

УДК 101

© 2013 г. Е.Е. Несмеянов, Т.П. Матяш

«ЦИВИЛИЗАЦИЯ МОЛОДЫХ»: ИДЕЯ И РЕАЛЬНОСТЬ

[Е.Е. Nesmeyanov, Т.Р. Matyash.

“Civilization of the young”: idea and reality]

The article considers the phenomenon of the "spirit of youth" in European civilization. It is analyzed the process of the rise of the "spirit of youth", which becomes dominant in modern Europe. The works of philosophers who have studied this problem: F. Nietzsche, N. Fedorov and Ortega-y-Gasset are studied. On the basis of their work it is explained the possible causes of the "spirit of youth" elevation in European culture. It is shown how the features of the "young civilization" are reflected in the postmodern discourse, one of the main themes of which – the theme of "experience of oblivion". It is analyzed Soviet civilization as "youth civilization". It is considered destructive manifestation of the "spirit of youth" in Europe and the United States in the twentieth century. The article concludes that weakening of the superiority of this phenomenon in modern Russia takes place.

Key words: “civilization of the young”, “spirit of the youth”, “experience of oblivion”, consumption society, “erotics of the New”, ideology, “mass” person.

В конце XIX – начале XX века обусловленность характера цивилизации доминированием «старческого» или «юношеского» духа была осознана, по крайней мере, тремя философами: Ф. Ницше, Н. Федоровым и Ортега-и-Гассетом. Именно они подметили, что особенностью современной европейской цивилизации, ее «профиля времени» является господство «духа молодости», который характеризуется энергией, натиском, волей, «буйством» страстей. При этом они считали, что господство «духа молодости» не сводится только к господству в обществе молодого поколения, хотя в какой-то степени и предполагает его. Так, в США, человек после сорока лет считается слишком старым для приема на работу [1, с. 441].

Именно «дух молодости» в конце XX – начале XXI века предъявил особые требования к физической форме представителей политических элит и, особенно, лидеров стран. Люди вдруг захотели видеть их физиче-

ски натренированными, худощавыми, стройными, моложавыми, а не «сухорукими», как Сталин, или прикованными к инвалидной коляске как Рузвельт, или толстых как Черчилль.

«Дух молодости» не всегда была доминантой в европейской культуре. В античной культуре, по свидетельству Аристотеля, общественное внимание к проблемам воспитания молодежи или вообще отсутствовало или было крайне редким, что свидетельствует о том, что «дух молодости» ценился не высоко [2, с. 627]. Он не доминировал и в культуре средневековой Европы. Но даже в XVIII веке, традиционно считающимся веком новоевропейским, Ф.Бэкон, объяснял неуважительное отношение современного ему общества к ученым и учителям тем, что их деятельность, связанная с воспитанием и обучением молодых, не имела особой ценности в глазах общества. Государство и общество не очень-то заботились о молодых.

Возможность возвышения «духа молодости», как считают многие исследователи, появилась после изобретения письменного слова, сделавшего институт старейшин-мудрецов, выполнявших функции хранителей и трансляторов опыта поколений, избыточным для культуры. В итоге стало ослабевать уважение и почтение к старости. Но в полной мере «дух молодости» возвысился в Европе нового времени, когда, как писал Ортега-и-Гассет, «женское и старческое начала» в культуре уступили место «мужскому началу и юности», а потому «не удивительно», «что мир с течением времени как бы теряет свою степенность» [3, с. 257]. Европейская литература и поэзия, восприняв торжество в культуре «мужского начала и юности», постоянно возвышала героя-мужчину, «этакого прометеевского толка бунтаря, постоянно взыскующего для себя свободы и движения, постоянно рвущегося отделиться и в физическом и в метафизическом планах от породившей его первоосновы и подчинить ее себе» [4, с. 374-375]. Грядущее торжество «духа молодости» в европейской культуре предсказывал и Ницше, утверждая, что этот «дух» сформирует культуру, ориентированную на признание «ценности молодости» как таковой и «непочтительности к старости» как таковой.

Предсказывая наступающее «возвышение» «духа молодости» в новоевропейской культуре, названные философы по-разному объясняли его причины. Н.Федоров, впервые использовавший в русской философии понятие «цивилизация молодых», объяснял ее формирование ненадлежащим исполнением пятой

библейской заповеди, что привело, как считал он, к постепенному ослаблению почитания отцов-предков. «Сыны» человеческие стали воспринимать смерть «отцов» (предков) как естественную необходимость, освобождающую от чувства вины и ответственности перед ними. Отодвинув переживание чувства утраты и скорби по умершим отцам на периферию пространства своего существования, «сыны» (молодое поколение) предпочли ориентироваться на интеллектуальную рефлексивность, заменившую веру сомнением, любовь – бесстрашием и равнодушием, надежду – отчаянием [5, с. 87, 457]. Любовь к отцам перестала быть высшей ценностью, и ее место заняла любовь к вещам и женщинам, что, как считал Федоров, ярко продемонстрировали прошедшие в России в конце XIX века промышленные выставки. На них демонстрировались ткани, красивые женские одежды и украшения, усиливающие женские чары для соблазна мужчин. «Зачаровывающее русских» европейское искусство одевания женщин соответствует, писал он, «оперению в царстве животных, вызываемому ... половым подбором». Но если в царстве животных красота оперения служит продолжению рода, то искусство одеваться, придуманное людьми, имеет своей целью сближение полов только для наслаждения [5, с. 536]. «Дух молодости», по убеждению Н. Федорова, глубоко укоренился в современной ему культуре России, о чем свидетельствовали факты превращения кладбищ «в гульбища», а также практика «белить» и «румянить» «даже мертвецов» с целью придать их лицу моложавый вид [5, с. 129]. Смысловые акценты «цивилизации молодых» выразило, по мнению Федорова, декартовское «когито».

Ф. Ницше усматривал причину торжества «духа молодости» в «проснувшемся» в европейской культуре дионисийском мироощущении [6, с. 356], потеснившим религиозно-христианские идеалы. Впоследствии Вяч. Иванов скажет, что Ницше предрек торжество Диониса в современной культуре, «возвратил миру Диониса» и «обаяние Дионисово сделалось властителем наших дум и ковачем грядущего» [7, с. 310]. «Дух молодости», присущий, безусловно, в первую очередь юным, проявляется, как писал Ницше, в чрезмерном их доверии к безусловности своих непосредственных чувств, что порождает тягу к «поэзии экстаза», желание жить по законам стихийной страстности, свободной чувственности и удовольствий. Не безынтересен тот факт, что Ницше, несмотря на свое позитивное отношение к духу молодости, называл такое мироощущение «самоослеплением» юных.

По-иному объяснял истоки доминирования «культы молодости» в современной цивилизации Ортега-и-Гассет. С его точки зрения, старшее поколение современной Европы в своем заботливом отношении к юному поколению «снисходительно и ласково» дарило ему право жить «в долг», освобождая от тяжести обязанностей. В итоге молодежь восприняла как нечто само собой разумеющееся свое право на «беспрепятственный рост жизненных запросов», на «безудержную экспансию собственной природы». Поняв, что у молодых много прав и мало обязанностей, все стали рядиться под «молодых». «В мое время, – писал Ортега-и-Гассет, – солидные манеры пожилых еще обладали большим престижем. Юноша жаждал как можно скорее перестать быть юношей и стремился подражать усталой походке дряхлого старца. Сегодня мальчики и девочки стараются продлить детство, а юноши – удержать и подчеркнуть свою юность. «Несомненно одно: Европа вступает в эпоху ребячества» [3, с. 257].

Специфические особенности «цивилизации молодых» стали темами постмодернистского дискурса. Но философы-постмодернисты восприняли эти особенности как некую данность вне исторического контекста, связанного с наступлением «цивилизации молодых», хотя и испытали огромное влияние философии Ницше.

Одной из главных тем постмодернистского дискурса является тема «опыта забвения». Наступление эпохи, в которой восторжествует опыт «забвения» прошлого, предсказывал Ницше. В эпоху «духа молодости», писал он, на смену «старой, дряхлой» душе европейской культуры приходит «сверхъюная душа», рвущаяся вперед и вверх от прошлого. «Доброе старое время» прошло, оно «отзвучало в мелодиях Моцарта», явившихся «отзвуком великого, многовекового европейского вкуса». «Промежуточным явлением» «между старой, дряхлой душой, которая постоянно разбивается, и будущей *сверхъюной душой*, которая постоянно нарождается» был, с точки зрения Ницше, Бетховен, музыка которого «озаряет этот сумеречный свет вечной утраты и вечной, необузданной надежды». В музыке Бетховена отразились грезы Европы эпохи революции и Наполеона, а не «многовековой европейский вкус». Эти же грезы выразили словами Руссо, Шиллер, Шелли, Байрон. Но слова эти уже «чуждо звучат для нашего уха». Музыку Бетховена ждет та же судьба: ее «перестанут понимать» и не будут наслаждаться ею «еще до того, как Бетховен станет

прошлым» [6, с. 365]. Уверенность в том, что «опыт забвения» прошлого будет нарастать и углубляться в новоевропейской культуре, Ницше обосновывал появлением особого типа человека, бессознательно рвущегося вперед и наружу от Христа и христианской культуры. Впоследствии М. Хайдеггер объяснит формирование такого типа человека онтологическим нигилизмом, сопровождающим «всемирно-историческое движение тех народов Земли, которые вовлечены в сферу влияния Нового времени» [8]. Размышляя о культуре XX века, Р. Тарнас выскажет аналогичные мысли: «...Настроение всеобщего разрушения и обновления вовсе не наш сознательный выбор», а «выражение меняющегося бессознательного человека внутри нас самих» [4, с. 351].

Мысль о том, что в «цивилизации молодых» формируется тенденция к «забвению» прошлого, является также лейтмотивом «Философии общего дела» Н. Федорова. Наступление эпохи забвения прошлого, с его точки зрения, неизбежно, так как сформировалась особая «порода» людей (сынов), стремящихся к освобождению от власти отцов, сдерживающей «буйство» молодости [5, с. 541]. Используя библейский образ, Федоров называл этих людей «блудными сынами» и «блудными дочерьми» (подразумевались женщины, борющиеся за эмансипацию). «Забывшие отцов» «блудные сыны» соблазнились свободой от нравственных устоев отцов, и объявили началами своей «премудрости» критику, порицание, осуждение прошлого. Такое поведение молодых Федоров охарактеризовал словами одного из апокрифов: «Щенята во чреве щенницы брехаху»¹. Не испытывая чувства ответственности перед теми, кто дал им жизнь, обустроил пространство их бытия, «блудные сыны» обрели, если использовать термин постмодернистов, «опыт забвения» истории, стали людьми «без истории». В постмодернистском дискурсе, как известно, присутствует тема «человека без истории», но философы-постмодернисты не увязывают эту тему с идеей «цивилизации молодых».

Живший в XX веке Ортега-и-Гассет воочию увидел тип человека, «портрет» которого нарисовал Ницше. К сожалению, он не знал трудов Н. Федорова, а потому даже не подозревал, что русский философ уже дал описание европейского человека, которого Ортега назовет «массовым». К основным характеристикам «массового» человека Ортега-и-Гассет относил безразличие к про-

¹ Св. Максим Исповедник относил забвение к страсти, возбуждаемой в душе, когда в ней нет любви (Св. Максим Исповедник. Первая сотница о любви Добротолюбие. Т 3. М., 2004, с. 219)

шлому, «врожденную неблагодарность» «ко всему, что сумело облегчить ему жизнь». В сознании «массового» человека отсутствуют идеи служения и долга – эти основные идеи нравственности, а потому, писал он, «безнравственность стала ширпотребом». Подобно «избалованному ребенку» «массовый» человек убежден в том, что ему «все дозволено и ничто не обязательно». Это делает его похожим на «взбесившегося дикаря», именно взбесившегося, подчеркивал Ортега, ибо нормальный дикарь строго следует «вере, табу, заветам и обычаям». Поэтому философ назвал «культ молодежи как таковой «полусмешным» и «полупостыдным» феноменом нашего времени [3; с. 319, 334, 349].

С точки зрения христианской метафизики «опыт забвения» является неестественной формой жизни человека, ибо время не дискретно, а континуально, а потому целостно. Об этом учил Бл. Августин, а впоследствии его мысли повторил М.Хайдеггер: «будущее не позднее бывшего, а последнее не ранее настоящего». Прошлое всегда присутствует в настоящем, а потому жить в «забвении» прошлого противоестественно. Эти же мысли по-своему выразил и Ортега-и-Гассет: «Превзойти прошлое можно только при одном неумолимом условии: надо его целиком, как пространство в перспективу, вместить в себя» [3, с. 331]. Но «дух молодости» дерзостно пренебрег многовековой традицией почитания прошлого, и воспринял жизнь в «забвении» прошлого как вполне естественную, что и зафиксировали Ницше, Федоров, Ортега-и-Гассет.

Нарастающую в культуре тенденцию «забвения» прошлого оценивали по-разному Ф. Ницше и Н. Федоров. Для Н. Федорова это был «сбой» цивилизационной программы развития, ибо в забвении отцов «молодые» предали не только человеческих отцов, но и Отца, что чревато нравственным вырождением человечества. Применительно к России это вырождение Федоров видел в том, что «нравственное будет заменено юридическим, экономическим и механическим», сформируется общество, построенное «на идеале римско-английском», из которого будет изгнано все «священное» [5, с. 387]. Потеря памяти о прошлом или забвение отцов лишит культуру и личность одного из главных условий их самоидентификации, будет способствовать социальным изменениям, среди которых Федоров особо выделял утрату чувства Отечества. «Блудные сыны», констатировал он, уже заменили «Отечество» государством, а «отечественность» «патриотизмом». Жить в Отечестве – значит любить отцов. Быть же патриотом, государственным, значит сделать отцов

предметом своей гордости, что означает замену любви к отцам «любовью к себе самим, самолюбием». «Забывшие отцов» теряют и свое «сыновство», а потому, как писал Федоров, в обществе возникает неопределенное понятие «человек», который не есть ни сын, ни отец, что будет способствовать появлению моды обозначать имя человека без отчества, указывающего на сыновство. «Самолюбивые» сыны служат индивидуальным корыстным целям (экономическим, политическим, национальным и др.), что порождает вражду, рознь, пороки, способствует формированию бездушного, «бесцельно соединенного общества», в котором «жить вместе невыносимо, а жить врозь невозможно» [5, с. 153]. Именно для изучения «бездушного» общества и была, как считал Федоров, изобретена социология, обосновывающая идею, согласно которой всякого рода борьба (революция, конкуренция, оппозиция и т.д.) является главным условием развития общества. Евангелическое «любите, друг друга» оттесняется на периферию общественного сознания и прописывается по ведомству религии, толкуемой как «опиум» народа.

Ф. Ницше, в отличие от Федорова, напротив, приветствовал формирующуюся тенденцию «забвения» прошлого, видя в ней путь обновления старой европейской культуры.

Итак, содержательно идея «опыта забвения» не является открытием постмодернистов. Но все же следует признать их новаторство в том, что, во-первых, терминологически оформили эту идею, и термин «опыт забвения», несомненно, обогатил интеллектуальный словарь современности; во-вторых, показали специфику способа жизни современного человека в забвении традиции, в отказе от нее. Вслед за Ницше они признают, что «опыт забвения» формирует человека, который ценит только настоящее, не ищет опоры в прошлом, а потому теряет навык и потребность обращаться к нему. Но во времена Ницше еще не проявился обусловленный «опытом забвения» феномен смещения в памяти людей имен и дат, времен, стилей и культурных норм. Только в XX веке стало ясно, как писал Р. Барт, что «ныне, быть может, бьет срок нового опыта», «по непредсказуемой воле» которого «начинают перемешиваться осадочные породы знаний, культур, верований, сквозь которые нам довелось пропутешествовать» [9, с. 569]. Феномен «смещения» культур был назван постмодернистами «нулевой степенью» культуры, образное описание которой дал Ж. Лиотар: «Ты слушаешь рэгги и смотришь вестерн, обедаешь в Макдональде, а ужинаешь в

ресторане, предлагающем местную кухню; в Токио ты пользуешься парижскими духами и одеваешься в ретро стиле в Гонконге» [10, с. 130-131]. «Нулевая степень» культуры – это обусловленное «опытом забвения» торжество тотальной эклектики культур, проявившееся в полной мере только в XX веке, а потому не описанное Ницше и Федоровым. В ситуации тотальной эклектики культур изменился, например, смысл художественного творчества: представители художественной элиты стали отождествлять произвольное комбинирование художественных элементов разных культур с творчеством «нового», толковать любые тексты как коллаж анонимных цитат.

Если Ницше, Федоров, Ортега-и-Гассет пытались объяснить происхождение «опыта забвения», то постмодернисты толкуют его как некую данность, которую следует просто принять и оправдать ее право на существование. Целям такого оправдания и служит, например, постмодернистская трактовка акта воспоминания прошлого. По версии постмодернистов воспоминание состоит из моментов частичного или полного забвения. Целостная же картина прошлого возникает только благодаря домысливанию и заполнению лакун памяти разумом. Происходит, как считают постмодернисты, реконструкция прошлого, а поэтому содержание воспоминаний о прошлом не тождественно самому прошлому. Попытку показать процедуру воспоминания прошлого в «чистом» виде, без интеллектуальных «домысливаний» и «подсказок» разума предприняли М. Пруст в серии романов «В поисках утраченного времени» и А.Тарковский в фильме «Зеркало». Вычленив воспоминание из целостного опыта сознания человека, они представили его в виде обрывков событий, запахов, звуков, чувств, не связанных ни временной последовательностью, ни общим смыслом, ни логикой. При этом никто из постмодернистов не признает, что вычленение воспоминания из «целостности» бытия сознания ведет к разрушению целостности личности, что присуще психически больным людям.

В постмодернистской философии активно тематизируется роль архаического примитива и совершенно справедливо фиксируется, что в современной культуре «верх одержал примитив» [11, с. 244]. Но уже Ницше и Федоров предугадали, что в цивилизации, в которой будет господствовать «дух молодости», архаический «примитив» вырвется наружу. Ницше отождествлял его с дионисийским мироощущением, характеризующимся «жаждой экстаза, выпадением из времени, бесцельным растворением в стихиях мира сего». В исто-

рии европейской культуры дионисийское начало время от времени вырывалось на поверхность культуры, но его «буйство», как правило, ограничивалось тем или иным способом. Так, античное дионисийство было оформлено «аполлонистическим чувством гармонии», что защищало древних греков от натиска хтонических, идущих от земли и физиологии, страстей. В средневековой европейской культуре натиск дионисийского «отвратительного смешения сладострастия с жестокостью» (Ницше) сдерживала христианская религия. И только в новое время, когда религия перестала выполнять в полной мере функции сдерживания архаического «примитива», хтонические страсти вырвались наружу. Норман О. Браун в лекции, прочитанной в 1990 году в Калифорнийском университете Санта-Крус, признал, что в современной культуре торжествует «дионисийское сознание», для которого безумие есть «универсальное состояние, а не отличительный признак особого «класса» сумасшедших... Безумие – феномен не столько индивидуальный, сколько общественный, ибо все мы узники одного корабля, части единого тела» [12, с. 233].

Взяв у Ницше тему дионисийского начала, постмодернисты развили и актуализировали ее, но оставили за скобками связь этого начала с «духом молодости». Они попросту объявили дионисийское стремление к «опьянению», к чрезмерности, к излишеству «фундаментальным принципом» современного мироощущения. Признания творцов искусства XX века в том, что источником их творчества является стихийная страсть, свободная чувственность, не скованная никакими, и в первую очередь христианскими, ценностями и установками, воспринимается философами-постмодернистами как некая данность вне контекста специфики «цивилизации молодых». Пикассо, утверждавший, что «пытался реализовать дионисийский порыв раскованной эротики, агрессии, распада, смерти и рождения» [4, с. 33]), не подозревал о своей сопричастности «духу молодости».

Объявив дионисийство «фундаментальным принципом» современного мироощущения, постмодернисты используют этот принцип для объяснения не только специфики современного искусства, но и генезиса других форм социальной жизни, например, экономики. Именно дионисийское мироощущение, как считает Ж. Батай, породило в современной цивилизации определяющее ее лик стремление к производству излишков и их расточительному использованию во всех сферах жизни. С его точки зрения, даже возникновение

нового смысла в акте чтения текстов всегда есть «экстравагантный излишек». Метафорически представив дионисийское начало в виде гераклитовского огня с его неистовой взрывной, буйной стихией, Батай утверждает, что именно это начало лежит в основании общества потребления. Неосознаваемые людьми дионисийские силы «разрушения и расточительства», которые невозможно уже повернуть вспять [12, с. 255], порождают страсть получения излишнего богатства, которая, в свою очередь, порождает в людях ничем не контролируемую и никакой нуждой не обусловленную жажду безграничного потребления. Безотчетное стремление к безграничному потреблению ведет к расточительному производству, апофеозом которого явилось создание прибавочной стоимости. Стремление к получению излишнего богатства и стремление к безграничному потреблению, подпитывая друг друга, порождают страсть к новым вещам, дающим возможность людям «испытать потрясение от их «безусловного великолепия» (Ж. Батай) [цит. по: 12, с. 237, 234]. Господствующую в обществе потребления цель – получить излишнее богатство и тем обеспечить безмерность потребления – нельзя, по убеждению Батая, разумно объяснить. Кстати, в середине XX века угрозу, связанную с «непроизводительным расточительством», осознали советские философы, предложившие «внедрить» в общественное сознание идею «разумного потребления». Если бы состоялся их диалог с Ж. Батаем, то он отнес бы понятие «разумные потребности» к разряду шизофренического бреда разума, не понимающего, что безмерность потребления метафизична и «неотделима от дионисийской ярости «огня пожирающего».

Развивая идею Ницше о дионисийском начале в культуре, постмодернисты увидели то, чего не мог увидеть Ницше, а именно, как техническое оснащение современного общества изменило дионисийскую символику. На смену подпитывающим «буйство молодости» козлоногим сатирам, вакханкам, хмельным шествиям и т.д., пришли «автобаны, по которым можно проехать с безумной скоростью», концерты рок-музыки, дающие ощущения дионисийской «радости» и «ярости», ликования и «страха» [12, с. 243]. Ночные эротические и порнографические телевизионные программы взяли на себя функцию организаторов своеобразных массовых оргий на манер дионисийских, но с несравненно большим числом участников.

Коррелятивность постмодернистского дискурса идеям Ницше и Федорова просматривается и в теме «новизна». Показав, что «дух молодости» не идет «на выучку к прошлому», не желает соотноситься с образцами прошлой культуры, пытается открыть безграничные горизонты «нового», Ницше и Федоров, по сути, открыли тему «новизны». Стремление «духа молодости» к беспредельному расширению горизонтов «нового» превратилось в современной культуре в некую идеологию «новизны» как таковой. «Бегство вперед» к бесконечной и нигде не прерываемой новизне постмодернисты истолковали как воплощение дионисийской тяги к наслаждению «новизной», подчиняющейся законам желаний, чувств, удовольствий. В культуре, как считал, например, Р.Барт, возобладало господство «эротики Нового» [9, с. 494-495], что и стало истоком превращения современного искусства в бесконечный kaleidoscope творческих претензий на создание нового стиля как нового способа обнажения стихийной страстности и чувственности, а также сложившейся в современной культуре практики быстрой и частой смены имен и кумиров. От классической литературы, поэзии и музыки, писал Ортега-и-Гассет, «ждали, по меньшей мере, спасения рода человеческого на руинах религии и на фоне неумолимого релятивизма науки». От современного же искусства, если и можно ждать спасения рода человеческого, «то только в том смысле, что оно спасает его от серьезной жизни и пробуждает в нем» «мальчишеский дух», которому искусство интересно только в том случае, если оно порождает ощущение, родственное тем ощущениям праздничности, которые сопровождают спортивные игры и развлечения [3, с. 256, 257]. Порождению таких ощущений способствуют эстетический хаос, абсурд, шокирующий ум и восприятие человека, что, с точки зрения Ортега-и-Гассета, свидетельствует о дегуманизации искусства, неизбежной в «цивилизации молодых».

Объявив «эротизм Нового» идеологией современной культуры, постмодернисты применили ее к бытию языка. Они требуют его изменения, освобождения от правил (грамматических, стилистических и др.), ибо там, где правило, там скучно, там нет наслаждения новизной языка, нет «эротики Нового». Чтобы испытать наслаждение новизной языка, следует, как считал, например, Р. Барт, «взрывать слова», заставляя их «вспыхивать внезапным нечаянным светом» [9, с. 493, 496], чем, по сути, и занимаются в своем творчестве сюрреалисты, футуристы, имажисты, создающие новизну словесной

ткани, музыку слов только как акустическое явление безотносительно к смыслу. Поэтому в их поэтических произведениях слова «оттягивают» на себя все внимание и поэта и читателя, и за словами мир человеческих переживаний и страданий больше уже не видим и не слышим. Аналогичные явления произошли и в музыке XX века. Один из критиков писал, что если хотите иметь представление о музыке Шнитке, то поскребите жестяную банку.

Широко используется в постмодернистском дискурсе и тема иронии, и, конечно же, без всяких отсылок к философии Н. Федорова в силу того, что его труды не известны западноевропейским мыслителям. А между тем, именно он зафиксировал, что «дух молодости» использует ироническое отношение к прошлому, как специфическую форму его разрушения. Высокомерно-язвительные высказывания о прошлом, не содержащие в себе ни аргументации, ни обоснования, ни любовного и сострадательного отношения к нему, разрушали, как считал Федоров, глубокую серьезность восприятия прошлого. Он предчувствовал, что заканчивается эпоха признания онтологичности традиции, и наступает эпоха иронической рефлексии. Правоту предчувствий Федорова подтвердил Ортега-и-Гассет, обнаруживший, что современного ему «молодого человека не может заинтересовать стихотворение, мазок кисти или звук, которые не несут в себе иронической рефлексии». Ирония стала способом конструирования современным человеком пространства своего бытия.

Итак, философы-постмодернисты обнаружили в культуре XX века предугаданные Ф. Ницше, Н. Федоровым и Ортега-и-Гассетом феномены, порожденные «цивилизацией молодых», что позволяет признать действенность идеи «цивилизации молодых», выдвинутой названными философами.

«Цивилизацией молодых» была и советская цивилизация. Достаточно вспомнить культивируемые коммунистической партией лозунги: «коммунизм – это молодость мира и его возводит молодым», «молодым везде у нас дорога, молодым везде у нас почет» и т.д. Авторитет молодости и надежда на молодых в деле построения коммунистического общества стали краеугольным камнем советской идеологии. Очевидна имманентность классу пролетариев «духа молодости», ориентированного на борьбу, победу, власть. «Профиль времени» свершения октябрьской революции, бесспорно, был юношеским. Но, возвеличивая ценность «духа молодости», Коммунистическая партия каким-то непостижимым образом понимала необходимость сдерживания без-

удержного хтонического буйства «духа молодости», направляя его в русло героических деяний (покорение Арктики, освоение целинных земель, строительство новых городов и т.д.), предотвращая тем самым, говоря словами Ницше, «самоослепление» юных. Не окультуренные разумом хтонические страсти «духа молодости», присущие поколению молодых, «обуздывались» не только героикой труда, но и другими формами социального «возмужания».

Как ни странно, но применяемые в советское время меры «блокирования» хтонических страстей, присущих «духу молодости», были коррелятивны рекомендациям Ницше, Федорова, Ортега-и-Гассета и даже Аристотеля. Так, Аристотель советовал не доверять молодым управление государством в силу отсутствия у них практического опыта добродетели. Большинству молодых людей, писал он, редко доставляет удовольствие жить «благоразумно и выдержано», и им трудно получить смолоду привычку к добродетели [2, с. 288]. И советское руководство действовало так, как завещал Аристотель, не зная ничего о самом этом завещании. Каким-то непостижимым образом были «восприняты» и мысли Ницше, согласно которым, по мере своего взросления «дух молодости» начинает критически воспринимать юность. Повзрослевшие «юные души», писал он, начинают понимать, что они злоупотребляли непосредственными своими чувствами и эмоциями, проявленными ими по отношению к другим людям, так как набрасывались «на людей и на вещи с безусловным утверждением и отрицанием», сопровождающимися чувствами гнева и благоговения, не отрефлексированными разумом. В ходе взросления к юным душам приходит осознание того, что юность в ее непосредственном бытии есть «сама по себе уже нечто искажающее и вводящее в обман» [6, с. 266]. Советская политическая элита, состоящая из повзрослевших «юных душ», осознавала опасность, исходящую от отпущенного на свободу «духа юности», помнила о хтонических чувствах, сопровождающих ее молодость. Де-юре в советском обществе господствовал «дух молодости», но де-факто старшее поколение сдерживало напор не окультуренных разумом страстей молодого поколения. Существовало негласное правило, согласно которому молодые должны были пройти некий «инкубационный» период своего «возмужания», обрести практический опыт, обуздывающий романтизм «духа молодости», после чего они допускались к системам социального управления и политической власти.

В XX веке отпущенный на свободу «дух молодости» проявил себя в не имеющих до сих пор вразумительного объяснения «странных бунтах» студентов университетов Европы и Америки в 1968 году, требующих освободить от «оков разума» все общество и позволить ему жить по законам желаний, чувств, удовольствий, а также в серии «цветных революций», участники которых продемонстрировали дионисийскую страсть к разрушению.

В современной постперестроечной России президент и председатель правительства люди из поколения молодых. Однако это не мешает им понимать, что «романтизм» и безудержное «буйство» «духа» молодости необходимо держать под контролем. Именно с этой целью создаются разного рода молодежные движения, курируемые высшими структурами власти. Правда, иногда «дух молодости» прорывается наружу, как это случилось, например, когда Д.В. Медведев, будучи президентом, предложил открыть дорогу в муниципальную власть молодым людям, достигшим восемнадцатилетнего возраста, и тем самым, по-видимому, бессознательно для себя стал выразителем вульгарного самосознания «духа молодости».

И все же, по-видимому, господство «духа молодости» ослабевает, по крайней мере, в России. По опросам российских социологов нынешнее молодое поколение не имеет желания дерзать, боится рисков и предпочитает стабильную государственную службу, правда, высокооплачиваемую и престижную. Но тема причин ослабления «духа молодости» выходит за рамки данной статьи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М., 1994.
2. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. 4. М., 1983.
3. *Ортега-и-Гассет.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
4. *Тарнас Р.* История западного мышления. М., 1995.
5. *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела: В 2 т. М., 2003. Т.1.
6. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Фридрих Ницше. Соч. в двух т. М., 1990. Т.2.
7. *Иванов Вяч.* Ницше и Дионис // Иванов Вяч. Дионис и пра-дионисийство. СПб., 1994.
8. *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7.

9. *Барт Р.* Лекция //Ролан Барт. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1994.
10. *Ушакина С.А.* После модернизма: язык власти или власть языка. ОНС. 1996. № 5.
11. *Каграманов Ю.* Какое, милые, у нас тысячелетье на дворе? // Иностранная литература. 1995. №1.
12. *Норман О. Браун.* Дионис в 1990 году // Иностранная литература, 1995. № 1 .
13. *Несмеянов Е.Е., Матяш Т.П.* Модерн и современная модернизация // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2010. № 1.
14. *Матяш Т.П., Матяш Д.В., Несмеянов Е.Е.* Актуальны ли мысли Аристотеля о «хорошем» обществе»? // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2012. № 3.

REFERENCES

1. *Mannheim K.* Diagnosis of our time. M, 1994.
2. *Aristotle.* Works in four volumes. Vol. 4. M., 1983.
3. *Ortega-y-Gasset.* Aesthetics. Philosophy of Culture. M., 1991.
4. *Tarnas R.* The history of Western thought. M., 1995.
5. *Fedorov N.F.* Common business philosophy: In 2 volumes. Moscow, 2003. Vol.1.
6. *Nietzsche F.* Beyond Good and Evil // Friedrich Nietzsche. Moscow, 1990. Vol.2.
7. *Ivanov Viacheslav.* Nietzsche and Dionysus // Ivanov Viacheslav. Dionysus and pre-dionisiystvo. St. Petersburg, 1994.
8. *Heidegger M.* Nietzsche words "God is dead" // Problems of Philosophy. 1990. No 7.
9. *Barthes R.* Lecture // Roland Barthes. Selected Works. Semiotics. Poetics. M., 1994.
10. *Ushakin S.A.* After Modernism: the language of power or the power of language. ONS. 1996. No 5.

11. *Kagramanov Yu.* What, my dear, millennium we have? // Foreign Literature. 1995. No 1.
12. *Norman O. Brown.* Dionysus in 1990 // Foreign Literature, 1995. No 1.
13. *Nesmeyanov E.E., Matyash T.P.* Modern and contemporary renovation // Humanities and socio-economic sciences. 2010. No 1.
14. *Matyash T.P., Matyash D.V., Nesmeyanov E.E.* Are thoughts of Aristotle on the "good" society topical ? / / Humanities and socio-economic sciences. 2012. No 3.

Южный федеральный университет

г. Ростов-на-Дону, Россия

3 декабря 2013 г.
