

КУЛЬТУРА

Д.Н. ЗАМЯТИН

**Пространство руин
(Образ наследия в культуре)**

Всякая культура предполагает свою вечность, бесконечность и потенциальную неуничтожимость, фактически – мыслимое здесь-и-сейчас бессмертие. Такой вывод приходит автоматически, коль скоро мы принимаем множественность культур, их безусловные различия, принципиальную несравнимость по внутренним критериям самоценности и оригинальности. Культуры – это *парадоксальные уникальности*, которые репрезентируют себя во времени и пространстве (ибо уникальность, исходя из традиционной логики, отталкивается от неуникальности чего-то другого, и, следовательно, она только одна, ее не может быть больше одной-единственной). Однако справедлив и другой, по существу онтологический, тезис: всякие культуры нуждаются в некоем образном "зеркале", в котором они смогут зафиксировать и закрепить свою уникальность. В качестве такого "зеркала" иногда выступает образ природы. Но этого фундаментального образа становится мало, недостаточно, когда культуры сосуществуют, зная о наличии друг друга или предполагая это. Тогда образуется, создается своего рода феноменологический *промежуток, пустота*, требующие либо когнитивного/образного заполнения, либо "сильного" в онтологическом плане операционального ответа – будь то построение огромной пирамиды или создание всеобъемлющей теории Вселенной, причем подобные ответы должны время от времени повторяться с учетом очередного возрождения и увеличения мыслимой феноменологической *пустоты* [Хайдеггер, 1997, с. 383–384; Ассман, 2004].

Как правило, любая жизнеспособная культура, могущая исправно в течение многих человеческих поколений воспроизводить и усовершенствовать свои базовые образцы, а также (значительно реже) изобретать или вводить инновации в широкий обиход, разрабатывает свою собственную технологию "борьбы" с такими явлениями. Видимый круг вещей и образцов, привычных и принятых данной культурой, транслируется, проецируется одновременно и в будущее, и в прошедшее – чаще всего с помощью истории, которая возникает именно тогда и там, где культура хочет обрести "устойчивую вечность", гарантирующую ее бессмертие [Оппенгейм, 1990; Вейнберг, 1993; Савельева, Полетаев, 1997]. Но только этого недостаточно – необходимо введение специфических образа и понятия, характеризующих и как бы страхующих уникальную вечность в себе и для себя данной культуры. Эту роль выполняет концепт "наследие".

З а м я т и н Дмитрий Николаевич – доктор культурологии, заведующий сектором гуманитарной географии Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия им. Д.С. Лихачева.

Проблема смыслового содержания и функций понятия "наследие"

Наследие, по существу, может пониматься как определенный медиативный ментально-материальный культурный слой, как "кожа" культуры, необходимая ей для организационной жизни, воспроизводства и развития. Но в процессе развития самой культуры происходит формирование образа наследия, который меняется вместе с культурой, будучи ее неотъемлемой составляющей. Культура должна как бы *следить за собой*, вести свой собственный мониторинг, наблюдая за собственным развитием, и ее наследие – это одно из важных и эффективных средств подобного мониторинга.

Образ наследия в культуре наращивается как древесные годовые кольца. Возможен и другой вариант использования образа дерева при описании роли и значения образа наследия в культуре – это "кора" дерева-культуры, растущего во времени и пространстве, имеющих также культурные координаты. Оба базовых образа наследия ориентированы на представления о развитии культуры вовне, в условное *внекультурное* пространство-время (по отношению к данной культуре), в рамках которого наследие выполняет защитные функции. Оно как бы призвано ощущать благоприятность/неблагоприятность, дружелюбность/враждебность этой внешней "среды" и сигнализировать о них.

Исходя из понимания наследия как некоего защитного слоя культуры, можно говорить о *консерватизме наследия*¹, становящемся иногда господствующей характеристикой определенной культуры в целом – как, например, древнеегипетской культуры на поздних этапах ее развития [Ассман, 2004, с. 192–206]. Подобный консерватизм наследия можно рассматривать двояко: во-первых, как культурный тормоз, препятствующий здоровому и "конкурентоспособному" развитию культуры (в условиях инокультурного окружения и взаимодействия). Это может привести к своего рода "угасанию" культуры, ее медленному "застыванию" и окончательному "отмиранию". В таком случае ее наследие воспринимается, сохраняется и интерпретируется другими культурами, но уже как чужое, хотя и кровно важное (например, античное наследие для европейской культуры, в том числе для русской культуры, или византийское наследие для русской культуры) [Буркхардт, 1996, с. 111–185; Лосев, 1982, с. 79–110; Аверинцев, 1976, с. 17–65; Античное... 1996; Шпенглер, 1993, с. 157–160; Оболенский, 1998; Муратов, 2000, с. 47–68, 152–174; Флоровский, 1983, с. 1–30; Раппопорт, 1993].

Во-вторых, консерватизм наследия можно трактовать как культурную мембрану или как *культурное сито*, которое должно "процеживать" культурные вызовы и культурные образцы извне, со стороны других культур и цивилизаций [Тойнби, 1991, с. 358–438]. В подобном случае культура нарабатывает, создает определенные ментальные и когнитивные шаблоны, стереотипы восприятия и интерпретации чужих культур и чужого культурного наследия. Для внешнего наблюдателя или исследователя они могут выглядеть и как "культурное сопротивление" (например, несогласие с Петровскими реформами в русской культуре конца XVII–начала XVIII в. или противостояние с американской массовой культурой во многих европейских, латиноамериканских и азиатских культурах в конце XX–начале XXI в. [Хардт, Негри, 2006, с. 87–133]), и как модель выборочных культурных заимствований в рамках господствующих автохтонных культурных традиций (подобному пониманию соответствуют так называемые процессы культурной модернизации и, в широком смысле, "догоняющее" социокультурное и социально-экономическое развитие многих стран Восточной Европы, Латинской Америки, Азии, России в течение XX в. [Элиас, 2001]).

История человеческих культур и цивилизаций дает разные примеры и различные модели *консерватизма наследия*: можно выделить достаточно чистые примеры, соот-

¹ Верно также и обратное: стремление консервативных политических и общественных движений, организаций, партий, фондов "приватизировать" в свою пользу образ и концепт наследия, овладеть его дискурсом в своих интересах (например, один из наиболее крупных политических фондов консервативного направления в США, ориентирующийся на Республиканскую партию, носит название "Наследие"; рубеж истории СССР и постсоветской России был связан с идеологической борьбой вокруг наследия, права на которое в националистическом контексте пыталось "присвоить" общество "Память").

ветствующие двум вышеописанным вариантам; можно также обнаружить примеры смешанных моделей. В любом случае такой консерватизм наследия является существенной чертой культурного развития, в ходе которого наследие – его образ, структура, содержание, интерпретации – сами как бы незаметно меняются, становясь скрытой, латентной базой для возникновения и/или внедрения культурных инноваций; оно может быть скрытой ментальной областью, щадящей культурной средой, в которой рождаются и "отстаиваются", "отсиживаются" первые образцы новых изобретений, для которых жесткий мейнстрим современной культуры способен стать поначалу губительным. Однако наследие и само по себе может рассматриваться как *инновативная* ментально-материальная область, в рамках которой когнитивные процессы отбора наиболее важных культурных образцов могут приводить к рождению принципиально новых образов ментального и материального миров.

Существенна связь между пониманием наследия как потенциально инновативной области и кризисными, переломными, революционными историческими эпохами. Замечено, что в такие эпохи борющиеся стороны, противостоящие друг другу силы пытаются в своей нешуточной борьбе "не на жизнь, а на смерть" призвать на помощь образ наследия, подкрепить и укрепить свои идеологические позиции фундаментальной ссылкой на созвучие и схожесть своего революционного дела с "заветами отцов" или же со "славными деяниями" в недалеком или далеком прошлом. Подобная идеологическая тяга усиливается в ходе кризиса и сразу после него, в период, когда устанавливаются новые социально-политические, социокультурные и социально-экономические традиции. Хороший пример – утверждение советской власти на большей части территории бывшей Российской империи: столица РСФСР Москва в ходе Гражданской войны согласно плану "монументальной пропаганды" была наполнена временными памятниками борцам за свободу прошлых исторических эпох. Национализация имущества бывших помещиков, купцов, буржуазии привела к организации (начиная с 1918 г. вплоть до середины 1920-х гг.) большого количества государственных музеев под лозунгом охраны культурного наследия, хотя значительная часть этого богатства была просто разграблена, уничтожена, разворована и сожжена. После того, как сформировался советский культурный канон, отношение к культурному наследию резко изменилось в худшую сторону [Паперный, 2006].

Всякая новая возникающая традиция нуждается в идеологической опоре, которой может быть "безотказная" идея наследия (как правило, понятие и образ наследия в такие эпохи способен сильно расширяться, а современников может интересовать не только национальное, но и наследие других эпох и культур, созвучное данной эпохе²), – хотя бы она понималась очень по-разному различными идеологическими группировками. Именно таков был "спор о старом и новом" в абсолютистской Франции XVII в., именно так служила идея республиканского римского наследия вождям Великой французской революции, а чуть раньше – отцам-основателям США (в этом случае были важны и имперская римская традиция, а также идея древнегреческой демократии) [Федералист... 1994; Токвиль, 1994]. Таким образом, вопрос о наследии (вернее, целый "пучок" вопросов – что это за наследие, чье оно, для кого и чего?) может быть одним из краеугольных вопросов кризисной исторической эпохи культурных и цивилизационных переломов, когда под глобальным вопросом оказывается сама идентичность культуры, ее способность к выживанию и развитию³.

² Хороший пример – творчество А. Блока в предреволюционные и революционные годы: поэт остро ощущал одновременно и кризис, "крушение гуманизма", и необходимость революционных преобразований, аналог которым он пытался искать в других исторических эпохах с их мнимыми или реальными героями (например, в римской эпохе и восстании Каталины) (см. также [Иванов, Гершензон, 2006, с. 27, 42–44, 74]).

³ Классические образы подобной переломной идеологической и культурной ситуации представлены, например, в таких разных произведениях, как поэма А. Блока "Скифы" и стихотворение О. Мандельштама "Декабрист" (см. также [Шорске, 2001]).

Наследие – образ, выполняющий не только специфические защитные культурные функции или же функции идеологического подкрепления в ходе формирования новой традиции; он явно *связывает* разные культуры – чаще всего разновременные, разделенные в историческом времени веками и тысячелетиями, а иногда разнесенные и в географическом пространстве. Здесь в действие вступает культурная память, опирающаяся на собственные механизмы воспроизводства – как сакрального, так и профанного происхождения [Хальбвакс, 2000, с. 111–183; Ассман, 2004, с. 50–93].

Подобные механизмы избирательны: культура не запоминает все, она не может этого сделать даже не из-за технической невозможности и непредставимой трудоемкости (хотя таковые факторы очень существенны, а на ранних этапах развития попросту решающи [Лотман, 1987]), но в силу самой культурной целесообразности. Всякая культура стремится продлить во времени и удержать, расширить в пространстве лишь то, что феноменологически определяет и представляет ее целостный образ, прежде всего фундаментальные черты такого образа (хотя бы даже опосредованно, с помощью наследия другой, предшествующей древней культуры [Иванов, Гершензон, 2006, с. 42–45; Мыльников, 1996; Мельников, 1998]), что всякий раз воспроизводит главные цели ее существования во всей полноте, ощущаемой человеческими чувствами и разумом.

Наследие пребывает в культурной памяти как потенциальная возможность, ибо образ наследия возникает лишь там и тогда, где и когда появляется онтологическая необходимость сжать, "упаковать", сохранить и даже "растянуть" как можно дольше почитаемое и уважаемое прошлое и его видимые и ощущаемые здесь-и-сейчас признаки; в свою очередь, актуализируемый и "мобилизуемый" образ наследия упорядочивает и оформляет культурную память, "очищает" ее от ненужных воспоминаний и переживаний, "несовременных" культурных аллюзий и одновременно выстраивает ментальные планы и последовательности, приоритеты в оценке различных культурных памятников и ценностей [Августин, 1991, с. 243–255; Ортега-и-Гассет, 1991]. Признаком такого "внутреннего", зачастую малозаметного взаимодействия культурной памяти и образа наследия может быть явление *пассеизма* [Адамович, 1996, с. 380–382], сопровождаемое иногда так называемыми "национальными возрождениями", "возвращением к корням", культурно оформленной тоской по "золотому веку" [Сарабянов, 1989; Джонстон, 2004], развитием традиционализма в культуре. Процессы подобной "упаковки" прошлого могут быть также "лакмусовой бумажкой", идентификатором начала процессов быстрой модернизации, ускорения темпов общественного развития, когда значительная часть общества испытывает насущную потребность в прочных культурных основаниях, размещаемых в идеализируемом "старом добром прошлом", перед лицом надвигающихся со все увеличивающейся скоростью тотальных перемен, чьи последствия – социальные, политические, культурные, экономические – еще во многом не ясны.

Итак, можно довольно четко совместить рождение модерна, первые признаки появления современного мира (приблизительно вторая половина XV в., но иногда эту временную границу сдвигают к XII–XIII вв.) так, как он представляет себя сейчас: с появлением и оформлением образа наследия, как бы регулирующего отношения быстротекущего настоящего со все более отдаляющимся, все более "зыбким" прошлым, чьи интерпретации становятся все более широкими и вероятностными. Рождение и развитие национальных государств, наций и национализма в современном понимании (XVII–первая половина XX в.) актуализировали проблему национального наследия [Андерсон, 2001; Смит, 2004; Нэге, 1996; Трубецкой, 1995; Певзнер, 2004]. Это, в свою очередь, привело к возникновению пространственных интерпретаций образа наследия, увязываемого с вопросом "крови и почвы", "родной земли", автохтонных культурных ландшафтов, послуживших местом рождения и ставших естественным месторазвитием (неологизм евразийцев, прежде всего П. Савицкого [Савицкий, 1997]) для определенных народов и этносов. С начала XX в. краеведение (иногда использовался термин "родиноведение") становится одной из органичных когнитивных опор в

исследованиях национального и регионального наследия во многих странах Европы, части стран Азии и Америки [Hage, 1996].

Когда образ наследия начинает сопрягаться с понятиями территории, пространства, культурного ландшафта, географического образа, региональной идентичности, то сама проблематика культурного и природного наследия постепенно конкретизируется с помощью различного рода классификаций и иерархий культурных и природных памятников, характерных для исследуемых территорий и соответствующих именно этим культурным ландшафтам и регионам [Культурный... 2005]. Культурные идентичности сообществ, проживающих в стране, области, местности становятся во многом связаны с теми культурными символами и артефактами, которые признаны наследием данной территории [Фрай, 1971; Рис, Рис, 1999; Гачев, 1995; 1999; Франция-память... 1999; Лоуэнталь, 2004]. В случае разрушения или утраты какого-либо важного в символическом плане культурного памятника образ наследия становится фактически решающим в деле его непосредственного материального восстановления на том же месте, даже если достижение полной материальной аутентичности, исходя из тех или иных обстоятельств (политических, историко-культурных, технологических, экономических и т.д.), не представляется возможным (как это случилось, например, с восстановлением храма Христа Спасителя в Москве в 1990-х гг.).

Концепция мест памяти, предложенная П.Нора, его соратниками, единомышленниками и последователями, оказывается очень эффективной для понимания важности наследия в контексте формирования национально-территориальных и региональных идентичностей [Nora, 1989; Франция-память... 1999; Аттиас, Бенбасса, 2002; Buckham, 2003; Ben-Amos, 2003; Дахин, 2007^в]. Ее серьезное фундаментально-научное и практическое значение состоит в том, что места памяти оказываются не просто локусами или топосами, некими точками в географическом пространстве, обремененными соответствующими сохранившимися историко-культурными памятниками или же их руинами, но также и *метафорическими* и *риторическими* пространствами, поддерживаемыми специально разрабатываемыми "коммеморациями", призванными укреплять и развивать эту память о прошлом [Zarubavel, 1995; Ромашко, 2002; Дахин, 2007^а; 2007^б; Зиммель, 2002]. Иначе говоря, с помощью конкретных мест, территорий и их историко-культурных образов, достопримечательные события прошлого, заслуживающие запоминания и признания, как бы вшиваются, вставляются, впаиваются в настоящее, становясь его неотъемлемым ментальным и материальным элементом.

Освенцим как место памяти

Одно из самых наиболее известных в современном мире мест памяти – бывший фашистский концентрационный лагерь в Освенциме (*нем.* Аушвиц). Все мыслимые и немыслимые страдания, которые претерпели его узники, сосредоточены в этом страстном местечке на юге Польши. Сакральный топос всего мира, одна из метафор холокоста, Освенцим продолжает быть краеугольным образом долговременной памяти о тяжелых исторических временах Восточной Европы.

Вторая мировая война актуализировала образ Восточной Европы как места всевозможных этнокультурных, этнополитических и этноконфессиональных конфликтов. Регион малых государств-лимитрофов, сжатый германским и советским политическими колоссами, обрел в течение нескольких лет, предшествовавших самой войне, родовые черты первоначального, архаического политического хаоса. Этот хаос мог быть представлен и как тонущий корабль с командой, передравшейся за ценный груз.

Многочисленные еврейские сообщества Восточной Европы стали по сути "крайними" в борьбе мелочных амбиций и крупных аппетитов политических верхушек региона, не дозревшего до полноценного модерна. Полная сдача не только военных и политических, но и моральных, этических позиций – вот настоящая историко-географическая характеристика Восточной Европы середины XX в. Ужасающее ураганное столкновение двух тоталитарных военно-политических машин в ходе Второй мировой

войны превратило эту доселе благополучно забытую окраину западной цивилизации в один из эпицентров европейской и мировой экзистенциальной памяти.

Освенцим – один из символов общеевропейской памяти и общеевропейского покаяния; он вполне закономерно используется политическими элитами объединенной Европы в целях упрочения ментальных основ Европейского союза. Хотя число фашистских концентрационных лагерей в Европе было огромным, именно Освенцим в силу гигантского количества погибших заключенных, преимущественно евреев, стал своего рода знаковым местом Европы-памяти, Европы, осмысляемой как глубокий и чрезвычайно тонко сегментированный политико-географический образ. Образ старой доброй матушки-Европы межвоенной поры, "тонущей" в ходе Второй мировой войны, постепенно сменялся образом возрождающейся, новой и даже никогда еще не существовавшей в истории Европы. И одним из образных мостов – от одной Европы к другой – стал Освенцим.

Неслыханные страдания, унижения и издевательства, которым подвергались узники Освенцима, служили не только нагнетанию страха среди оставшихся в живых. Они способствовали разрастанию самого Освенцима как важнейшего центра на ментальной карте Европы и мира. По мере того, как открывался масштаб нацистских преступлений, неприметное и никому почти не известное восточноевропейское местечко, малосенькая точка на обычной географической карте, становилось *судьбоносным локусом всей Европы*, ландшафтом ключевого цивилизационного и культурного выбора. Кроме того, открытие немного позднее эпохального и еще более масштабного архипелага ГУЛАГ привело к возникновению существенно новых контекстов восприятия и воображения подобных памятных районов-событий, возможных в человеческой истории и географии.

Нетрудно понять, что Освенцим – яркий образ различных ментальных географий: европейской, еврейской, мировой, западной, восточноевропейской, польской, немецкой и т.д. Гораздо сложнее осознать, что все эти, порой *разно-образные* освенцимы (их много, они накладываются друг на друга, начинается интерференция образов) создают объемную, голографическую картину пространства, в котором смертные страдания и искупления, истории забвения и откровения беспредельно расширяют положенные до сих пор человечеству горизонты. Было бы странным назвать подобный ландшафт имперским, хотя именно историческим империям обязаны своим возникновением и устойчивым поддержанием различные культы долговременной и протяженной памяти, сильно менявшие традиционные представления о политико- и культурно-пространственных иерархиях.

Глобальный ландшафт без названия, Освенцим, дрейфует в пространствах человеческой памяти. Его траектории – это образные пути, экзистенциальные путешествия за "золотым руном" неуловимых свободы и справедливости. Образ Освенцима может быть использован как либералами, так и консерваторами, империалистами и республиканцами, националистами и космополитами, демократами и коммунистами. Усилиями политиков различных мастей Освенцим может быть притянут как повод к любой манифестации в связи с когда-то и где-то бывшими насилиями, унижениями и казнями. История Освенцима продолжает развиваться и писаться сейчас, ее неожиданные ипостаси означают потенциальное "богатство" образа, возникшего из беспредельного горя и слез.

Концентрационные лагеря, как хорошо известно, возникли не в Восточной Европе и были изобретены не в фашистской Германии и даже не в Советском Союзе. Однако именно в ходе Второй мировой войны, по преимуществу на территории Восточной Европы, это явление приобрело такой размах, что не случайно человечеству пришлось продумывать совершенно новые экзистенциальные стратегии бытия в "нечеловеческих" местах. Художники, ученые и писатели, задумываясь о значении концлагерного опыта, отдавали себе отчет в противоречии между описанием этого опыта как основы для его возможного повторения в будущем и модальностью самого описания как *абсолютно негативного* образа.

Экзистенциальный зазор в масштабных образах нацистских, сталинских и прочих концлагерей означает зарождение принципиально иных ментальных пространств, "заряженных" отрицательными эмоциями и переживаниями. Такие пространства, имея довольно яркие и кричащие репрезентации в современной массовой культуре, способствуют развитию географических образов своего рода "потустороннего мира", где насилия, унижения и массовые убийства становятся обычным элементом традиционных ландшафтов. Освенцим, Дахау, Бухенвальд, Воркута, Магадан, Актюбинск могут воображаться как "темная сторона Луны", как параллельный мир могущественной пространственной фантазии. И здесь помогает только одно: сосредоточение, концентрация общественных ритуалов и практик, лимитирующих, ограничивающих и институционализирующих процессы перехода из одного мира образов – в другой.

Тем не менее стоит сказать и о том, что доминирующим концептом или образом в связке "место–память" оказывается все же память, что позволяет всемерно расширять и само понятие места, иногда фактически релятивизируя его [Нора, 2005; Хальбвакс, 2007; Ассман, 2004]⁴. Память в итоге может как бы поглощать все места, ценные для ее развития и продолжения; она может становиться самоценной, отрываясь иногда от своего конкретного территориального субстрата и развиваясь уже по своим законам. В итоге место может порой оказаться просто "образной игрушкой" в тех или иных коммеморациях, нацеленных на определенные и зачастую узкие ракурсы памяти [Психология... 2000]. Это особенно важно подчеркнуть в условиях вполне объективной и в то же время весьма неоднозначной политизации наследия и самих мест памяти, происходившей, например, в странах Восточной Европы и Балтии в конце XX–начале XXI в. [Онкен, 2005, с. 40–41; Дахин, 2008]. По-видимому, онтологическая и феноменологическая трактовки проблематики образа наследия нуждаются в настоящее время в некотором "выравнивании" методологического и когнитивного крена – теперь уже в сторону образов места, пространства, ландшафта.

Пространство как питательная среда наследия

Пространство в течение XX в. становилось той питательной средой наследия, которая активно изменяет его содержательные трактовки [Флоренский, 2000^a; 2000^b, с. 81–259, 272–296; 1990; 1993; Генон, 2003, с. 32–39, 135–145; 2004; Юнгер, 2000; Беньямин, 1996]. Память о тех или иных известных людях, живших в данной местности, сохранившиеся артефакты их деятельности, сами места и дома, где жили, бывали, действовали эти люди; места знаменательных исторических событий (битв, переговоров, встреч, политических решений и т.д.) кардинальным образом трансформируют восприятие территории, создавая иные ментальные планы восприятия и конструирования наследия, способствуя созданию и развитию ассоциативных ландшафтов, невозможных ранее образов территории. Понятие и образ наследия постепенно приобретают большую многомерность, большую объемность и, тем самым, собственные двигатели и источники саморазвития. При этом и конкретное географическое пространство в контексте ассоциативно-ландшафтного и образно-географического наследия может восприниматься и ощущаться как наследие само по себе, как культурный символ масштабной общественной значимости [Франция-память... 1999; Schama, 1996; Замятин, 2007] (именно это произошло в XVI–XX вв. с образом российских пространств, чьи физико-географические размеры были осмыслены и культурно транс-

⁴ Следует отметить, что важнейшим методологическим фундаментом концепции мест памяти безусловно, являются исследования М. Хальбвакса. Если же обратиться к истории художественной культуры модернизма, то здесь несомненна образно-символическая связь работ Нора и его последователей со знаменитой эпопеей М. Пруста "В поисках утраченного времени", в которой главный герой непосредственно "оперирует" образами мест автобиографической памяти.

формированы в рамках сначала европейской, а затем и собственно российской ментальности [Хрестоматия... 1994; Империя... 2003]).

Подобный когнитивный переворот в понимании содержательной сущности наследия и особенностей развития его образа в культуре означает, что наследие, с одной стороны, может быть само по себе движущей силой, серьезным социально-экономическим, политическим фактором развития отдельных регионов и целых стран (что проявляется в современную эпоху в быстром развитии культурного туризма и *туризма наследия*), а с другой – обладая внутренними "пружинами" саморазвития, наследие может способствовать формированию влиятельных культурных, социальных и экономических институтов в обществе, становясь тем самым и элементом социального, культурного и политического престижа различных групп и сообществ, использующих процессы институционализации наследия [Веденин, Шульгин, Штеле, 2006].

Подобные процессы были во многом инициированы разворачившейся в последней четверти XX в. интенсивной глобализацией и затронули пока лишь небольшое количество высокоразвитых в социально-экономическом плане стран и территорий. В то же время нет сомнения, что семантика и прагматика социально-экономического и политического смысла конструирования и поддержки ассоциативных культурных ландшафтов и географических образов территорий будут достаточно быстро упрощены и станут когнитивной основой широкого развития ландшафтной и образной *индустрии наследия*, затрагивающей интересы большинства политических и с точки зрения экономического управления институционализированных территорий [Замятин, Замятина, 2007; Studing... 2003]. "Зеленый", экологический, сельский туризм, в меньшей степени экстремальный туризм, появление и развитие винтажа, тесно соприкасающиеся с воспроизводством культурного и социально-экономического престижа отдельных общественных страт – это одновременно и общественные, и культурные индикаторы, указывающие на то, что образ наследия в культуре претерпел решающую ментальную трансформацию, став из некоей пассивно-защитной оболочки культуры активным элементом образа динамичных человеческих сообществ, осознавших наследие как максимально благоприятную социально-психологическую "установку", позволяющую коренным образом менять институциональные структуры освоенных пространств и территорий – через сами структуры ландшафтных и образно-географических представлений (см., например, [Chang, 2001]).

Эффективная, успешная институционализация наследия, понимание его роли в развитии культуры и общества связаны с тем *символическим капиталом*, который оно может формировать или способствовать его формированию [Бурдьё, 2001; Замятин, 2004, с. 47–48]. По сути дела, любой крупный, значимый для страны, территории, города, местности социально-экономический, культурный или политический проект можно осмысливать, воображать через призму "живого наследия". Это значит, что строительство нового здания, реформирование какого-либо общественного института, преобразование муниципального управления, ликвидация или создание новой для территории общественной или государственной структуры, новый проект музеефикации или национального парка могут осознаваться как потенциальное наследие, как "фонд наследия" территории, здесь-и-сейчас меняющий ее образ и ее культурный ландшафт и, тем самым, наращивающий ее символический капитал [Штеле, 2006]⁵. Несомненно, такой методологический подход требует и разработки различных образно-географических, когнитивно-географических и ландшафтных контекстов, адаптированных к

⁵ Хорошо известный пример: строительство музея С. Гугенхайма по проекту знаменитого архитектора Ф. Гери в Бильбао (Испания) кардинально изменило образ этого города и привлекло в него мощные туристические потоки; это, в свою очередь, привело к созданию развитой культурной и туристической инфраструктуры, индустрии наследия, к становлению Бильбао как значительного центра на культурной карте Европы.

тем или иным культурным типам территорий, обладающих различными традициями сохранения и использования наследия [Гуманитарная... 2004–2007].

Наследие как символический капитал есть постоянно возрастающий, прибавляющийся сам к себе и в себе образ, и, если исходить из *образно-экономической аналогии* понятия капитала, то в процессе этого символического возрастания происходит обмен различных культурных образов и символов, в котором, по сути, всегда наличествует некая признаваемая реальной, ментально-материальная субстанция. Вещь, здание, артефакт становятся как бы утраченными, полностью или частично, для полноценного настоящего культурного пребывания и функционирования. Они как бы отодвигаются на безопасное образное расстояние от современных и не всегда понятных с точки зрения прошлой традиции культурных процессов, приобретают необходимый для "настоящего наследия" *прикус утраты*, некоей невозвратимой потери, связанной попросту с течением времени в данной культуре [Лоуэнталь, 2004].

Далее может происходить как бы возвращение этого утраченного наследия в современную культуру: посредством ли обыгрывания собственно образа исторической утраты и бренности материального мира перед лицом вечности (таков великий образ руин, замечательно освоенный веком Просвещения [Зиммель, 1996; Ортега-и-Гассет, 2000; Шарль... 1997; Соколов, 2000], прежде всего литературой сентиментализма, офортами Дж. Пиранези и его последователей [Муратов, 1994; Эйзенштейн, 2006], английским садово-парковым ландшафтным искусством [Юнгер, 2004; Панофский, 2004; Лихачев, 1991]), или с помощью скрупулезного, детального воспроизведения каких-либо технологий прошлого. Это могут быть исполнение старинных музыкальных произведений в соответствующих интерьерах, на аутентичных этим эпохам музыкальных инструментах, предварительно бережно воссозданных, или же работа на подлинном ткацком станке XIX в. Так формируется новый образ наследия, в котором символ утраты, невосполнимой потери становится важным элементом самодвижения, саморазвития, расширения этого образа (хотя параллельно постоянно происходящие, реальные утраты объектов материального наследия – в силу ли обычной ветхости памятника, нерадивости или же неполноценности его охраны, отсутствия своевременной реставрации – затеяют, "затемняют" или же отодвигают на задний план этот культурный процесс)⁶.

Примерно так же, с помощью образно-символического взаимодействия, условно направленного в представляемое здесь-и-сейчас прошлое, наращивается образ места, территории, увеличиваются масштабы ассоциативных культурных ландшафтов. Происходит символическое и сакральное присвоение пространства путем его образного расширения в рамках парадигмы самодвижущегося, саморазвивающегося наследия, как бы перемещающего прошлое в будущее посредством образно-символических и сакральных трансформаций современного пространства. Настоящее тем самым приобретает свои собственные и самоценные культурные координаты, "заземленные" в конкретной местности. Всякое бывшее в прошлом событие, от которого не осталось

⁶ См.: «Конечно же, ландшафт должен нести на себе отпечатки событий человеческой истории и ассоциироваться с живущими людьми, но эти отпечатки и ассоциации должны ослабевать и забываться в полном соответствии с памятью поколений. Так, старики в резервации Ислета пересказывают древние истории, но не желают их записывать: "Если эти истории не будут больше рассказываться, значит, в них уже не будет нужды". Именно такое отношение я считал бы разумным в отношении истории окружения. Когда речь идет о научном исследовании, нужны раскопки, записи и научное хранение. Когда же речь идет об обучении, я предложил бы ничем не ограниченный театрализованный тип воспроизведения. Для усиления сегодняшних ценностей и чувства потока времен я бы применял "временной коллаж" – творческое соединение разрушения и добавления... Чтобы эффективно сохранять, мы должны знать, зачем и для кого собирается прошлое. Творческое оперирование переменами и активное использование остатков прошлого в целях настоящего и будущего предпочтительнее затаенному в корсет почтения перед святой святыней – прошлым. Прошлое следует выбирать и менять, его следует творить в настоящем, чтобы облегчить сооружение будущего» [Линч, 1982, с. 163].

никаких собственно материальных следов, может быть обыграно в пространстве, местности, разработано новыми культурными ландшафтами и образами: памятными знаками, ритуалами, празднествами, народными гуляниями, культурными конкурсами, памятными чтениями, хэппенингами, вновь создаваемой планировкой, оригинальной архитектурой новых зданий и т.д.

Образ наследия хорошо сближает понятия сакрального и профанного: с одной стороны, он приближает к современному сознанию, объясняет ему часто малопонятное сакральное значение культурного или природного памятника, знаменательного местного события [Кэмпбелл, 2002; Лаевская, 1997; Шукуров, 2002; Фадеева, 2004; Studing... 2003]; с другой – в его рамках возможна организация внешне профанных "мероприятий" (народных празднеств, гуляний), ориентированных на очевидную сакрализацию традиционного, обыденного культурного ландшафта местности.

Образ отсутствующего наследия

Наследие как образ в культуре вынуждено и должно опираться на образ *не-наследия*, на образ культуры или цивилизации, которая не осознает пределы собственного пространства и времени, или же оставляет их без всякого "присмотра" и наблюдения, не мысля собственной протяженности как уникальной и неповторимой вечности. Это не значит, что подобные культуры и цивилизации (чаще всего, в моем понимании, это первобытные культуры) не уникальны. Они не обладают *своеобразием наследия* – формируют ментальные структуры и образы с нерядоположенными, непоследовательными, хаотическими для внешнего наблюдателя свойствами. В них прошлое вкладывается в будущее "один в один", соответствует ему досконально и точно. Оно постоянно, как и будущее, находится в настоящем, и смысл самого образа и понятия наследия "внутри культуры" так и не возникает [Леви-Строс, 1999]. Опыт и достижения культур и цивилизаций "без наследия" и "вне наследия" может говорить нам лишь о том, что образ наследия в культуре, с одной стороны, является историко- и культурно-географическим феноменом, типологически не обязательным для человеческих культур вообще, а с другой – он может восприниматься и пониматься как необходимое когнитивное условие для выхода культуры или цивилизации в онтологическое пространство потенциально возможного "культурного бессмертия".

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин А. Исповедь. М., 1991.
- Аверинцев С.С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976.
- Адамович Г.В. О слове "пассеизм" // Адамович Г.В. Одиночество и свобода. М., 1996.
- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. М., 2001.
- Античное наследие в русской культуре. М., 1996.
- Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.
- Аттиас Ж.-К., Бенбасса Э. Вымышленный Израиль. М., 2002.
- Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. М., 1996.
- Бурдые П. Практический смысл. СПб., 2001.
- Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996.
- Веденин Ю.А., Шульгин П.М., Штеле О.Е. Государственная стратегия формирования системы достопримечательных мест, историко-культурных заповедников и музеев-заповедников в Российской Федерации // Наследие и современность. Информационный сборник. Вып. 13. М., 2006.
- Вейнберг И.П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993.
- Гачев Г. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. М., 1999.

- Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М., 1995.
- Генон Р. Царство количества и знамения времени // Генон Р. Избр. соч. М., 2003.
- Генон Р. Символика креста. М., 2004.
- Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 1–4. М., 2004–2007.
- Дахин А. Город как место памятования // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 4. М., 2007^a.
- Дахин А. Городская коммеморация. Материалы к словарю гуманитарной географии // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 4. М., 2007^b.
- Дахин А. Место памяти. Материалы к словарю гуманитарной географии // Гуманитарная география. Научный и культурно-просветительский альманах. Вып. 4. М., 2007^b.
- Дахин А. Споры вокруг “Бронзового солдата” // Космополис. № 1 (20). Весна 2008.
- Джонстон У.М. Австрийский Ренессанс. Интеллектуальная и социальная история Австро-Венгрии 1848–1938 гг. М., 2004.
- Замятин Д.Н. Историко-культурное наследие Севера: моделирование географических образов // Обсерватория культуры. 2007. № 3.
- Замятин Д.Н. Формирование культурно-географических образов города и проблема его переименования // Возвращенные имена: идентичность и культурный капитал переименованных городов России. Н. Новгород, 2004.
- Замятин Д., Замятина Н. Имиджевые ресурсы территории: идентификация, оценка, разработка и подготовка к продвижению имиджа // Гуманитарная география. Вып. 4. М., 2007.
- Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь // Логос. 2002. № 3–4 (34).
- Зиммель Г. Руины // Зиммель Г. Избр. соч. В 2 т. Т. 2. М., 1996.
- Иванов В., Гершензон М. Переписка из двух углов. М., 2006.
- Империя пространства. Геополитика и геокultura России. М., 2003.
- Культурный ландшафт как объект наследия. М., 2005.
- Кэмпбелл Дж. Мифический образ. М., 2002.
- Лаевская Э.Л. Мир мегалитов и мир керамики. Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы. М., 1997.
- Леви-Строс К. Печальные тропики. Львов–М., 1999.
- Линч К. Образ города. М., 1982.
- Лихачев Д.С. Поэзия садов. К семантике садово-парковых стилей. Сад как текст. СПб., 1991.
- Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982.
- Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.
- Лоуэнталь Д. Прошлое – чужая страна. СПб., 2004.
- Мельников Г.П. “Этнославизм” в культурно-политической концепции Карла IV // Славяне и их соседи. Вып. 8. Имперская идея в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. М., 1998.
- Муратов П.П. Ночные мысли. М., 2000.
- Муратов П.П. Образы Италии. В 3 т. Т. 2, 3. М., 1994.
- Мыльников А.С. Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы (этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI–начала XVIII века). СПб., 1996.
- Нора П. Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. 2005. № 40–41.
- Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998.
- Онкен Э.-К. От истории освобождения к истории оккупации. Восприятие Второй мировой войны и память о ней в Латвии после 1945 года // Неприкосновенный запас. 2005. № 40–41.
- Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. Портрет погибшей цивилизации. М., 1990.
- Ортега-и-Гассет Х. Две главные метафоры // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991.
- Ортега-и-Гассет Х. Камень и небо. М., 2000.
- Пановский Э. Идеологические источники радиатора “роллс-ройса” // Певзнер Н. Английское в английском искусстве. СПб., 2004.
- Паперный В. Культура Два. М., 2006.
- Певзнер Н. Английское в английском искусстве. СПб., 2004. Психология памяти. М., 2000.
- Раппопорт П.А. Древнерусская архитектура. СПб., 1993.
- Рис А., Рис Б. Наследие кельтов. Древняя традиция в Ирландии и Уэльсе. М., 1999.

- Ромашко С. Монумент–сувенир–улика: временная ось мегаполиса // Логос. 2002. № 3–4 (34).
- Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
- Савицкий П.Н. Континент Евразия. М., 1997.
- Сарабьянов Д.В. Стиль модерн. М., 1989.
- Смит Э.Д. Национализм и модернизм. Критический обзор современных теорий наций и национализма. М., 2004.
- Соколов Б.М. Язык садовых руин // *Arbor mundi*. Мировое древо. 2000. № 7.
- Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991.
- Токвиль А. де. Демократия в Америке. М., 1994.
- Трубецкой Н.С. Общеевропейский национализм // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995.
- Фадеева Т. Образ и символ. Универсальный язык символики в истории культуры. М., 2004.
- Федералист. Политические эссе А. Гамильтона, Дж. Мэдисона и Дж. Джея. М., 1994.
- Флоренский П.А. Значение пространственности // Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000^а.
- Флоренский П.А. Обратная перспектива // Флоренский П.А. Соч. В 2 т. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990.
- Флоренский П.А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000^б.
- Флоренский П.А. Храмовое действо // Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб., 1993.
- Флоровский Г. Пути русского богословия. Paris, 1983.
- Фрай Р. Наследие Ирана. М., 1971.
- Франция-память. СПб., 1999.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
- Хальбвакс М. Социальные классы и морфология. СПб., 2000.
- Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007.
- Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М., 2006.
- Хрестоматия по географии России. Образ страны: пространства России. М., 1994.
- Шарль-Луи Клериссо, архитектор Екатерины Великой. Рисунки из собрания Государственного Эрмитажа. Каталог выставки. СПб., 1997.
- Шорске К.Э. Вена на рубеже веков. Политика и культура. СПб., 2001.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. Т. 1. М., 1993.
- Штеле О.Е. Социально-культурный проект «Гора "Урал"» // Наследие и современность. Информационный сборник. Вып. 13. М., 2006.
- Шукуров Ш.М. Образ храма. М., 2002.
- Эйзенштейн С.М. Нравственная природа. В 2 т. Т. 2. О строении вещей. М., 2006.
- Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001.
- Юнгер Ф.Г. Итальянский, французский и английский парки // Юнгер Ф.Г. Запад и Восток: эссе. СПб., 2004.
- Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000.
- Ben-Amos A. War Commemoration and the Formation of Israeli National Identity // Journal of Political and Military Sociology. 2003. Vol. 31. № 2.
- Buckham S. Commemoration as an Expression of Personal Relationships and Group Identities: a Case Study of York Cemetery // Mortality. 2003. Vol. 8. № 2.
- Chang T.S. "Configuring New Tourism Space": Exploring Singapore's Regional Tourism Forays // Environment and Planning. London, 2001. Vol. 33. № 9.
- Hage G. The Spatial Imaginary of National Practices: Dwelling – Domesticating/Being – Exterminating // Environment and Planning D: Society and Space. 1996. Vol. 14.
- Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // Representations. 1989. Vol. 26.
- Schama S. Landscape and Memory. New York, 1996.
- Studing Cultural Landscapes. New York, 2003.
- Zarubavel Y. Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition. Chicago–London, 1995.