества. Утерянное немецкое наследие, Королевская гора представляются в этом случае желанным и недостижимым идеалом, потерянным раем, которому современные жители никогда не смогут соответствовать, но должны к нему стремиться.

Как отмечалось выше, развитие регионализма протекает зачастую в рамках вопросов истории, культурологии и связанных с ними областей. В этих случаях дискуссии имеют нишевый характер и ведутся по предметным темам этих областей с использованием соответствующей терминологии. Однако нередко для более глубокого и образного восприятия элементов регионализма у исследователей возникает потребность перейти на терминологию философскую и религиозно-мистическую.

Характерным примером является послесловие профессора кафедры зарубежной филологии БФУ им. Канта В. Гильманова к известному в регионе сборнику М. Попова «Параллельная память: 150 лет истории Кёнигсберга и Калининграда в фотографиях», вышедшему в 2012 году¹. Анализируя довоенные и послевоенные фотографии Калининграда и его жителей, он обильно использует термины, характерные для христианского богословия, а также для религиозной философии. Данный текст Гильманова, написанный в образной, иносказательной форме (как и большинство регионалистских текстов), достаточно точно отражает настроение идеологов и направление развития местного регионализма. Он имеет внутреннюю логическую конструкцию, элементы которой можно проанализировать с помощью архетипов пространственного восприятия.

По словам Гильманова, сборник фотографий «Параллельная память» является попыткой «собирания мира» в поэтическом и философско-религиозном смысле этого выражения, попыткой

¹ Попов М. С. Параллельная память: 150 лет истории Кёнигсберга и Калининграда в фотографиях / М. С. Попов; авт. послесл. В. Гильманов. Калининград: Пикторика, 2012.

поиска ветхозаветного олама (вселенной, *imago mundi*). *Собирание мира* (здесь и далее — орфография сохранена), по словам автора, «распознаётся в опыте культуры как главная сокровенная цель каждой человеческой судьбы, поскольку именно человек и именно каждый, будучи в своей истинной сути *с-огласован* со всей целокупностью мира [ср. с *imago mundi* — прим. В. Щ.], призван *о-гласить* его, то есть, собрав его истинные имена, соединить их с миром в великом круговороте бытийного чуда [ср. с космогонией — прим. В. Щ.], что признают сегодня все — и верующие, и неверующие». Рефреном в статье проходит мысль о том, что разбитая (параллельная, не единая) историческая память Калининграда-Кёнигсберга (хаос) отражается и на его жителях, которые находятся в поиске «своей сути». Примечательной является также логика рассуждений автора, согласно которой судьба человеческой личности находится в зависимости от судьбы города, в котором он живёт. В свою очередь, топонимическая тема трактуется в тексте в духе борьбы за собирание «истинных имён», восстановление «рая» и выходит за рамки исторических споров.

Гильманов образно описывает город Кёнигсберг-Калининград как вневременную сущность, обладающую собственными мистическими и персонифицированными атрибутами — «топосами», из которых конструируется локальный космос. Пережив события Второй мировой войны, город приобрёл, по словам автора, «топос распятия... с грандиозным обострением проблемы субъективности и объективности вины... где всё перемешалось друг с другом — палачи и жертвы». Также Гильманов упоминает о пережитом городом «топосе предательства», указывая на события разгрома Кёнигсбергской синагоги в Кристальную ночь 8 ноября 1938 года (предательство в немецкую эпоху), а также гибель городского замка (предательство в советскую эпоху). В трактовке весьма чётко отражаются контуры архетипа хаоса (объединяющего в себе образы палачей, жертв и злого рока), который не позволяет достичь первоначального райского состояния.

Далее указывается, что метафизический город Кёнигсберг пережил распад исторической памяти и приобрёл несколько параллельных историй. Эта двойственность и расщеплённость исторической памяти является, по выражению автора, «топосом болезни» города. Преодолеть эту «болезнь» (сочетание разных культур и эпох), а в терминологии настоящего исследования — хаос, расколотость образа мира, Гильманов предлагает путём «терапии памяти», которая заключается в вечном возвращении современного города к своему метасимволическому, идеальному и райскому образу — горе Короля (перевод с нем. «Konigsberg»). По его мысли, речь идёт не о восстановлении исторического немецкого Кёнигсберга, а о создании принципиально нового и современного мифического образа лишь по мотивам немецкого исторического наследия. Гильманов подчёркивает, что речь идёт именно о метасимволическом образе, который заключается в «сказочных намёках», «мифах», «философии анамнесиса» (воспоминание души о рае), «космической памяти», христианской «памяти смертной» и других. Он также выражает уверенность, что город избавится от «болезни» (хаоса), когда приобретёт новое качество, которое «в христианском смысле означает воскресение распятой любви, а в кантовском смысле приоритет “морального закона” над всеми остальными»¹. Поэтическая форма изложения подчёркивает, что этот образ не связан принципиально с конкретными историческими и культурными обстоятельствами, но лишь использует их в качестве строительных элементов своего дискурса, наполняя их особыми мифологическими смыслами.

Город Кёнигсберг-Калининград описан Гильмановым в качестве первичного субъекта исторического и метафизического развития региона. Им рассматривается конструкция, при которой судьба человека ставится в зависимость от судьбы города, образ которого максимально очеловечивается, мифологизируется («Кёнигсберг — стал мифом новой post-реальности совре-

¹ Попов М. С. Параллельная память: 150 лет истории Кёнигсберга и Калининграда в фотографиях / М. С. Попов; авт. послесл. В. Гильманов. Калининград: Пикторика, 2012.

менного города»¹) и с определённой степенью допущения приобретает божественные черты-топосы (подвержен «распятию», «воскресению», «предательству» и т. д.) Стремление в таком контексте использовать поэтическую терминологию для описания региона ещё раз свидетельствует о том, что регионализм во многом является мифологической конструкцией и что именно миф, наравне с историческими спорами и иными социокультурными явлениями, становится его важнейшей движущей силой.

Очевидно, что в Калининградской области в настоящее время проходят регионалистские процессы, связанные с возникновением новой мифологической системы, служащей в качестве культурно-исторических координат для местных жителей. При этом местный регионализм приобретает выраженные центробежные черты, обособляя регион от общероссийского социокультурного пространства. Многие возникающие мифологемы выстраиваются не только параллельно общероссийскому социокультурному пространству, но и прямо противостоят им. При этом противопоставление основано не на конфессиональных или этнокультурных различиях, как в национальных республиках, а на ценностных.

Подобные мифологические аспекты регионалистского процесса, как в Калининграде, так и в других регионах России, требуют внимательного к себе отношения. Формирующиеся регионалистские мифы не всегда могут быть скорректированы с помощью научного подхода, например исторических опровержений, поскольку строятся не на рациональной научной логике, а на мифологических принципах — они основаны на архетипах и действуют на глубоком психоэмоциональном уровне. Региональные сюжеты (Королевская гора, образ Канта, ощущение исторической вины, образы довоенного Кёнигсберга и т. д.), соединяясь с архетипическим началом (ось мира, образ мира, гений места, преодоление хаоса, золотой век), не только становятся частью социокультурной реальности, но и служат ценностно-эмо-

¹ Попов М. С. Параллельная память: 150 лет истории Кёнигсберга и Калининграда в фотографиях / М. С. Попов; авт. послесл. В. Гильманов. Калининград: Пикторика, 2012.

циональными ориентирами для жителей региона. Сложность заключается в том, что эта мифология действует в отрыве от научных фактов, общероссийских культурных норм и подходов, а потому обладает большой степенью автономности и устойчивости. Описанные мифы структурно и семантически соотносятся друг с другом, затрагивают основные архетипы пространственного восприятия, формируют устойчивую систему. Более того, попытка развенчать названные мифы или опровергнуть их с научных позиций в этих условиях будет восприниматься региональным сообществом болезненно, как посягательство на их собственное региональное самосознание, поскольку критика сюжетов в этом случае будет ощущаться как нападки на саму систему регионального мировоззрения.

Так, существуют многочисленные факты, что приехавшие в регион советские граждане являлись отнюдь не маргиналами, а квалифицированными и образованными представителями различных профессий (преподаватели, военные, океанологи и т. д.), при этом нынешние жители региона гордятся именами своих земляков, известных космонавтов А. А. Леонова, В. И. Пацаева, Ю. В. Романенко, А. С. Викторенко. Однако эти общеизвестные в регионе факты не оказывают влияния на миф о маргинальности, который транслируют в том числе сами коренные жители области, забывая о том, что речь идёт об их предках и о них самих. Соединяясь с архетипом хаоса, данный сюжет превращается в устойчивый, функциональный элемент регионального сознания. Те же процессы в равной степени происходят и с другими упоминавшимися сюжетами и мифами.

Возникает закономерный вопрос о том, поддаются ли данные процессы корректировке и каким образом это происходит. Выше отмечалось, что регионализм может как развиваться самостоятельно, так и быть сконструированным заинтересованным субъектом. В обоих случаях он будет проходить общие стадии и иметь в своей основе одну и ту же формальную модель, описанную в настоящей книге. Учитывая, что регионализм имеет глубокие мифологические основания, для его конструи-

рования требуется системное понимание его внутренней модели, строящейся на архетипах и мифах. Кроме того, развитие местного регионализма повторяет процесс возникновения мифа, вследствие чего на него распространяются существующие теории мифологизации и демифологизации. В этой связи следует отметить, что вмешательство в развитие регионализма и даже его конструирование возможно и это отчётливо видно из приведённых примеров.

Таким образом, Калининградская область является одним из регионов России, где регионализм проявляется достаточно рельефно для того, чтобы продемонстрировать его мифологические основания. Архитектоника регионализма в Калининграде представляется следующим способом: архетип мировой оси воплощается в Королевской горе, которая является центральной культурной и географической точкой, сердцем города и всей области, символом «града на холме», а также участвует в создании архетипической связи между земным и горным, идеальным миром. Королевская гора является осевой точкой в калининградском регионализме, вокруг которой возникает архитектура регионального космоса — образ мира. В его создании участвует топонимика, а также новая картография, включающая, например, такие образования, как «сердце города» и «кантовский треугольник». Имя философа Иммануила Канта стало основой для персонифицированного выражения гения города, оказывающего значительное влияние на оформление местного социокультурного ландшафта. Образ мира (*imago mundi*) Калининграда также в значительной степени формируется под влиянием мемориально-исторического наследия: различных памятников, бывших лютеранских кирх, немецких парков, посадок — «последних солдат вермахта». При этом в формирующемся калининградском образе мира наблюдаются разрывы, элементы не преодолённого хаоса, которые регионализм пытается преодолеть, усложняя свою архитектуру даль-

нейшим мифотворчеством. Хаос, который необходимо преодолеть для космоизации окружающего социокультурного пространства и превращения враждебной территории в безопасное и комфортное место, часто воплощается в следующих сюжетах: маргинальность, советскость, неевропейскость. Остаточные проявления хаоса не позволяют завершить процесс космогонии, оформить образ мира, преодолеть мифологические точки разрывов, что приводит к появлению ряда устойчивых социальных комплексов — исторической вины и комплекса чужаков, которые также относятся к архетипу хаоса. Кроме того, данные точки разрывов в образе мира усиливаются под воздействием архетипа безвозвратно потерянного рая (золотого века), который в калининградской действительности воплощается в декорациях таких сюжетов, как утраченное немецкое наследие, депортация населения в послевоенные годы, «вандализм» советской власти по отношению к местной архитектуре, бомбардировки города в 1944 году, «уничтожение» Королевского замка, «расправа» советских солдат над мирными жителями Кёнигсберга, ностальгический туризм, европейскость, а также в представлениях о довоенном Кёнигсберге, быте его жителей, культурном наследии и истории этой земли.

Логика регионализма, заключается в том, чтобы усиливать эти конфликты и одновременно предлагать механизмы их преодоления — восстановления (конструирования) нового образа региона (образа мира, *imago mundi*). Эти механизмы могут быть спорными с исторической точки зрения, но являются весьма логичными и предсказуемыми в рамках регионалистского подхода. К таким механизмам относятся: примирение с немецкой историей, в том числе военного периода (реабилитация РОА, поэтессы Агнес Мигель); соотнесение жителями региона своей судьбы с судьбой исторического Кёнигсберга, Германией, Европой (участие в траурной церемонии в память о ковровых бомбардировках города английской авиацией, реконструкция старой немецкой культуры); постановка вопросов о преодолении в жителях региона советского наследия и приведении их к «вы-

соким европейским нормам», «европейской калининградской/кёнигсбергской общности».

Важно также отметить, что культурный и ценностный ландшафт Калининградской области под воздействием регионализма не только выстраивается параллельно общероссийскому, но и зачастую противостоит ему, вследствие чего приобретает выраженные центробежные черты.

Глава 9

Калининградский регионализм как ресурс политического протеста

В 2016 году в день своего 70-летия Калининград отметил 761 год с основания Кёнигсберга. Желание быть одновременно с Европой и Россией вынуждает местную интеллигенцию изображать слугу двух господ. Это приводит к тому, что жители региона оказываются в ситуации, когда им навязывается новая много-составная идентичность. Сегодня калининградцы — это и россияне, и европейцы, и герои, освободившие Европу от фашизма, и наследники советского государства, «оккупировавших» эту Европу. Но если для меньшинства такое мировоззренческое балансирование — это способ существования, то для большинства жителей области — опасность развития культурно-исторической шизофрении.

Калининградские интеллектуалы, формирующие региональный дискурс, раздражаются, когда кто-то из местных или приезжих заводит разговор о возможной угрозе калининградского сепаратизма. Его называют в лучшем случае шарлатаном¹. Если же избежать неприятного разговора таким образом не удаётся, часто звучит, что сепаратизм в конечном счёте обостряет сама Москва своим повышенным вниманием к этой теме².

Тема сепаратизма в местных интеллектуальных дискуссиях табуирована. Она не выгодна никому: ни интеллигенции, на которую она навешивает некрасивый ярлык и мешает развивать

¹ Носович А. А. Калининградский парадокс: «Крымнаш» в Европе [Электронный ресурс] // Slon. 2015.

² Гинзбург С. И. Калининградский европеец [Электронный ресурс] // Независимая газета. 2010.

связи с зарубежным сообществом, ни областным и муниципальным властям, для которых она воспринимается как обвинение в неэффективности.

Действительно, сегодня в Калининградской области нет сепаратистского движения, как нет и консолидированных регионалистов. Исключение составляют лишь отдельные провокаторы, например те, что в 2014 году подняли над зданием местного ФСБ флаг ФРГ в знак протеста против воссоединения Крыма с Россией: «Если Крыму можно в Россию, то почему Калининграду нельзя в ФРГ?» Однако принято считать, что эти активисты настолько единичны и маргинальны, что говорить о них как об угрозе некорректно, а в данном конкретном случае вина якобы лежит на самом государстве, которое своими действиями раздуло из «рядового происшествия» целое уголовное дело.

Опустим историю о ликвидированной в 2005 году сепаратистской «Балтийской республиканской партии», попытках создать движение калининградских регионалистов, генеральной репетиции «болотных» протестов, которая прошла в Калининграде ещё в 2010 году. Поговорим о том, что сепаратизму обычно предшествует — о механизмах подготовки общественного мнения к идее о возможности выхода региона из состава государства и о том, как эти механизмы функционируют в Калининграде.

Главной задачей в проекте, который можно условно назвать «независимый Калининград», становится дестабилизация общественно-политической обстановки. Если среди населения повысится уровень напряжённости и раздражения, это сделает его более отзывчивым к информационным поводам и менее чувствительным к манипуляциям.

Но можно ли радикализировать население, в первую очередь молодёжь, в благополучном регионе, где нет депрессивных настроений и серьёзных дестабилизирующих факторов? Теория и практика информационного противостояния говорит, что дестабилизировать можно любой регион и при любой обстановке. Классический пример, который используется в теории политического пиара, — диалог змия и Евы в Эдемском саду. Змий пред-

лагает Еве плоды от древа познания добра и зла и говорит: «В день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло». Змий вносит смещение в ту картину мира, которая существует в сознании Евы, он разделяет её бытие, которое до этого было целостным. После этого представление Евы о мире меняется, оно уже состоит из двух картин, которые вступают в противоречие между собой и вынуждают её сделать выбор в пользу одной из них. При этом в раю не было ни социально-экономических, ни исторических, ни иных объективных предпосылок для грехопадения, кроме одного провокационного вопроса.

Задача политтехнолога создать аналогичную ситуацию, то есть сконструировать проблему и поставить её перед жителями региона. Здесь, как и в Эдемском саду («будете как боги»), активно используется тема идентичности. Информационная стратегия использования этого фактора для дестабилизации обстановки в Калининградской области сегодня выглядит следующим образом.

Сначала замедляется процесс укоренения жителей области на собственной земле и в своей истории. Продвигается тезис, что в области нет коренного населения, а все жители — временщики и потомки временщиков. Эта точка зрения сегодня широко распространена в калининградской прессе, в местной краеведческой литературе и в сознании самих жителей. Калининградцы любят рассказывать приезжим шутивную байку о том, что после выселения немцев в 1945–1947 годах в области остались брошенные домашние животные — коты, которые и являются «полноправными владельцами» калининградской земли: «Новые переселенцы [из послевоенного СССР] были рады встречавшим их котам, брали их на колени, наслаждаясь тёплым мурлыканьем. И постепенно через это мурлыканье калининградцы узнали, что кошки — это единственные коренные жители этой земли, они здесь главные»¹.

¹ Штепа В. В. Вольный ганзейский город [Электронный ресурс] // Русский Журнал. 2012.

Эта история выглядела уже не такой шуточной после моего разговора с местным офицером-пограничником, выросшим и служащим в Калининграде. В нашей беседе он сказал: «В случае войны мы, конечно, будем воевать и погибать за эту землю. Но внутренне все мы, военные и простые жители, чувствуем, что на самом деле живём на чужой земле. Мы здесь как бы в гостях». Это чувство неукоренённости становится благодатной почвой для того, чтобы развивать и конструировать на ней модели новой калининградской идентичности.

Далее в местном информационном пространстве перед жителями ставится вопрос, могут ли они называть себя настоящими россиянами, будучи отрезанными от «большой России», не являются ли они особенными, «другими» россиянами. Эта неопределённость усиливает их негативную самоидентификацию: калининградцы в этом случае и не европейцы, и не вполне россияне, и ещё не отдельный народ. Необходимо, чтобы жители области спросили себя: «Кто мы?»¹ Сегодня это главный публичный вопрос, звучащий от калининградских интеллектуалов, развивающих тему местной идентичности.

Тема калининградского сепаратизма была закрыта в начале 2000-х годов, когда в стране началась политика централизации и собирания земель. В 2001 году тема сепаратизма в местных дискуссиях уступила место исследованиям калининградской идентичности. С тех пор благодаря российским и зарубежным научным грантам это направление развилось, сформировало свою научную школу и воспитало несколько поколений специалистов. Простой интернет-поиск по местным научным изданиям и СМИ может показать, сколько написано на эту тему и каких только вариантов местной идентичности не предлагалось. Их палитра располагается между двумя противопоставляемыми крайностями: российской и европейской.

С этого времени местные социологические исследования стали показывать рост числа людей, относящих себя к сторон-

¹ Берендеев М. В. Калининград: «кто мы?» Калининградцы в поисках идентичности [Электронный ресурс] // Группа 789. 2007.

никам расширенной автономии, «европейцам» или «калининградцам» как особому субэтносу (включающему «евророссиян», «балторуссов», «кёнигсбержцев» и др.). При этом число «россиян» все эти годы сокращалось. Только после калининградских протестов 2010 года на проблему калининградской идентичности обратили внимание федеральные власти.

Смена политической ситуации повлияла и на организаторов, и на респондентов соцопросов: количество «европейцев» и «сепаратистов» сократилось до уровня статистической погрешности, а соотношение «калининградцев» и «россиян» пришло к паритету.

В настоящее время местные исследования направлены на изучение калининградской локальной идентичности, которое, по сути, мало отличается от её конструирования. Существование в области особого субэтнуса, народа, который способен противопоставить своё калининградство российскости, меняет правила дискуссии. Если раньше она строилась по принципу «плохие сепаратисты — хорошие калининградцы», то сегодня сами калининградцы становятся действующим субъектом (новым этносом) и начинают дискутировать с россиянами и Москвой. В этой ситуации будет сложно обвинить калининградцев в сепаратизме, так как это будет означать федеральный запрет на региональный патриотизм и усилит аргументацию регионалистов.

Следующий шаг направлен на развитие в регионе идеи о двух путях развития: прогрессивном европейском и регрессивном советско-российском. Эта ценностная парадигма, противопоставляющая «перспективный» Запад Москве с её «колониальным и азиатским» управлением, становится здесь привычной. Эту риторику просто использовать, поскольку она в целом широко распространена на постсоветском пространстве, имеет свою историю и экспериментально была неоднократно апробирована. В последний раз — на Майдане.

Далее с укреплением этой парадигмы в сознании жителей будет усиливаться расхождение между двумя образами будущего. Перед жителями ставится выбор: или они становятся отдельным

европейским субэтносом, что делает их белой костью в российском обществе и открывает для них возможность почувствовать себя полноценными людьми в Европе, или они остаются провинциалами и маргиналами на чужой земле. При этом навязывается идея: «Мы не европейцы, поэтому мы и наша жизнь — неполноценны».

Эти две противостоящие друг другу картины мира нужны не сами по себе, и тем более не для того, чтобы регион выбирал, войти ли ему в состав ЕС или остаться в России. С политехнологической точки зрения у региона не должно быть никакого свободного выбора. Это противопоставление необходимо только для того, чтобы создать постоянное состояние конфликта ценностей и идентичности.

Затем этот конфликт закольцовывается, создаются условия, чтобы он воспроизводился и не заканчивался, оставляя жителей в постоянном напряжении. Для этого одновременно с мечтой о вхождении в европейскую семью народов продвигается ряд идей, которые якобы мешают эту мечту осуществить. Эти идеи широко известны и транслируются в области частью интеллигенции, а затем остальными жителями: калининградцы исторически неполноправны (так как якобы не являются коренным населением), неполноценны и маргинальны (существует устойчивый миф, что область после войны заселили бывшие уголовники и авантюристы, которые обладали низкими интеллектуальными способностями), несут бремя вины как наследники советского государства, морально ответственны за «вторжение на чужую землю», депортацию немцев, разрушение памятников немецкой архитектуры и «варварство». Для этой технологии важно, чтобы жители находились в состоянии постоянного покаяния, но при этом не давать им прощения, не освобождать их от этого навязанного груза. Чем более они виноваты и неполноценны, тем менее они достойны европейской мечты. Как в нехорошем сне: приближаясь к цели, они будут от неё всё дальше.

Этот внутренний непреодоленный конфликт отражается на культурной жизни и мировоззрении калининградцев. Одной ру-

кой город вешает памятные таблички придворной поэтессе Гитлера и кёнигсберженке Агнес Мигель, которая не отказалась от клятвы верности фюреру даже после войны, другой рукой в рамках федеральных программ устанавливает памятники русским героям Первой мировой и Великой Отечественной войны. В Калининграде распространено выражение «параллельная историческая память»; здесь оно пока несёт позитивную коннотацию. В этой памяти наслаиваются противоречащие слои: русская и немецкая топонимика, российская и европейская историография, историческая вина и европейская мечта. В этом параллельном мире главным становится вопрос: кто мы?

Если поддерживать это внутреннее идейное и ценностное противостояние в мировоззрении калининградцев, то однажды оно достигнет точки кипения и станет ликвидным политическим ресурсом.

Сегодня, говоря об угрозе сепаратистских настроений в Калининграде, чаще всего приводят в пример германизацию региона: возвращение немецкой топонимики, популяризацию в местной историографии немецкого прошлого этой земли, её «кантизацию» (чрезмерное и повсеместное возвеличивание фигуры И. Канта). Но не Кант или германизация страшны Калининграду: русский народ (85% населения области — русские) неконфликтен и умеет примирять в своём мировоззрении разные культуры, сможет он органично принять и германское наследие региона.

Опасность заключается в формировании в области очередного полигона для столкновения двух ценностно-политических картин мира — российской и европейской. Что будет требовать раздражённый народ на первом калининградском «майдане»: переименования города в Кёнигсберг и присоединения к ФРГ? Нет. Будут использованы майданные лозунги, быстро переходящие от формальных экономических требований к политическим: расширение региональной автономии, безвизовый режим с ЕС, демилитаризация региона и его нейтральный военно-политический статус. Этот переход будет обеспечен перегретым внутрен-

ним ценностным конфликтом, навязчивым желанием убить «москаля» в себе, в своём ближнем и государстве. Далее последуют второй и третий калининградские «майданы», на которых будут звучать призывы выйти из состава РФ и требования ассоциации с ЕС. Противники этого процесса будут обвинены в недостаточном региональном патриотизме и записаны в наёмники Москвы. Сторонники особой калининградской идентичности уже используют протестно-либеральный язык, в котором ругательными становятся такие словосочетания, как «русский мир», «духовные скрепы», «территориальное единство», «Русская Православная Церковь».

Сегодня в местных вузах, научных исследованиях и медиасфере Калининграда решается, станет ли риторика калининградского регионализма политическим ресурсом, а тема идентичности — базой будущих общественных протестов.

Глава 10

Регионализм как идеология глобализма

Регионализм — это младший брат национализма. Национализм — идеология, обслуживающая функционирование национального государства, или государства-нации (nation state). В сферу национализма входит обширный комплекс вопросов, связанных с конструированием национальной идентичности — историко-культурных, этнических, лингвистических, экономических, этических и др. После того как появились и укрепились национальные государства, был сформирован современный мировой порядок, главным элементом которого является национальное государство (мир государств). Национализм, то есть набор идей и принципов построения современного государства и создания мира, состоящего из суверенных государств, развивался в борьбе с империей. Борьба с имперским сознанием заложена в основу и дух исторического национального государства.

Вслед за национализмом приходит регионализм. Регионализм — формирующаяся идеология, обслуживающая функционирование региона как политического субъекта поствестфальского глобального мира. В его сферу входят те же вопросы, что и в национализм: от социокультурных до политических. Однако регионализм конструирует не классическое государство, а его новую форму, которую называет «регионом», и стремится к построению нового мирового порядка — «мира регионов».

Слово «регион» входит в регионализм со всеми своими значениями и разновидностями. Регионом может считаться область в составе государства, региональная организация или региональное объединение. Регион в идеологии регионализма

означает любую пространственную единицу, не являющуюся государством. Главное, что регион не привязан к государственным границам и существует в параллельной с государством плоскости. Ярким примером является Кавказ — регион, который расположен поверх государственных границ и включает в себя политические единицы разного масштаба: субъекты федерации РФ, суверенные государства (Грузия, Армения, Азербайджан), непризнанные республики (Южная Осетия, Абхазия, Нагорный Карабах). Кавказский регионализм означает усиление автономии как отдельных кавказских областей, так и всего кавказского региона. В годы правления Саакашвили западные политтехнологи с территории Грузии активно разрабатывали идею общекавказского регионализма, общего «кавказского дома», в который включили и российские северокавказские республики, чтобы сформировать здесь локальное информационное пространство, отдельное от российского.

Как однажды национальное государство бросило вызов империям, регионализм готовит поход против государства и государствоцентричного сознания. Регионализм будет постепенно оспаривать основные функции и права государства, присваивая их себе, — от трансляции идентичности до монополии на силу. Очевидно, что вытеснение государства из современной политической парадигмы мышления не будет одномоментным, а примет форму длительного процесса, станет ещё одной парадигмой современной культуры и политики. Признаки этого процесса можно наблюдать уже сегодня, когда наиболее приемлемым и хорошим объявляется либо совсем локальный патриотизм, либо космополитизм. В либеральной парадигме быть патриотом отдельного субъекта федерации или отдельного российского города сегодня более престижно, чем, например, патриотом Русского мира. Патриотизм же в масштабе крупного исторического государства чаще называется «имперскими амбициями».

Регионализм становится одним из идеологических элементов глобализма — мировоззрения в поддержку глобализации.

Глобализм слишком многосоставен, чтобы мог называться идеологией. Глобализм — это набор идеологий из разных сфер. На закон и право глобализм смотрит через либерализм, на экономику — через капитализм, на человека — через трансгуманизм, а на принципы территориального устройства глобального мира — через регионализм.

Эти идеологии обладают общей чертой: они поощряют максимальную индивидуальность (в правах, в труде, в ценностях, в идентичности), но запрещают монополию этой индивидуальности и её навязывание другим. Этот принцип проистекает из постмодернистской философии, преследующей своей целью отмену авторитетов и вертикалей, разделение глобального культурного и политического пространства на автономные секторы, наложение запрета на идеи об универсальной истинности. Дробление бесконечного множества истин, ценностей и картин мира служит цели атомизировать всё мировое пространство. Чтобы сделать пространство гомогенным, нужно размельчить составляющие его элементы, тогда они образуют однородную массу. Глобальная однородность достигается путём соединения множества незначительных индивидуальностей. За этим процессом в научной литературе уже закрепился новый термин «глокализация», означающий глобализацию через локализацию, то есть формирование единого глобального пространства путём дробления составляющих его частей. Такое дробление поощряется глобализмом в области истории, этики, религии, культуры, идентичности, а также в области территориального устройства.

Из этого постмодернистского принципа рождается регионализм — орудие продвижения идей глобализма в области формирования глобальной территориальной и социокультурной архитектуры. Регионализм эксплуатирует постмодернистскую идею о плоском пространстве локальных иерархий, перенося её на область территориального устройства. Каждый регион — это отдельный мир, потенциальная микроцивилизация, где формируется своя идентичность, свой взгляд на мир. Житель такого региона является одновременно космополитом, поскольку такой регион

экономически и политически включён в глобальную систему, и новым дикарём, потому что регионализм позволяет жить в своём маленьком мирке, сконструированном новыми мифологиями. Регионализм — это право на самоопределение, доведённое до предельной степени. За регионом в регионализме скрывается идея постгосударства — легко конструируемого, ситуативного, не привязанного жёстко к конкретной территории, в том числе виртуального.

Основная задача регионализма заключается в психологическом упрощении отказа от национальной (государственной) идентичности и переходе в идентичность региональную, а также в столкновении этих идентичностей. Регионализм находится пока в стадии, когда борьба с государством происходит в области языка, идей и эмоций. Дискредитация государства в регионализме, как некогда империи, происходит через его десакрализацию, то есть путём лишения неприкосновенности самой идеи об исторической целесообразности существования государства. Согласно идеологии регионализма, государство — это фетиш, которому надо перестать поклоняться. Регионализм призван сделать грязную работу: помочь переступить красную черту государственного мышления, на которой основана современная система международных (межгосударственных) отношений — незыблемость принципа национального суверенитета. Во всех государствах покушение на суверенитет преследуется уголовным правом, чаще всего как сепаратизм. Регионализм же разрабатывает методологию размывания государственных границ легальным путём — через управление идентичностью.

Особенность регионализма заключается в том, что его идеология провоцирует движение снизу, стимулирует восстание регионов против центральных правительств. Это означает, что регионализм прячется за конкретные региональные движения, а борьба с ним обернётся борьбой с его носителями. Как это уже происходит в некоторых регионах России и Европы, регионализм маскирует сепаратистские настроения под укрепление регионального патриотизма, под желание жителей региона

сохранить свою культурную самобытность в глобальном мире без границ.

Пока что регионализм развивается в русле либерального дискурса, что определяет набор его заказчиков и идеологических операторов.

Таким образом, состояние современной глобальной культурной архитектуры способствуют формированию регионалистской идеологии, которая однажды выйдет из нынешнего маргинального состояния. Это вопрос нескольких десятков лет. Сегодняшние регионалисты — это кабинетные учёные, которые предрекают кризис государства, и реконструкторы-романтики, которые творят собственные мифологические регионы-миры из подручных элементов окружающей социокультурной реальности. Завтра их заменят политики, если увидят перспективы этой идеологии в обслуживании интересов глобализма и транснационального капитала. К России этот процесс имеет непосредственное отношение. Если вчера революционные силы боролись в нашей стране с царизмом, олицетворявшем одновременно православие и империю, то завтра регионалисты объявят поход против власти президента и патриарха, олицетворяющих национальное государство и Церковь, и объявят проект по обособлению российских регионов.

Регионализмом можно управлять, а его энергию использовать на пользу России. Но об этом мы поговорим на страницах другой книги.

Список литературы

Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994.

Бикерман Э. Хронология Древнего мира. Ближний Восток и античность. М.: Наука, 1975.

Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2005.

Глаголев В. С. Феноменология религии: эстетико-образные аспекты // СВЕЧА – 2013. Том 24. Международная конференция. «Религия и религиозность в локальном и глобальном измерении». Владимир: Изд-во ВлГУ, 2013.

Делёз Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения. М.: Астрель, 2010.

Дементьев И. О. Max Egremont. Forgotten Land. Journeys among the Ghosts of East Prussia // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2014. № 6.

Джаксон Т. Н., Коновалова И. Г., Подосинов А. В. Imagines Mundi: античность и средневековье. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2013.

Добрицына И. А. От постмодернизма — к нелинейной архитектуре: архитектура в контексте современной философии и науки. М.: Прогресс-Традиция. 2004.

Замятин Д. Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М.: Знак, 2006.

Ионин Л. Г. Восстание меньшинств. СПб.: Университетская книга, 2013.

Казначеева Т. А. Понятийный статус концепта «genius loci» и его функции в тексте культуры города Мюнхен: дис. ... канд. культурологии. Кострома, 2009.

Калинников Л. А. Кант в русской философской культуре. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005.

Костяшов Ю. В. Секретная история Калининградской области. Очерки 1945–1956 гг. Калининград: Терра Балтика, 2009.

Кретинин Г. В. Проблема идентичности калининградцев // Калининградский социум в европейском контексте. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.

Кривошеев В. В. Социологические аспекты идентичности: поиск параметров и характеристик // Вестник БФУ им. И. Канта. 2006. № 6.

Лавренова О. А. Пространства и смыслы: семантика культурного ландшафта. М.: Институт Наследия, 2010.

Лефевр А. Социальное пространство / пер. с франц. А. Лазарева // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2010. № 2.

Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1976.

Некlessа А. И. Конец эпохи Большого Модерна // Знамя. 2000. № 1.

Патриарх Кирилл. Семь слов о русском мире / Патриарх Московский и всея Руси Кирилл; [сост. А.В. Щипков]. М.: Всемирный Русский Народный Собор, 2015.

Подберёзкин А. И. Национальный человеческий капитал. В 5 т. М.: МГИМО-Университет, 2011.

Полякова И. А. Антропология места, или культурные метаморфозы *genius loci* // Вопросы культурологии. 2011. № 10.

Пономарева Г.М. Воображение и воображаемое в ситуации постмодерна // Этносоциум и межнациональная культура. 2015. № 1 (79).

Попов М. С. Параллельная память: 150 лет истории Кёнигсберга и Калининграда в фотографиях / М. С. Попов; авт. послесл. В. Гильманов. Калининград: Пикторика, 2012.

Почта Ю. М. Постсекулярное общество // Социальное: истоки, структурные профили, современные вызовы / Под общ. ред. П. К. Гречко, Е. М. Курмелевой. М.: РОССПЭН, 2009.

Ритцер Дж. Современные социологические теории. СПб.: Питер, 2002.

Селешников С. И. История календаря и хронология. М.: Наука, 1972.

Силантьева М. В. Новые принципы «философии границы» в глобальном мире – десуверенизация или «постсуверенизация» // Полис (Политические исследования). 2014. № 3.

Стрелецкий В. Н. Регионализм как феномен культуры // Региональные исследования. 2011. № 3.

Тетёркин А. Проблема Другого в современной философии // Европа: новое соседство 2007: сб. науч. трудов / редкол.: Г. Я. Миненков (отв. ред.) [и др.]. Вильнюс: ЕГУ, 2008.

Торкунов А. В. По дороге в будущее – 2. М.: Аспект Пресс, 2015.

Туровский Р. Ф. Политическая регионалистика. Учебник. М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2006.

Фомин В. В. Голый конунг. Норманнизм как диагноз. М.: Алгоритм, 2013.

Фуко М. Другие пространства // Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью: в 3 ч. М.: Праксис, 2006. Ч.3.

Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М. Б. Левина. М.: Изд-во АСТ, 2004.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: «Весь Мир», 2003.

Шестопал А. В. Русская философия: современность и классика (размышления над трудами Н.В. Мотрошиловой) // Вопросы философии. 2014. №3.

Штепа В. В. Interregnum. 100 вопросов и ответов о регионализме. Петрозаводск: ИП Цыкарев Алексей Васильевич, 2012.

Шульгин В. Н. Новый изничтожитель русских // Подъём: ежемесячный литературно-художественный журнал. 2014. № 5.

Щипков В. А. Коммуникативная миссия Церкви и информационная безопасность России [Электронный ресурс] // Религия и СМИ: справочно-информ. портал. М., 2010.

Список литературы

- Элиаде М. Космос и история: Избр. работы. М., 1987.
- Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.
- Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.
- Юнг К. Г. К вопросу о подсознании // Человек и его символы. М.: Серебряные нити, 1998.
- Якшина Д. В. Прогулки по Кёнигсбергу. Калининград: Живём, 2010.
- Capling A., Nossal K. R. The contradictions of regionalism in North America // Review of International Studies. Cambridge Journals. 2009. Vol. 35. Special Issue S1. P.147-167; Ghany H., Castro-Rea J., Knight W. A. Re-mapping the Americas: Trends in Region-making. London: Ashgate. 2014.
- Castels M. The rise of the of Network Society. Vol. I: The infomation Age: Economy, Society and Culture. Oxford: Blackwell, 1996.
- Egremont M. Forgotten Land: Journeys Among the Ghosts of East Prussia. London: Picador, 2012.
- Fawcett L., Hurrell A. Regionalism in World Politics: Regional Organization and International Order. New York: Oxford University Press, 1996.
- Galcov W. Obwod kaliningradsli w latach 1945–1991: spoleszenstwo, gospodarka, kultura // Komunikaty Mazursko-Warminskie. Olsztyn, 1996. № 2(212).
- Galcova S. Neusiedler auf dem Gebiet Ostpreussens (Kaliningrader Oblast) // Annaberger Annalen. 1999. № 7.
- Gerdes D. (Hrsg.). Regionen und Regionalismus in Westeuropa. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1987.
- Hettne B., Innotai A., Sunkel O. Globalism and the New Regionalism. London: Palgrave Macmillan, 1999.
- Hettne B., Soderbaum F. Theorizing the Rise of Regionness // New Political Economy. 2000. Vol 5(3).
- Jones A. Dictionary of Globalization. Cambridge : Polity, 2006.

Kacowicz A. M. Regionalization, Globalization, and Nationalism: Convergent, Divergent, Or Overlapping? // Working Paper. Helen Kellogg Institute for International Studies. 1998. № 262.

Kim S. S. Regionalization and Regionalism in East Asia // Journal of East Asian Studies. 2004. Vol. 4. № 1.

Lee V. Genius Loci. Notes on Places. New York: John Lane, 1907.

Neddens M. C. Das Thema: Gefährdeter Genius Loci der Stadt im ökologischen Horizont // Die Wiederkehr des Genius Loci: die Kirche im Stadtraum — die Stadt im Kirchenraum. Wiesbaden, Berlin: Bauverlag, 1987.

Norberg-Schulz C. Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture. N.-Y.: Rizzoli, 1979.

Panfilova T. Identity as a Problem of Today // Facta universitatis. Series philosophy, sociology and psychology. University of Nis (Serbia). 2010. Vol. 9, No. 1.

Regionalism in the Age of Globalism. Volume 1: Concepts of Regionalism / Honnighausen L., Frey M., Peacock J., Steiner N. (Eds.). Madison: Max Kade Institute. 2004.

Schulz M., Soderbaum F., Ojendal J. (Eds.). Regionalization in A Globalizing World: A Comparative Perspective on Forms, Actors and Processes. London: Zed Books. 2001.

Soja Ed. W. Thirdspace: journeys to Los Angeles and other real-and-imagined places. London: Blackwell Publishers, 1996.

Tilley Ch. The Materiality of Stone: explorations in landscape phenomenology. New York: Berg, 2004.

Van Langenhove L. Building regions: the regionalization of the world order. Farnham, UK: Ashgate Publishing Limited, 2011.

Vayrynen R. Regionalism: Old and New // International Studies Review. 2003. Vol.5(1).

Wulf J. Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Berlin: Ullstein Tb, 1983.

Указатель имен

А

Августин Блаженный 86, 87
Агафемер, географ 93
Андерш Д. Э. 136
Андрейчук Н. В. 72, 132, 133
Анциферов Н. П. 116
Арат 108

Б

Бандманн Г. 113
Барт Р. 45, 47, 63, 64, 65, 66, 67,
69, 70, 71, 73, 74, 76, 79,
81, 83, 84, 88, 180
Баттлер А. 40
Бахтин М. М. 113
Башляр Г. 33
Бергсон А. 62
Бетман-Гольверг, канцлер 39
Бивор Э. 148
Боас Ф. 62, 79
Бодрийяр Ж. 44
Брикмон Ж. 52
Бусыгина И. М. 29

В

Вайль П. Л. 17, 113
Валлерстайн И. 40
Ван Дейк Т. 14
Ван Лангенхове Л. 16, 17, 19, 20,
26, 184
Вергилий 108, 112
Вико Д. 62
Викторенко А. С. 163
Власов А. 157

Вольдемар Бисс (Фёдоров В.) 154
Вяйринен Р. 17, 19, 184

Г

Гагерн Г. фон 39
Гадамер Х. Г. 79
Галанина Е. В. 45
Галилей Галилео 35, 49
Гальцова С. П. 142, 144
Гальцов В. 142
Гваттари Ф. 47, 52, 180
Геббельс Й. 148
Гегель Г. В. Ф. 36, 43, 180
Гердес Д. (D. Gerdes) 29, 183
Гесиод 102, 108
Гильманов В. 159, 160,
161, 162, 181
Гитлер А. 155, 157, 173
Гофман И. 148
Гумилёв Л. Н. 72, 113
Гуревич А. Я. 33, 34, 113
Гуссерль Э. 47, 79

Д

Данилевский Н. Я. 40
Делёз Ж. 44, 47, 52, 180
Дёнхофф М. 147
Деррид Ж. 47, 70
Джеймсон Ф. 44
Джонс Э. (Jones A.) 45, 183
Диккерт, майор 146
Добрицына И. А. 180
Достоевский Ф. М. 108
Дьюи Дж. 43
Дюркгейм Э. 43, 62

- З
Замятин Д. Н. 34, 35, 36, 48, 53,
56, 71, 180
Звягинцев А. 103
Зюсснер Дж. 28, 29
- И
Ионин Л. Г. 15, 37, 42, 180
- К
Казначеева Т. А. 113, 116, 180
Калинников Л. А. 137, 138, 180
Кант И. 68, 72, 84, 117, 133, 134,
135, 136, 137, 138, 143,
147, 148, 149, 151, 157,
159, 162, 164, 173, 180,
181
Карамзин Н. М. 135
Касович Арье 21, 183
Кассирер Э. 62, 74, 79
Кастельс М. 18, 183
Ким Самуэль 21, 183
Кирилл, Святейший Патриарх 11
Костяшов Ю. В. 144, 149, 150, 181
Козн С. 40
Кривошеев В. 143, 181
Кропоткин А. М. 137
Кырлежев А. И. 78
- Л
Лавренова О. А. 35, 181
Леви-Брюль Л. 62, 74, 79
Леви-Стросс К. 47, 62, 63,
64, 74, 75, 79
Леонов А. А. 163
Леонтьев К. Н. 40
Лефевр А. 51, 52, 181
Ли Вернон 113, 183
Лиотар Ж.-Ф. 44
Лист Ф. 39
Лосев А. Ф. 45, 62, 63, 71,
79, 83, 100
- Лэнг Э. 62
Людвиг II Баварский 116
- М
Маккиндер Х. 39
Малиновский Б. 62, 79
Маннергейм К. Г. 7, 117, 118
Мелетинский Е. М. 37, 38, 61, 62,
71, 74, 181
Мериг Хаген 156
Мигель А. 155, 156, 157, 165, 173
Мид Дж. 43
Мид М. 110
Мильтон Дж. 108
М. Мерло-Понти 47
- Н
Нанси Ж.-Л 44
Науман Ф. 39
Недденс М. С. 113, 115, 183
Неклесса А. И. 37, 181
Ницше Ф. 62
Норберг-Шульц К. 113, 114, 183
- О
Овидий 108
Остерген Р. 18
- П
Парк Р. 143
Пацаев В. И. 163
Пий XI, Папа Римский 106
Плавт 112
Платон 108
Подберёзкин А. И. 181
Попов М. С. 159, 161,
162, 181
Портнягин А. 151, 152
Почта Ю. М. 38, 42, 181
Пруденций 112
Путин В. В. 12

Указатель имен

Р

Рабичев Л. 148
Ратенау В. 39
Ратцель Ф. 39
Рейган Р. 107
Ритцер Дж. 44, 181
Розенберг А. 39
Розман Г. 21
Романенко Ю. В. 163
Руссо Ж.-Ж. 108

С

Сартр Ж.-П. 63
Сен-Симон А. 108
Скриба А. 156
Сойя Э. 51, 52, 184
Сокал А. 52
Сологубов А. 85, 86
Солонин М. 148
Соссюр Ф. де 63
Спайкмен Н. 40
Спенсер Г. 62
Сталин И. В. 157
Стрелецкий В. Н. 27, 30, 181

Т

Теребихин Н. М. 33
Тетёркин А. 43, 44, 182
Тилли К. 113, 114, 184
Тойнби А. 40
Топоров В. Н. 33
Туровский Р. Ф. 21, 22, 182
Тэйлор Э. 62

У

Уайт Л. 113, 115

Ф

Фосет Л. 21, 30, 183
Франц К. 39
Фрейд З. 62, 63, 87
Фуко М. 35, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
104, 182

Фукуяма Ф. 36, 182

Х

Хабермас Ю. 36, 43, 182
Хайдеггер М. 47, 79
Хантингтон С. 40
Хаусхофер К. 39
Хёрнштрём Л. 29
Хеттне Б. 17, 23, 24, 25,
26, 78, 183
Хьюрел Э. 21, 30, 183
Хюглин Т. 28

Ч

Чалый В. 136

Ш

Шварцбрейм Ю. 147
Шевцова И. К. 29
Широпаев А. 147, 148
Шмитт-Эгнер П. 19, 23
Штепа В. В. 28, 53, 142,
158, 169, 182
Штюбе Р. 104
Шульгин В. 148, 149, 158, 182
Шульц М. 21, 184

Щ

Щипков Н. А. 39, 41, 45, 182

Э

Эгрмонт М. 149, 156
Элиаде М. 33, 34, 35, 51, 62, 71,
79, 80, 81, 82, 88, 89, 96,
97, 104, 110, 130, 182

Ю

Юнг К. Г. 62, 80, 87, 88,
110, 111, 182

Я

Якшина Д. 147, 182
Яровой Г. О. 29

Научное издание

Щипков Василий Александрович

РЕГИОНАЛИЗМ КАК ИДЕОЛОГИЯ ГЛОБАЛИЗМА

Монография

Согласно Федеральному закону РФ от 29.12.2010 г. № 436-ФЗ
данная продукция не подлежит маркировке

Редактор *Е.Е. Мамаев*
Компьютерная верстка *Е.В. Лисицина*

Подписано в печать 15.11.2016. Формат 60×84 1/16.
Усл. печ. л. 10,75. Тираж 500 экз. Заказ

Издательство «МГИМО-Университет»
119454, Москва, пр. Вернадского, 76

Отпечатано в типографии ООО «Галлея-Принт»
111024, 5-я Кабельная ул., д. 2Б



Василий Щииков
кандидат
философских наук,
преподаватель
МГИМО
МИД России

Автор монографии анализирует регионализм как один из видов современной идеологии глобализма, который формируется в эпоху постмодерна и направлен на борьбу с историческим феноменом национального государства. Регионализм использует мифологическое мышление человека, располагает инструментами для конструирования новых регионов и может дестабилизировать общественно-политическую обстановку в современном государстве. Основная задача регионализма — лишить концепцию национального государства примата в системе современных международных отношений, цель — сформировать новый мировой порядок, который бы способствовал более глубокой глобализации мирового пространства. Эти и другие проблемы автор рассматривает в настоящей книге.



ISBN 978-5-9228-1561-1



9 785922 815611