

**СУБКУЛЬТУРЫ – ПУТЬ К ТАЙНЕ КАК ФЕТИШИЗАЦИЯ
САКРАЛЬНОСТИ**

В статье рассматривается проблема влияния молодежного субкультурного движения на формирование духовных ценностей современной культуры. Анализ основан на использовании категории тайны, что позволяет сравнить способы взаимодействия сакральных и секулярных ценностей в современной культуре и в культуре традиционного типа. Делается вывод, что формирование духовных ценностей молодежными субкультурами может иметь как позитивные, так и негативные результаты.

Ключевые слова: молодежное субкультурное движение, категория тайны, духовные ценности.

У статті розглянуто проблему впливу молодіжного субкультурного руху на формування духовних цінностей сучасної культури. Аналіз ґрунтується на категорії тайни, що, на думку автора, дає можливість порівняти засоби взаємодії сакральних і секулярних цінностей у сучасній культурі та в культурі традиційного типу. Зроблено висновок, що формування духовних цінностей у середовищі молодіжних субкультур може мати як позитивні, так і негативні наслідки.

Ключові слова: молодіжний субкультурний рух, категорія тайни, духовні цінності.

The article deals with the problem of influence of youth subcultural movement on the formation of cultural wealth of contemporary culture. The analysis is based on the use of the category of Mystery, what allows specifying types of sacral and secular values interaction both in contemporary culture and in culture of a traditional type. The conclusion is made that the formation of cultural wealth by youth subcultures may have both positive and negative results.

Key words: youth subcultural movement, category of Mystery, cultural wealth.

Проблема взаимовлияния культуры и цивилизации не нова. Она активно обсуждается в трудах философов, культурологов, социологов и иже с ними. Ряд исследователей настойчиво утверждают возможность и вероятность уничтожения культуры цивилизацией вследствие рационализации последней: главная опасность связывается с рационализацией поведения человека, что приводит к отгораживанию его от культуры (Н. Элиас, А. Гелен, Д. Белл).

Для нашего исследования важно то, что рационализированное поведение как следствие рационализированного типа мышления, в свою очередь, приводит к потере сакральных смыслов бытия, что отражается и на самом процессе культуротворчества. М. Элиаде связывает «профаническое восприятие действительности мира во всей его полноте» с «опытом нерелигиозного человека в современных обществах», цивилизационное жизненное пространство которого – это «целиком лишённый сакральных свойств Космос». Священное и мирское, по мнению М. Элиаде – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории. Эти способы бытия в мире представляют интерес не только для истории и социологии, не только как объект исторических, социологических и этнографических исследований – священный и мирской способы существования свидетельствуют о различии положения, занимаемого человеком в Космосе. Поэтому они интересуют и философов, и тех исследователей, которые стремятся «познать возможные масштабы человеческого существования» [9, с. 18–19]. Общий вывод философов и социологов заключается в следующем: безмерно усилившаяся рациональность и социальность угнетают и подавляют индивидуальность, творчество и самого человека. В таких условиях человеческое сознание, отвернувшееся от своего божественного, таинственного, сакрального источника, не способно воспринимать сверхличные, двусмысленные по своей природе идеи и потому останавливается у «последней черты» бытия, превращая в мертвые объекты всё окружающее и даже самого себя.

На волне противостояния культурных и цивилизационных процессов складывается новое культурологическое движение, в русле которого рождается широкий спектр реформистских проектов преобразования общества посредством культурного обновления, возвращения к идейным основаниям традиционной «духовной культуры». Многие философы, культурологи, социологи усматривают в кризисе современного общества симптомы возвращения цивилизации к донаучному, дотехническому способу жизнестроения. Кризисная ситуация в культуре сопровождается активным продуцированием маргинальных форм.

В условиях «культуры молодых» основная новаторская роль в процессе создания новых культурных форм принадлежит молодому поколению, которое острее реагирует на духовные запросы современности. Поскольку в периоды кризиса культура теряет фундаментальные сакральные смыслы бытия, мы полагаем целесообразным проанализировать некоторые аспекты молодёжного субкультурного движения, рассмотреть причины формирования молодёжных субкультур через категорию «тайны», предложенную российским академиком В. М. Найдышем.

Глубокая смысловая нагрузка этого понятия заключена в следующем: тайна как особое состояние человеческого духа способна включать в себя и интегрировать любые его формообразования. Тайна помогает через обращение к освещающим душу преданиям испытать чувство сопричастности высочайшему и священному. «Тайны всегда были мощными центрами концентрации и актуализации многогранного содержания человеческой духовности» [5, с. 248] с того самого времени, когда первобытный человек в своём сознании стал разделять мир на две качественно различающиеся области: сакральную и профанную. П. Козловски полагает, что техноморфизм цивилизации стал причиной применения понятий техники к таким явлениям, как история, общественные отношения и личное бытие человека. Позитивистское мировоззрение, объявившее частные достижения науки истинами в последней инстанции, а «проклятые» вопросы, взыскующие смысла бытия, лишь досадными ошибками языка, способствовало становлению веры в научную объяснимость всего происходящего [3].

Не случайно В. Найдыш проясняет смысл тайны через соотношение её с научной проблемой; тайна и проблема, указывает он, существенно различаются между собой характером отношения и функционирования когнитивного и ценностного: если «тайны образуются объединёнными усилиями рационально-познавательного и ценностного аспектов сознания», то научная проблема занимает только пространство когнитивного [5, с. 258–259].

Поскольку каждая историческая эпоха предлагает разные соотношения познавательного освоения мира и форм его переживания, целесообразно рассмотреть исторические комбинации этих ведущих функций сознания, продуцирующих различные варианты понимания тайны как формы духа в культурах традиционного типа, имеющих в своих основаниях религиозное осмысление таинственного, и современной культуры, испытывающей на себе значительное влияние цивилизационных процессов.

В традиционных культурах, когда ценностные аспекты сознания превалируют, сакральные смыслы формируют разные варианты взаимодействия со всеми составляющими духовной культуры: религией, моралью, правом, политикой, педагогикой, наукой. Всякий исходный порядок поддерживается таинственностью сакральных смыслов, порождающих принцип, согласно которому существуют неизменные в своей основе понятия и символы. Они придают существующему миру определённую упорядоченность, организуют мир таким образом, чтобы хаос в нём был преодолён в рамках определённого порядка, заданного религиозной традицией. Основой такой культурной традиции является убеждение в существовании искомого состояния мира, в котором тайна мироздания заключена в «засмертной» точке и потому недостижима для научной проблемы.

Идеальный вариант сакрализованной культуры – это образ храма. Жизнь, непосредственно связанная с сакральным, – это жизнь внутри храма с его символикой и обрядовым комплексом. Образ храма – это образ целостности бытия, основанием которого является тайна как форма жизни. Тайнственностью в традиционных культурах пронизаны все её формы, в каждой из которой, по мнению М. Элиаде, «сакральное проявляется прежде всего как непосредственное ощущение, живая эмоция, которая вливает в Я своеобразную сильную духовную энергию» [9, с. 13]. Тайна в такой культуре является ключом к сакральному, открывает человеку возможности его переживания, что проявляется в предельном напряжении чувств, часто без какой-либо конкретной их ориентации. Сакральное несёт в себе одновременно и ужас, и счастье, и ощущение невероятной глубины или высоты. Оно противостоит обыденному опыту, растворяет его, «делает бледным и пресным, плоскостным до невыносимости». Это не просто иная реальность, но реальность абсолютная, вечная и по отношению к тленному миру первичная, иначе говоря, сакральное мыслится субстанцией бытия [7]. Такую способность сакрального соотноситься с посюсторонним миром М. Элиаде называет иерофанией, а Р. Отто – нуминозным.

Каждой культурной форме полноту, целостность бытия обеспечивает присутствующий в нём потенциал таинственного. В такой позиции таинственное авторитетно само по себе и не нуждается в научной аргументации. Все культурные формы традиционной культуры обеспечены «запредельными» смыслами таинственного, авторитетность тайны выводит на первый план её эмоционально-образную составляющую.

Соотношение эмоционально-ценностного и когнитивного в образе тайны в процессе исторического развития меняется в зависимости от соотношения в культуре разума и авторитета. Анализируя эту проблему в контексте развития философии, В. С. Соловьёв указывает на три типа взаимоотношений разума и авторитета. На первом этапе разум должен быть подчинён авторитету и самостоятельное мышление вне религиозной догмы невозможно; на втором – противоречие между разумом и авторитетом снимается, на третьем – считается истинным тот авторитет, который не противоречит разуму [8, с. 7].

Когда Бог как главный объект постижения разумом и христианское религиозное откровение как авторитет не соотносятся с продуцированием культурных форм, с процессом культуротворчества, единственным предметом разума становится непосредственная природа вещей, существующий мир [8, с. 9], что перемещает авторитет в плоскость научной проблемы. Подобного рода трансформации авторитета приводят его к совмещению с конкретной сакрализованной личностью, например, с фигурой конкретного мыслителя: К. Маркса, В. Ленина, Ф. Ницше, З. Фрейда и др.

Истина разума в таком контексте подвергается испытанием моралью (И. Кант), практикой (К. Маркс). Складывается «миф материализма», который даёт возможность человеку выйти из царства свободы в царство необходимости, уйти от «проклятых вопросов» и приводит его к полной зависимости от земного мира, земных дел. Человек строит взаимоотношения с тайной на принципе обладания ею.

Постепенно выясняется, что полное, целостное бытие не зиждется на обладании тайной как формой духовности, а достигается через гармонию между обладанием и жизнью. Материализм не оправдывает доверия на пути поиска оснований бытия. «Когда прорываюсь в область метафизического и не имею точек опоры, начинаю испытывать страх и хочется за что-нибудь уцепиться» [6, с. 33]. Этот выход человеческого «Я» в сферу метафизического, в бесконечность сопряжён с огромным риском для человеческого разума. Отвергнув Бога, человек ищет точку опоры для разрешения возникающих в его сознании противоречий в явлениях материального характера. Но, например, согласно Платону и всей последующей религиозной философии, материя может приобретать какую-либо форму лишь благодаря творческой идее.

Современные люди, прикованные к решению сиюминутных конкретных проблем, в своём подавляющем большинстве уже не способны постичь всю глубину божественной мысли, они постигают какой-то частный её аспект, возводя при этом его в абсолют. Мир культуры начинает испытывать нужду в новых авторитетах тайны. Исследования пути поиска таких авторитетов приводит В. Найдыша к утверждению, что он «лежит через попятное движение от материализма к трансцендентальному деизму и далее к теизму, к идее единства Бога и мира, на возрождение старой «натуральной теологии», в которой проблемы науки трактуются как средство фиксации актов активности Бога в мире, т. е. тайн и чудес» [5, с. 248].

Каждая из составных частей культуры приобретает новые, иногда не свойственные ей ранее функции. В таких условиях искомое состояние мира, тайна которого в «засмертной» точке, уже не является мощным препятствием энтропийным процессам, происходящим в природе и человеческом обществе. Это исходное состояние не осознаётся как высшая справедливость. Неупорядоченная, неиерархизированная циркуляция идей существующего постмодернистского мировоззрения позволяет всякий исходный порядок подвергать деконструкции, и мировое дерево начинает расти не от корней, а от ствола. Рассмотренные в такой позиции молодёжные субкультуры выступают в роли «заменителей», «суррогатов» семьи и традиционных культурных и религиозных формообразований. Это – разного рода маргинальные культурные формы с приставкой квази- (Найдыш, Тиллих) [4, с. 20].

В современной мультикультурной ситуации потеряла авторитет

таинственного и традиционная семья. Поколения «отцов» и «детей» строятся на разных ценностных основаниях, на разных авторитетах таинственного. Смыслообразующий ракурс тайны как ключа к сакральному рассматривается представителями разных поколений с разных жизненных позиций во всех структурных составляющих культуры. Среди многочисленных объяснений этого явления философами, культурологами, социологами выделим позицию М. Мид, которая видит причину разведения поколений в кофигуративном характере современной культуры. Ситуация, в которой имеет место кофигурация, характеризуется тем, что опыт молодого поколения радикально отличен от опыта их родителей, дедов и других старших представителей той общины, к которой они непосредственно принадлежат. Будут ли эти молодые первым поколением, родившимся в эмиграции, первыми по праву рождения представителями нового религиозного культа или же первым поколением, воспитанным группой победивших революционеров, их родители не могут служить им живым примером поведения, подходящего их возрасту. Молодёжь сама должна вырабатывать для себя новые стили поведения и служить образцом для своих сверстников. По её прогнозам, близится время культуры постфигуративного типа, в котором взаимное влияние одногодок уравнивает, а то и превышает влияние отцов [4, с. 429].

Подобная мысль подтверждается в целом ряде исследований социологов. Конфликт поколений Д. Белл видит в бездуховности «отцов» [10, с. 35], Кеннан объясняет его отсутствием духовности в самом пространстве коммуникации между поколениями [13]. По мере приближения к новой исторической эпохе, когда технология будет царствовать над всем миром (З. Бжезинский), прошлый опыт оказывается не только недостаточным, но и вредным, «мешая смелым и прогрессивным подходам к новым обстоятельствам» [4, с. 322–323].

В. Н. Кораблёва, посвятившая исследованию проблемы межпоколенного взаимодействия своё монографическое исследование, указывает на значительное превалирование в современной культуре семей нуклеарного типа как на симптом современного конфликта «отцов» и «детей» [2].

Семья, в лоне которой происходит формирование наиболее значимых для личности сакральных смыслов, утрачивает определенную ей роль первичной инстанции социализации. Эта мысль занимает свою исследовательскую позицию в работе израильского социолога С. Эйзенштадта. Её роль принимают на себя гомогенные возрастные группы, которые он определяет как «реег грор». Это понятие означает больше, чем группа однолеток, поскольку между ними устанавливается равенство не только по возрасту, но и в соответствии с социальным статусом. По взглядам, ценностям, формам поведения реег грор – это неформальная гомогенная возрастная группа свободного времени; это контактная группа, в рамках которой реализуются прямые неопосредованные

связи между её членами [11]. Именно в такой группе, оказавшись среди себе подобных, молодой человек соотносит себя с миром таинств в тех понятиях и образах, которые понимаются одногодками, потому являются более авторитетными по сравнению с миром сакральных ценностей отцов. Ситуация «безосновности» не то чтобы исчезает, но сглаживается. Это своеобразные поиски таинственности на начальном этапе моделируются как катарсис или очищение от проклятия прошлого, от его норм, формальностей, ранговых отличий [12].

После катарсического очищения необходим контекст, в который будет помещена таинственность, то есть, по определению М. Элиаде, обращение к другим канонам, наделённым сакральными смыслами, позволяющими осмыслить сложный, изменчивый мир [9].

В сложившейся ситуации «безотцовщины» «дети» оказываются под воздействием мощной воспитательной волны СМИ. В результате подобного рода педагогических влияний появляется возможность приобретения опыта «из вторых рук»: секс, любовь, война, приключения, спорт, который превращает современного западного человека в любопытствующего наблюдателя, наслаждающегося стремлениями, удачами или несчастьями других. Переживания под воздействием СМИ выходят на поверхность и снимаются быстрым способом переключения кнопки. СМИ постепенно становятся удачливыми соперниками родителей, всё более углубляя пропасть между поколениями. Авторитеты таинственного удаляются за рамки семьи и прочих традиционных «отцовских» культурных форм как в секуляризованном пространстве западной культуры, так и в традиционных культурных формах посттоталитарных государств. В смысле формирования авторитета таинственности общение с современными СМИ может рассматриваться как деструкция, поскольку ведет современного молодого человека к утрате переживания как в экзистенциальном, так и в социальном плане. Подобный характер отношений между поколениями табуирует поступательный характер общества, в котором профанное поднимается на пьедестал сакрального, сакральное же «замораживается» на неопределённое время до тех пор, пока данное общество не выйдет на новый горизонт и новый цикл своего развития.

Связывая современный этап развития культуры с процессом ремифологизации, В. Найдыш утверждает, что он демонстрирует движение от проблемы к тайне, от рационального восприятия действительности – к эмоционально-ценностному [5, с. 262]. Исследования в области философии мифологии убеждают указанного автора в том, что человек никогда не избавляется от желания пребывать в сакральном мире, без разделения на искусственное и естественное, природное и социальное. К тому же, тайна существует и воспроизводится в формах коллективности, и в этой своей

интегрирующей роли она неразрывно связана с мифотворчеством [5, с. 263]. Миф, по мнению А. Лосева, – наилучшее и наиболее полное воплощение сакральных смыслов [3]. В контексте экзистенции – это реализация желания пребывать в сакральном мире, а не рефлексировать по поводу его присутствия.

На наш взгляд, процесс ремифологизации сопровождается процессом рефетишизации. Молодёжные субкультуры на пути к восстановлению авторитета тайны совершают акт её фетишизации, что может оцениваться как «сакрализованная секулярность». Именно фетишизм во всех своих проявлениях становится той частной идеей, которая в условиях современной культуры превращается в антитезу идеи абсолютной. С точки зрения религиозной философии, это – бунт части против целого (бунт Сатаны в Библии, бунт раковой клетки – на физиологическом уровне).

Дом, деньги, машина, дорогая одежда – этот джентльменский набор фетишей современной культуры вполне доступен пониманию современного молодого человека. Молодёжный фетишизм субкультурных миров – это не столько объект поклонения (иногда ничего сакрального за ним не стоит), сколько желание выразить «инакость» и возможность своего собственного мироощущения, возможность псевдо(квази)социализоваться, ощутить себя социализовавшимся. Самое время создать новые мифы и начать движение новой истории взаимоотношения сакрального и секулярного, тайны и проблемы, к чему и стремятся молодёжные субкультуры, наделяя тайными смыслами мир вещей.

Фетишистская символика может носить самый разнообразный, иногда абсурдно-несуразный характер с точки зрения её оценки «наблюдателем»: одежда, сленг, тату, музыка и т. д. переводятся в плоскость сакральности. В причудливых кентаврических формах субкультурного супермаркета открывается широкое поле ценностных вариаций: от наполненных религиозными смыслами (например, в некоторых сектах) до достаточно поверхностных (например, с целью достижения группой условно социального коллективного успеха). Так, в молодежных группах мифологемы отдельных культов – силы, техники, отрицания Бога – формируют субкультурное единство металлистов, рокеров, сатанистов. Тайна становится ключом к самым различным формам духовности, в том числе и отрицательной. Посредством фетишей, по мнению Ю. Кристевой, осуществляется замещение многочисленных фобий, страхов (смерти, кастрации и т. д.). В таком случае молодёжные субкультуры можно оценить как способ лечения фобий или, по крайней мере, как стремление справляться с ними [15, с. 247].

Деятельность как целеполагающая форма активности «отцов» и, значит, потерявшая свой сакральный потенциал не принимается молодым поколением, становится для него бессмысленной [12]. Не случайно в своё время она была

отвергнута молодёжной контркультурой, противопоставившей цивилизационному пространству западной культуры свою систему ценностей: отказ от активности, минимализация деятельности и, соответственно, потребления.

В качестве явления этапа постмодерна мир субкультур активно осваивает пространство игры, в которой создаются условия для «бегства от рациональности». Тайна, стремясь к высшей форме своего воплощения – таинству, в пространстве игры обретает своего рода интериоризацию, выступая в своей прежней роли «ключа к сакральным основаниям бытия» [5, с. 248]. Но и в такой неприглядной для тайны ситуации она снова переживается, а не разоблачается, примеряя на себя форму неомифа, который втискивается в пространство «между фольклором, научной картиной мира и обыденным сознанием». Эта новая роль в ситуации «смерти сакрального» позволяет ей выйти навстречу авторитету сакрального и продемонстрировать «принадлежность не познавательному, а ценностно-эстетическому отношению человека к миру» [5, с. 248].

Таков путь от проблемы к тайне в молодёжной социокультурной среде, от авторитета научной проблемы к авторитету мифа. Представленная в ракурсе поиска таинственной проблема возникновения и распространения молодёжных субкультур подтверждает мнение В. Найдыша о том, что в современной культуре, как и много веков назад, тайна остаётся «значимой и действенной составляющей духовной жизни» [5, с. 248]. В современной мультикультурной ситуации она перемещается из традиционного набора сакральных символов старшего поколения в поле молодёжных субкультур. Субкультуры как квазикультурные объединения фиксируют ситуацию обращения к чудесам и тайнам» в новых, нетрадиционных вариантах (рокеры, эмо, готы и т. д.).

Предложения молодёжных субкультур изменить действительность могут быть самыми разными, иногда шокирующими: например, употребление наркотиков, призыв к террористическим действиям или актам вандализма. Н. Элиас называет подобное проявление конфликта поколений ложным путём социального экспериментирования [12]. Вместо трудоёмкой деятельности по преобразованию себя и мира на основе высоких сакральных смыслов традиционных религий молодёжные субкультуры ориентируются на более поверхностные формы таинственного, сакрального, среди которых – осовремененный фетишизм, репрезентирующий себя в культах особой одежды, тату или поверхностных обрядовых действиях. Эта игра в тайну - один из признаков этапа лиминальности культуры, когда прежние сакральные смыслы разрушены, а новые ещё не сформировались. Субкультуры как маргинальные формы, занимая значительное пространство культуры, создают ситуацию энтропийности. Какой бы ни была степень десакрализации мира, человек,

избравший мирской образ жизни, не способен полностью отстраниться от религиозного поведения [7, с. 23]. На сегодняшний день для молодого человека наиболее приемлемыми формами для исполнения обрядовых действий служат пространства субкультур, творящие синтетические, «расколдованные» за счёт интеллектуально насыщенного пространства формы. На наш взгляд, их можно рассматривать как средство для «ускорения» переживания таинственного, как быстропереживаемую полутаинственность. Это – полустанок на пути к восстановлению авторитета тайны как ключа к высоким сакральным смыслам бытия. И это – диагноз современной социокультурной ситуации, требующей особого внимания к вопросу совершенствования образовательных технологий в условиях культуры цивилизационного этапа, поскольку молодёжь, выполняющая роль «социального бульдозера» (М. Мид), далеко не всегда обнаруживает стремление к высоким духовным ценностям и потому не может продуцировать духовные ценности культуры будущего.

Литература:

1. Козловски П. Трагедия модерна. Миф и эпос XX века у Эрнста Юнгера / П. Козловски // Вопросы философии. — 1997. — № 12. — С. 15—27.
2. Корабльова В. М. Покоління в полі культури: множинність репрезентацій : [монографія] / В. М. Корабльова. — Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. — 180 с.
3. Лосев А. Ф. Диалектика мифа: из ранних произведений / А. Ф. Лосев. — М. : Правда, 1990. — 610 с.
4. Мид М. Культура и мир детства: избранные произведения / М. Мид; пер. с англ. Ю. А. Асеева. — М. : Наука, 1988. — 429 с.
5. Наука и квазинаучные формы культуры : [монографія] / отв. ред. В. М. Найдыш. — М. : Изд-во МПУ «СигналЪ», 1999. — 308 с.
6. Новгородцев П. И. Об общественном идеале / П. И. Новгородцев. — М. : Наука, 1991. — 640 с.
7. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении с рациональным / Р. Отто; пер. с нем. А. М. Руткевич. — СПб. : АНО Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. — 272 с.
8. Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. / В. С. Соловьёв. — М. : Мысль, 1988. — 822 с.
9. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. — М. : Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
10. Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism / D. Bell. — N.Y., 1976. — 164 p.
11. Eisenstadt S. N. From Generation to Generation (Age Groups and Social Structure) / S. N. Eisenstadt. — N.Y., 1966. — 160 p.
12. Elias N. Studien über Deutschen Machtcämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft. Suhrkamp / N. Elias. — Frankfurt am Main, 1992. — 365 s.
13. George F. Kennan and others / Democracy and Student Left / F. George. — N. Y., 1968. — 110 p.
14. Keniston K. Joung Radicals. Notes on Committed Youth / K. Keniston. — N.Y., 1968. — 170 p.
15. Kristeva J. Pouvoirs de l'horreur / Essai sur l'abjection. — P., 1980. — P. 247.
16. Mead M. Culture and Commitment. A Study of the Generation Gap / M. Mead. — N.Y., 1970. — P. 85.