

## К ВОПРОСУ О ПЕРСПЕКТИВАХ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

---

**Аннотация.** В статье предпринимается попытка объяснить ряд противоречий практики сохранения культурного наследия фактом существования идеологии культурного наследия. Однако, концепция культурного наследия может быть рассмотрена сквозь призму одной из наиболее значимых для культуры констант: деления мира на видимое и невидимое, или на материальное и духовное. На основании этого подхода может быть предпринята попытка скорректировать современный взгляд на прошлое.

**Ключевые слова:** философия, наследие, идеология, идеологема, прошлое, история, подлинность, прогресс, глобализация, личность.

**П**оявление заботы о старине, равно как пренебрежительное отношение к прошлому, мешающему немедленному наступлению светлого будущего — черты в равной степени характерные для любого времени. Периоды исторического пессимизма, консервации прошлых неповторимых достижений, сменяются периодами безоглядной веры в исторический прогресс, но всегда остаётся очевидной неразрывная связь между прошлым и будущим, воплощённая в любой из тех вещей, которые — в зависимости от поветрия своего времени — либо всеми силами сохраняются, либо безжалостно уничтожаются. Эти вещи — наследие: то, самое настоящее, самое современное, что, принадлежа прошлому, оказывается единственным ключом к будущему. По сравнению с наследием мера остальных вещей призрачна: они либо уже ушли из бытия, либо ещё не стали существовать по-настоящему. Интересно, что напряжённость, противоречивость, актуальность мыслей и чувств, связанных с сохранением и утратами предметов старины, присуща подавляющему большинству наших современников. А если такая фундаментальная философская категория как наследие способна сейчас будоражить души, так же как современников Сократа беспокоила мысль о справедливости, а современников свт. Григория Богослова — о природе Троицы, то это (пусть и единственный!) повод гордиться своим временем.

Показательно, что актуальным для нас является не юридический дискурс о *наследстве*, а именно культурологический — о *наследии*: психологически очень понятно, что чем больше человек заинтересован в собственном наследстве, тем меньше его беспокоят вопросы общего наследия. Хотя, разумеется, далеко не всегда забота о наследии является бескорыстным служением и высокой теорией, но такими она *должна* быть. И это тоже очень существенно для нашего, корыстного во многих других смыслах, времени, что логика наследия — это логика не сущего, а именно должного. В этом состоит заслуживающий удивления и признания идеализм современности. По счастью, в русском языке существует два слова (наследство и наследие), чтобы обозначить свою корыстную или, наоборот, идеальную заинтересованность в прошлом. Что касается общемирового универсального дискурса, то для обозначения объекта этого бескорыстного служения сейчас используется термин «культурное наследие». И хотя следы его употребления мы можем найти уже в конце XVII и в XVIII вв.<sup>1</sup>, однако у нас нет никаких оснований не доверять компетентному мнению исследователя истории законодательства в области охраны памятников, который утверждает, что появление термина

<sup>1</sup> См: Key Concepts of Museology. Ed. by André Desvallées and François Mairesse. Paris, 2010. (URL: [http://icom.museum/fileadmin/user\\_upload/pdf/Key\\_Concepts\\_of\\_Museology/Museologie\\_Anglais\\_BD.pdf](http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Key_Concepts_of_Museology/Museologie_Anglais_BD.pdf) (дата обращения: 06.10.2013)).

культурное наследие непосредственно связано с процессом глобализации<sup>1</sup>. Стало быть, история регулярного использования термина в привычном нам смысле гораздо короче. Что, разумеется, никак не укорачивает историю концепции наследия, а только характеризует современное состояние заботы о нём.

Пожалуй, самыми выразительными примерами заботы о культурном наследии в истории средиземноморской культуры являются древнегреческий диортхозис<sup>2</sup> и средневековая христианская экзегетика<sup>3</sup>. В первом случае на протяжении столетий отыскивается, реставрируется «оригинальный» текст гомеровского эпоса. Во втором, — в ходе толкования Священного Писания — христианами (в том числе и из язычников) как бы заново проживается, «обживается» история иудейского народа. Трудом александрийских филологов<sup>4</sup> создаются окончательные экдосисы Илиады и Одиссеи, использовавшиеся как тогда, так и теперь, как инструмент пайдеи. В трудах же христианских экзегетов, кроме их очевидного воспитательного смысла, вызревает ещё и новый тип восприятия времени в качестве линейного процесса, на горизонте нового христианского мира появляется будущее, древнее кольцо времени как бы размыкается. Показательно, что как для «пессимистичных» древних греков<sup>5</sup>, так и для «оптимистичных» христиан ценность прошлого всегда понимается ввиду ценности будущего: древние греки используют записанный эпос в качестве учебников, т.е. смысл диортхозиса — в детях; христиане отыскивая доступную полноту Божественных глаголов в Заветах, исходят из правила: ветхое нужно понимать через Новое, но даже сама реальность Нового

Завета — преддверие будущего<sup>6</sup>. Т.о., «культурное наследие» — Ветхий и Новый Заветы, гомеровский эпос — всегда хранится ради будущего, это всегда забота: вроде бы о прошлом, но на самом деле — о будущем. Через эту неразрывную связь прошлого с будущим наследие и становится единственной формой обнаружения настоящего.

Точно в таком виде парадигма культурного наследия существует и в позднем христианском средневековье. Начался, возможно, этот процесс с деятельности по изданию сочинений Отцов Церкви монахами-бenedиктинцами<sup>7</sup>. Другой пример: важнейшим центром изучения и сохранения армянской культуры в Новое время стал монастырь, основанный Мхитаром Себастиани в 1717 г. в Венецианском заливе<sup>8</sup>. В нашей стране последняя волна<sup>9</sup> интереса к старине, дошедшая до нашего времени, возникает практически сразу после Петровских реформ<sup>10</sup>, мы можем предположить, что она представляет собой, в частности, реакцию культуры, направленную на воссоздание условий существования доминант предшествующей эпохи, в частности, Православной Церкви. В этих примерах мы видим, что работа с прошлым представляет собой самоотверженное усилие, направленное в будущее.

Возможно, самой характерной чертой современного состояния заботы о старине является понимание того факта, что не только материальные элементы прошлого могут иметь значение

<sup>1</sup> См.: Рыбак К. Е. Музей в нормативной системе (историко-культурологический анализ): дисс. ... д-ра культурологии. СПб., 2006.

<sup>2</sup> См.: Blum R. Kallimachos. The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography. Translated from the German by Hans H. Wellisch. The University of Wisconsin Press, 1991.

<sup>3</sup> См.: Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885; Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998; Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006.

<sup>4</sup> Зенодот Эфесский, Аристофан Византийский, Аристарх Самофракийский. В этой работе александрийские филологи следовали традиции, начатой в V в до н.э. ещё софистами.

<sup>5</sup> О пессимизме греков писали, в частности следующие авторы: Я. Буркхардт, Фр. Ницше, Э. Роде, А. И. Зайцев.

<sup>6</sup> ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего (Евр. 13:14).

<sup>7</sup> См.: Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1. СПб., 1907. С. 118 и далее.

<sup>8</sup> Саркисян Г., Худавердян К., Юзбашян К. Потомки Хайка: Очерк истории и культуры Армении. Ереван, 1998. С. 183–184.

<sup>9</sup> В качестве предшествующих примеров такого рода в русской культуре мы можем привести Православное Возрождение (Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 23. Л., 1968.), а также главенствующую с средневековой культуре установку на необходимость оправдания традицией своей позиции, скажем, в догматических спорах (Панченко А. М. Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. СПб., 2008; Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.— Л., 1955; Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А. Еретика и ортодоксы: очерки древнерусской духовности. Л., 1991).

<sup>10</sup> Галкова О. В. Российские традиции охраны культурного наследия: дисс. ... д-ра ист. наук. Волгоград, 2012.

для настоящего, но и нематериальный состав истории также необходим. Существенно то, что эта идея нашла законодательное и практическое воплощение в современной культуре. Конвенция ЮНЕСКО об охране всемирного культурного и природного наследия, принятая в 1972 г., и Конвенция ЮНЕСКО об охране нематериального культурного наследия, принятая в 2003 г., регламентируют доступные современному обществу практики отношения к старине<sup>1</sup>. Даже учитывая все более или менее очевидные недостатки сложившейся стратегии сохранения прошлого, нельзя забывать о том, что сама эта схема складывалась достаточно долго и мучительно, также нужно помнить, что законодательно и практически закреплённая констатация различия между материальным и нематериальным сама по себе является за последние полвека наиболее выдающимся результатом в деле сохранения наследия. Дело в том, что в этой схеме воспроизводится одна из наиболее значимых для культуры констант: деление мира на зримое и незримое, на духовное и материальное. Забота о культурном наследии вызвана не какими-то особенными, только сейчас возникшими обстоятельствами, которые могут привести к уничтожению памятников: памятники уничтожались всегда и не только людьми. Идеология культурного наследия появляется как выражение нужды в невидимом, тяги к утраченному. Она только на первый взгляд — забота о преходящем, по существу же — стремление разорвать горизонт этого преходящего, выйти за границы утомляющей предметности мира. Заботясь о конкретном памятнике, мы, в первую очередь, заботимся о памяти вообще, о своей возможности выйти из плена обстоятельств, реализовать свою свободу. Иначе говоря, концепция культурного наследия характеризует не только нашу заботу о материальном порядке вещей (о видимом), но, в первую очередь, именно современный способ восприятия прошлого, как, возможно, единственной доступной нам интуиции невидимого.

Что касается стратегических недостатков современной концепции охраны культурного наследия, то к ним, в первую очередь, следует отнести её неизбежную, но в то же время чрезмерную

избирательность: предметы старины, не включённые во всевозможные охранные списки как бы выводятся из под опеки, их уничтожение таким образом как бы санкционируется культурой<sup>2</sup>. С одной стороны, это вроде бы неизбежная ситуация: чем совершеннее орудие, тем уже область его применения. Но, с другой стороны, в этом же можно видеть генеральную линию развития культуры: современная культура, входящая в состояние неотенения, избавляется от «культурного балласта», стремится забыть прошлое, собирая силы для перехода в принципиально новое состояние<sup>3</sup>. Не менее существенным недостатком современной концепции культурного наследия является и её чрезмерная идеологичность<sup>4</sup>, и как следствие тот факт, что объекты культурного наследия попадают в пространство корыстных интересов. В самом деле, если речь идёт не о невидимом в принципе, а о невидимом большинством (а именно этим характеризуется идеологическая ситуация), то всегда найдётся предприимчивое меньшинство, которое углядит собственную корысть в сложившемся положении вещей. Так, например, возникают объекты культурного наследия в качестве туристического аттрактора, так же действует рынок антиквариата. Это уже не говоря о тысячелетиями проверенном способе прямо идеологического применения объектов культурного наследия в качестве трофеев и символов могущества.

Остановимся подробнее на описании стратегии идеологического использования концепции культурного наследия.

### **К критике идеологии культурного наследия**

В обстоятельствах, когда значимость культурного наследия бесспорна, заслуживает удивления простой факт: современная стратегия сохранения культурного наследия почти исключительно осуществляется в виде *борьбы* за культурное наследие. Мы ведём борьбу за культурное наследие по всем возможным фронтам:

<sup>2</sup> Мадьяри-Бек Иштван. Будущее как культурное наследие: доклад на круглом столе «Культурное наследие как образовательный ресурс» в рамках Дней философии в Петербурге-2012. Санкт-Петербург, 16.11.2012 г.

<sup>3</sup> См.: Дриккер А. С. Физические аспекты метафизической трансформации. СПб., 2012.

<sup>4</sup> См.: Маковецкий Е. А. Идеология культурного наследия // Вопросы культурологии. 2012. № 3.

<sup>1</sup> Обстоятельный анализ концепции нематериального культурного наследия дан в диссертации: Климов Л. А. Музей в сохранении и презентации нематериального культурного наследия: дисс. ... канд. культурологии. СПб., 2012.

с прошлым, улучшая его, с будущим, навязывая ему свои ценности, в настоящем же мы воюем друг с другом, обвиняя друг-друга в недостаточной бережности. Мы забываем только об одном: о времени, в залоге у которого находятся все результаты человеческого творчества.

Если же мы всё-таки признаем тот факт, что работа о культурном наследии — это работа, совершаемая во времени, работа с прошлым ради будущего, работа, поэтому, заранее обречённая на неудачу; но при этом культурное наследие воспринимается нами как прагматическая ценность, то культурное наследие есть ничто иное как идеология.

Ссылаясь на Карла Маркса, Славой Жижек следующим образом определяет идеологическую ситуацию: ««идеологической» является социальная действительность, само существование которой предполагает не-знание со стороны субъектов этой действительности, незнание, которое является сущностным для этой действительности»<sup>1</sup>. Т.е. в основе идеологической ситуации — наличие некоего «слепого пятна», скрывающего от человека, что-то безусловно важное. Так голый король не знает, что он голый; так жертва либерально-демократической идеологии не знает, что свобода, которой он жертвует все свои силы и саму жизнь, с необходимостью оборачивается его закрепощением в том случае, если у него нет достаточного капитала, который позволил бы ему жить, не продавая свою рабочую силу. Он борется за свободу, но не как истекающий кровью, ползущий на баррикаду человек на картине Делакруа. Он такой раб свободы, который может и ползёт к прекрасной деве с красным флагом, но приползает всегда в одно и то же рабство в одну и ту же необходимость отказаться от всякой свободы ради куска хлеба для себя и своих детей. Просто он не знает, что свобода — это не то, что нарисовано у Делакруа, а, в первую очередь, свобода собственности, за которую и проливает кровь уже сформировавшийся новый класс во времена Французской буржуазной революции. Он ещё не знает, что свобода слова, совести, вероисповедания и пр.— это периферийные свободы, обслуживающие главную: свободу иметь имущество, независимо ни от чего. И ничего плохого нет во всех этих свободах, если у тебя есть собственность. Даже если у тебя её недостаточно и ты вынужден работать, то ничего плохого нет и для тебя, только ты хорошо должен знать цену, которую лично тебе

приходится платить за радость жить в либерально-демократическом обществе. Логика критиков идеологии сводится к следующему: поскольку незнание является причиной идеологического плена, то в результате идеологического просвещения идеология должна рухнуть. Этому же мнению придерживается и автор «Критики цинического разума»<sup>2</sup>, утверждавший, что плоды критики идеологии позволяют говорить о смерти идеологии, но что есть форма ложного сознания страшнее её — это цинизм. Жижек же, в свою очередь, не соглашается с этим выводом Слотердайка и всей критической традиции, он пишет, что если бы идеология заключалась только в «думании», то, конечно, критика идеологии, раскрыв все карты обмана, открыла нам глаза, и идеология уже бы рухнула и не было бы в мире уже больше никакого идеологического принуждения и эксплуатации. Но дело в том, считает Жижек, что идеология гнездится вовсе не на уровне «думания», а на уровне «делания», что (в его терминах) идеология — это не симптом, а фантазм; значит понять, где тебя обманывают, вовсе недостаточно для того, чтобы не быть обманутым вновь.

Мы не будем принимать ту или иную сторону в споре о конце идеологии, только заимствуем её определение и само описание идеологической ситуации ради прояснения сути действия идеологии культурного наследия. Повторимся, если в своих действиях по сохранению культурного наследия мы «не имеем ввиду» временность всего человеческого, если культурное наследие — безусловная ценность для всех и каждого и при этом мы за неё воюем друг с другом, то культурное наследие — это идеология. Приняв, хотя бы в качестве гипотезы, этот факт, сделаем следующий шаг: любая идеологическая ситуация при своём разоблачении сопровождается признанием неразрешимых противоречий изначально присутствующих ей (как противоречие свободы-рабства в либерально-демократической идеологии). Постараемся ответить на вопрос: каковы противоречия идеологии культурного наследия?

### **Блеск и нищета культурного наследия**

В первую ли очередь, говоря о культурном наследии, мы вспоминаем объекты живой народной традиции, поддерживаемые попечением

<sup>1</sup> Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 28.

<sup>2</sup> Слотердайк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.

жителей, скажем, малоизвестной деревни, затерявшейся где-нибудь на просторах Волги, Рейна или Амазонки? Что в разговоре о культурном наследии мы вспомним скорее: венецианские красоты или способ обработки глины, применяемый гончарами из деревни Алёховщина Ленинградской области? Несмотря на то, что ни один здравомыслящий человек не усомнится в важности любого элемента культурного наследия, но, очевидно, об Алёховщине мало кто вспомнит. Привычным атрибутом культурного наследия, его «входным билетом» в мир публичности стал своеобразный *блеск* тех вещей, которые мы стремимся защищать вроде бы по зову совести. Нас в культурном наследии заботят, в первую очередь, вещи блестящие и славные, или, на худой конец, такие, которые могут заблестеть от нашего усердия. Объекты, лишённые потенциального блеска, отдаются идеологией культурного наследия на откуп энтузиастов-одиночек. Есть ли в этом некая правда об идеологии культурного наследия? На наш взгляд есть. Возможно, наше стремление к блеску есть повторение того же стремления, которое руководило, скажем, крестоносцами, разграбившими в 1204 году Константинополь, несказанно обогатив плодами этого грабежа сокровищницы своих стран. Не из Константинопольского ли ипподрома золотые кони украшающие собор Святого Марка в Венеции? Не является ли и сам Петербург неким символом победы над Древней Русью, символом слома старой традиции и броска в европейское будущее? Мы не говорим здесь о какой-то исторической справедливости, её, наверное, не существует. Мы хотим сказать, что те объекты культурного наследия, которые сияют наиболее интенсивным блеском, являются *добычей*. Это не обязательно военные трофеи, добычей может стать и изменённое до неузнаваемости прошлое страны, наверное, и жёстко регламентированное будущее: двум последним чертам прекрасно соответствует Петербург, поистине блестящий город. Но если добыча способна испускать блеск и тешить тщеславие триумфаторов, то она же может становиться непосильной *обузой* для их потомков. Груз чужой славы невероятно тяжёл, даже, если это родительская слава. Уже дети триумфаторов нуждаются в конвертации родительской добычи в нечто более приемлемое, например, в экономическую выгоду. Даже если завоевания совершаются ради добычи, то какой бы ни была прибыль от военного похода, она

является всего лишь довеском к славе победителя, добыча сияет отражённым светом этой славы. Те же венецианцы, получив итак немало материальных выгод от константинопольского похода, не преминули воспользоваться плодами своей победы, политически закрепляя своё влияние в новосозданном латинском государстве. Этот политический блеск был куда весомее добычи и, в конечном счёте, куда более выгодным и в материальном смысле. Но эта слава победителей умирает вместе с ними, потомкам же остаётся только добыча, подлежащая немедленной конвертации, иначе она неминуемо окажется обузой. Вот судьба культурного наследия: оно превращается из добычи в наследие только в руках потомков и в этих руках его судьба складывается либо как товар, либо как обуза. Нынешняя судьба культурного наследия европейских стран это, к счастью, товар.

### **Как вернуть свой вклад?**

И хотя такой статус и гарантирует наследию лучшую сохранность во времени, однако, внутренняя, так сказать, сохранность старины этим отнюдь не гарантируется. Сама идеология культурного наследия подразумевает универсализацию прошлого. Но прошлое — сугубо индивидуально. Что произойдёт, если с помощью какого-то идеологического фокуса вместо конкретных историй конкретных людей им будет подставлена некая общая история? Сохранится ли у каждого из этих людей единство личности? Наверное, нет. Более того, задача, в общем-то, любой идеологии — произвести эту подмену: я не должен помнить себя, я должен помнить нас, наше поколение, нашу пионерскую или скаутскую организацию, наш класс, тогда я не могу настаивать ни на чём своём, у меня своего больше нет, поскольку я лишён памяти. Ту же самую роль, какую политическая идеология играет в жизни личности, идеология культурного наследия играет в жизни национального государства: у государства больше нет собственной истории, но есть «вклад» в общемировую сокровищницу. Государство лишается своей истории, а идеология культурного наследия выступает в данном случае простейшим и эффективнейшим средством глобализации. Почему, кстати говоря, нас не возмущает, а наоборот восхищает, когда говорят о вкладе русской культуры в общемировую сокровищницу? Потому что критика

идеологии культурного наследия ещё не стала привычным интеллектуальным занятием даже для тех людей, которые профессионально занимаются прошлым.

### *Между прошлым и настоящим*

Но, если мы подумаем, что культура глобализации и есть конечная цель идеологии культурного наследия, то сильно ошибёмся. Одним из стержней современной, уже в достаточной мере глобализированной, культуры является культ новизны. Новизна, конечно, воспринимается нами иначе, чем, скажем, в первые века христианства, когда ожидание Осьмого дня сломало типичное для язычников циклическое восприятие времени и заставило их напряжённо всматриваться в будущее. Будущее тогда стало настоящим двигателем времени, а время тогда стало восприниматься линейно. Собственно говоря, просвещенческая идея прогресса есть ни что иное, как секуляризация христианского отношения ко времени: будущее светло и прекрасно, причём для всех без разбора, причём без всякого суда и ненужных эксцессов. Миссия же глобальной культуры, в том виде, как она себя репрезентирует, состоит в том, что это прекрасное будущее уже наступило, надо только суметь им насладиться. Для этого можно переехать в другую страну, для этого необходимо как можно дольше сохранять молодость, для этого нужно уметь надувать денежные пузыри. Нужно верить в возможность бесконечного продления физического существования с помощью пересадки органов, клонирования и прочих ещё не открытых естественнонаучных чудес. Короче, нужно быть абсолютно современным, к чему призывал Рембо, наверное, имея в виду, всё-таки что-то другое. Настоящее — вот знамя глобальной культуры, настоящее настолько ценно, что именно оно должно стать вечностью.

Как же на этом фоне выглядит идеология культурного наследия, детище и инструмент глобализации? Она входит с последней в непримиримое противоречие: с одной стороны, универсальное, «общемировое» культурное наследие, есть продукт глобальной культуры, с помощью идеологии культурного наследия осуществляется ревизия национальной памяти и перестройка отношения к прошлому, т.е., как мы полагаем, нигде, кроме как в условиях глобализма, не могла сформироваться концепция

культурного наследия *вообще*, или мирового культурного наследия. А без этой концепции общемирового культурного наследия не может быть и концепции культурного наследия в частности. Здесь сначала формируется целое, а затем уже часть, как вклад в это целое: ни греки, ни русские не хранили своё наследие, пока не осознали его как вклад в общемировую сокровищницу. Будучи произведением глобальной культуры, идеология культурного наследия сама, в свою очередь, и поддерживает эту культуру, осуществляя операцию по замещению индивидуальной памяти универсальной. И эта операция проходит настолько успешно, что даже при «обратной индивидуализации» русские, например, имеют дело уже не со своей историей, а с той частью общемирового культурного наследия, которое маркируется как «русское», и представляет собой причудливые букеты из Андрея Рублёва, Достоевского, водки, матрёшек и космических кораблей в разнообразных сочетаниях. Каждая из национальных культур, любая человеческая память, однажды внеся свою лепту в глобальное культурное наследие, отныне вынуждена довольствоваться руинами своего прошлого, до неузнаваемости изменённого необходимостью подчинить настоящему и прошлое, и будущее. Культ современности, захватив историю, делает невозможными все попытки получить свой вклад назад. Но здесь же скрывается и противоречие идеологии культурного наследия: пусть в ущербном и подчинённом виде, но прошлое всё-таки существует, оно всё-таки, неровён час, может каким-то немыслимым образом вступить в свои права<sup>1</sup>. Скорее всего именно эта внутренняя скрытая угроза и лежит в основе психологического механизма тревоги по поводу культурного наследия: я тревожусь за старину не потому, что она уходит, ведь её уход — повод не для тревоги, а для неизбежного потрясения. Но я тревожусь по поводу старины, потому что *боюсь*, что она вернётся. Я не хочу потерять старое, но и вернуться в прошлое тоже боюсь.

Итак, ещё раз сформулируем это противоречие идеологии культурного наследия: культурное

<sup>1</sup> Так Зевс у Эхила боится Прометей: Прометей знает, что было раньше, когда Зевса ещё не было; и он знает, что будет потом, когда Зевса уже не будет. Прометей — это прошлое, которое становится будущим и вечно угрожает настоящему. Заметим себе, как похожи наши стерилизованные памятники на Прометейя прикованного к скале.

наследие, являясь и детищем и инструментом глобальной культуры, подтачивает изнутри эту самую культуру, смещая центр исторической тяжести с настоящего на прошлое.

### **Идеологема подлинности**

В самой сердцевине логики сохранения культурного наследия находится аксиома подлинности: подлинные вещи несут в себе некое историческое послание и утрата их означает разрыв связи времён. Понятно, поэтому, что сохранять старину необходимо во что бы то ни стало, но точно ли так незыблема презумпция подлинности? Ещё Вальтер Беньямин имел некоторые основания сомневаться в аксиоматичности подлинности<sup>1</sup>. Подобные сомнения можно испытывать даже не находясь под обаянием историко-материалистического оптимизма. Скажем, я — большой поклонник творчества К. С. Петрова-Водкина. Не являясь профессиональным экспертом, я, конечно, не отличу подлинного «Петрова-Водкина» от неподлинного, в магию я не верю, поэтому, думаю, что копия произведёт на меня тот же эффект, что и оригинал. Главное, чтобы я был уверен, что это именно подлинник. И всё! Я просто должен верить, что передо мной подлинник. Но воздействие на душу оказывают не подлинные вещи, а подлинные чувства. Конечно, эти чувства привязаны к вещам, но схема такого переживания возникает в моём личном опыте, в моей истории, а никак не в музее. Музей просто приватизирует идею подлинности, играет на ней, эксплуатирует её, заставляя меня думать, что всё подлинное — там. Но всё подлинное — здесь: во мне, в другом человеке. Нет ничего плохого в том, что музеи используют идею подлинности в качестве своего основания, наоборот, это прекрасно, потому что музей предстаёт в этом свете в качестве культурного механизма, гарантирующего поддержку индивидуальной подлинности. Всесторонне развитая личность — это прекрасный миф Ренессанса, но, к сожалению, не реальность. В действительности, я очень даже нуждаюсь во всякого рода социокультурных вспомоществованиях. Мне действительно нужны социально-культурные механизмы, обеспечивающие сохранение моей

<sup>1</sup> Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Беньямин В. Избранные эссе. М., 1996.

личной памяти, моего желания<sup>2</sup> и пр. Как бы парадоксально это не выглядело. Но если подлинность становится тем, на чём играют, за счёт чего получают финансовую или политическую прибыль, то она превращается из нормальной характеристики личности в идеологему. Это точно так же, как если бы я эксплуатировал своё несчастье и жалость к себе для получения некоторых жизненных предпочтений. Введём такое разграничение для отличия подлинности как таковой от идеологемы подлинности: первая — это подлинность интимная, вторая — публичная.

Главное, что достигается через идеологему подлинности — *социализация интимности*: моя личная память забивается публичным переживанием некой подлинности. «Я наедине с историей», «я наедине с искусством» — всё это шизофренические срезы процесса обобществления моей личности. Личность подавляется в музее, вместо чувств её потрясают вещи; я становлюсь там фетишистом, идолопоклонником (несмотря на то, что музей заимствует логику иконопочитателей, говоря о устремлённости к вечности и красоте через созерцание музейных сокровищ).

Итак, интимность посетителя социализируется через одинаковость переживания с остальными: «мне как и остальным это нравится, я такой же как все, я никому теперь не скажу, что мои фотообои нравятся мне больше, чем Рембрандт». Интимность музейщика социализируется: «я работаю для людей, даже для вечности и никакой я не маньяк и не фетишист». Вообще интимность это что-то стыдное, что требует социализации, такой она представляется со стороны социума. Но, по сути, интимность — это всего лишь тайна, особенность личности, её исключительность, именно подлинность, как она есть.

### **Целесообразность культурного наследия**

В Европе именно XVIII–XX века — время серьёзного изучения национального и мирового прошлого. В России, в частности, в XIX веке

<sup>2</sup> Делёз и Гваттари, например, в девальвации желания обвиняют не индивидуального человека, а культуру, переставшую предоставлять механизм поддержки индивидуального желания, а вместо этого, наоборот, создавшую психоаналитический механизм симуляции желания. См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. М., 1990.

создаются многочисленные общества любителей старины, издаются и изучаются памятники Древнерусской старины, Святоотеческого наследия и т.д. Но на каком фоне это происходит? На фоне безусловной веры в научный, экономический и политический прогресс. Мы вспоминаем старину, но во все глаза вглядываемся в будущее. Что тогда забота о сохранении прошлого, как ни прибавочное наслаждение к нашему безоглядному оптимизму? И если идея прогресса в чистом виде уже исчерпала себя к середине XX века, то в новом облагороженном стариной виде она ещё способна некоторое время занимать умы европейцев. Надо только чётко понимать, что по психиатрической логике, отдавая себя всецело борьбе за старину, я целиком отдаю себя всего лишь прибавочному наслаждению, то есть становлюсь фетишистом, или, в более точном смысле,— идолопоклонником.

В завершении отметим, что забота о сохранении прошлого никому не предоставляет алиби в бытии, как бы искренни мы ни были в этом своём служении, культурное наследие — это идеологема, ничуть не менее серьёзная и эффективная, чем идеологема свободы в либерально-демократической идеологии или идеологема справедливости — в коммунистической. Возможно, увидеть в современных практиках сохранения старины выражение одной из главных диспозиций культуры — деления мира на зримое и незримое (материальное и духовное) — есть способ снятия идеологической завесы с прошлого. Возможно также, что учёт этой историко-культурной диспозиции позволит скорректировать и саму концепцию культурного наследия: было бы чрезвычайно неосторожно и неосмотрительно пренебрегать положительными свойствами концепции культурного наследия в страхе перед её недостатками.

### **Список литературы:**

1. Бенъямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Бенъямин В. Избранные эссе. М., 1996.
2. Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1. СПб., 1907.
3. Галкова О. В. Российские традиции охраны культурного наследия: дисс. ... д-ра ист. наук. Волгоград, 2012.
4. Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. М., 1990.
5. Дриккер А. С. Физические аспекты метафизической трансформации. СПб., 2012.
6. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
7. Замалеев А.Ф., Овчинникова Е. А. Еретики и ортодоксы: очерки древнерусской духовности. Л., 1991.
8. Казакова Н.А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.— Л., 1955.
9. Климов Л. А. Музей в сохранении и презентации нематериального культурного наследия: дисс. ... канд. культурологии. СПб., 2012.
10. Корсунский И. Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885.
11. Мадьяри-Бек Иштван. Будущее как культурное наследие: доклад на Круглом столе «Культурное наследие как образовательный ресурс» в рамках Дней философии в Петербурге-2012. Санкт-Петербург, 16.11.2012 г.
12. Маковецкий Е. А. Идеология культурного наследия // Вопросы культурологии. 2012. № 3.
13. Панченко А.М. Я эмигрировал в Древнюю Русь. Россия: история и культура. СПб., 2008.
14. Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. / Труды отдела древнерусской литературы. Т. 23. Л., 1968.
15. Рыбак К. Е. Музей в нормативной системе (историко-культурологический анализ): дисс. ... д-ра культурологии. СПб., 2006.
16. Саркисян Г., Худавердян К., Юзбашян К. Потомки Хайка: Очерк истории и культуры Армении. Ереван, 1998.
17. Светлов Р. В. Гнозис и экзегетика. СПб., 1998.
18. Слотердаик П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.
19. Blum R. Kallimachos. The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography. Translated from the German by Hans H. Wellisch. The University of Wisconsin Press. 1991.
20. Kannengiesser Ch. Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity. Leiden, 2006.

21. Key Concepts of Museology. Ed. by André Desvallées and François Mairesse. Paris, 2010. (URL: [http://icom.museum/fileadmin/user\\_upload/pdf/Key\\_Concepts\\_of\\_Museology/Museologie\\_Anglais\\_BD.pdf](http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Key_Concepts_of_Museology/Museologie_Anglais_BD.pdf) (дата обращения: 06.10.2013)).

*References (transliteration):*

1. Ben'yamin V. Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti // Ben'yamin V. Izbrannye esse. M., 1996.
2. Bolotov V. V. Lektsii po istorii Drevnei Tserkvi. T.1. SPb., 1907.
3. Galkova O. V. Rossiiskie traditsii okhrany kul'turnogo naslediya: diss. ... d-ra ist. nauk. Volgograd, 2012.
4. Delez Zh., Gvattari F. Kapitalizm i shizofreniya: Anti-Edip. M., 1990.
5. Drikker A. S. Fizicheskie aspekty metafizicheskoi transformatsii. SPb., 2012.
6. Zhizhek S. Vozvysheynyi ob'ekt ideologii. M., 1999.
7. Zamaleev A.F., Ovchinnikova E. A. Eretiki i ortodoksy: ocherki drevnerusskoi dukhovnosti. L., 1991.
8. Kazakova N.A., Lur'e Ya.S. Antifeodal'nye ereticheskie dvizheniya na Rusi XIV — nachala XVI v. M.—L., 1955.
9. Klimov L. A. Muzei v sokhraneni i prezentatsii nematerial'nogo kul'turnogo naslediya: diss. ... kand. kul'turologii. SPb., 2012.
10. Korsunskii I. Novozavetnoe tolkovanie Vetkhogo Zaveta. M., 1885.
11. Mad'yari-Bek Ishtvan. Budushchee kak kul'turnoe nasledie: doklad na kruglom stole «Kul'turnoe nasledie kak obrazovatel'nyi resurs» v ramkakh Dnei filosofii v Peterburge-2012. Sankt-Peterburg, 16.11.2012 g.
12. Makovetskii E. A. Ideologiya kul'turnogo naslediya // Voprosy kul'turologii. 2012. № 3.
13. Panchenko A. M. Ya emigriroval v Drevnyuyu Rus». Rossiya: istoriya i kul'tura. SPb., 2008.
14. Prokhorov G. M. Isikhazm i obshchestvennaya mysl» v Vostochnoi Evrope v XIV v. // Trudy otdela drevnerusskoi literatury. T. 23. L., 1968.
15. Rybak K. E. Muzei v normativnoi sisteme (istoriko-kul'turologicheskii analiz): diss. ... d-ra kul'turologii. SPb., 2006.
16. Sarkisyan G., Khudaverdyan K., Yuzbashyan K. Potomki Khaika: Ocherk istorii i kul'tury Armenii. Erevan, 1998.
17. Svetlov R. V. Gnozis i ekzegetika. SPb., 1998.
18. Sloterdai P. Kritika tsinicheskogo razuma. Ekaterinburg, 2001.