Е.В. Хомич
Д.Г. Доброродний

ФИЛОСОФИЯ

Практикум

для студентов
факультета философии и социальных наук БГУ

В двух частях

ЧАСТЬ 2

ОСНОВНЫЕ РАЗДЕЛЫ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

МИНСК
БГУ
2012

УДК 14(075.8)

Авторы-составители:

Хомич Елена Викторовна – кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и методологии науки БГУ

Доброродний Данила Григорьевич – кандидат философских наук,
доцент кафедры философии и методологии науки БГУ

Рецензенты:

Я.С. Яскевич – директор Института социально-гуманитарного образования Белорусского государственного экономического университета, доктор философских наук, профессор;

А.А. Легчилин – зам. декана факультета философии и социальных наук БГУ, зав. кафедрой философии культуры ФФСН БГУ, кандидат философских наук, доцент.

Рекомендовано в качестве учебного пособия
Советом факультета философии и социальных наук БГУ
Протокол № 2 от 29 марта 2012 г.

Философия : практикум для студентов факультета философии и социальных наук БГУ. В 2 ч. Ч. 2. Основные разделы философского знания /Авт.-сост. Е.В. Хомич, Д.Г. Доброродний; Белорусский государственный университет. – Минск, 2012. – 413 с.

Практикум предлагает подборку текстов, отражающих историческое и предметное многообразие философского знания. Он ориентирован на обеспечение материалами семинарских занятий и контролируемой самостоятельной работы студентов по дисциплине «Философия». Помимо текстов практикум содержит комментарии и вопросы к заявленным произведениям. Пособие подготовлено на основе типовой учебной программы по курсу.

Часть 2 – Основные разделы философского знания – репрезентирует проблемное и предметное поле современной философии.

Адресовано студентам и преподавателям высших учебных заведений, а также всем, интересующимся философией.

УДК 14(075.8)
© Хомич Е.В., Доброродний Д.Г., 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

ТЕМА 5. МЕТАФИЗИКА И ОНТОЛОГИЯ.....5

5.1. Хайдеггер М. Преодоление метафизики.....5
5.2. Борхес Х.Л. Время.....18
5.3. Борхес Х.Л. Тлён, Укбар, Orbis tertius.....24
5.4. Пригожин И.Р. Философия нестабильности.....32

ТЕМА 6. ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ.....41

6.1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление.....41
6.2. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества.....55
6.3. Швейцер А. Этика благоговения перед жизнью.....70

ТЕМА 7. ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ.....80

7.1. Бубер М. Проблема человека.....80
7.2. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека.....94
7.3. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура 101
средневековья и Ренессанса 101
7.4. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия.....111

ТЕМА 8. СОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.....124

8.1. Сартр Ж.-П. Воображение.....124
8.2. Райл Г. Понятие сознания.....134
8.3. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я.....141
8.4. Шюц А. Структура повседневного мышления.....155

ТЕМА 9. ПОЗНАНИЕ КАК ЦЕННОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА.....165

9.1. Рассел Б. Человеческое познание его сферы и границы.....165
9.2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод.....176
9.3. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия 187

ТЕМА 10. НАУКА, ЕЁ КОГНИТИВНЫЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ СТАТУС.....200

10.1. Вебер М. Наука как призвание и профессия.....200
10.2. Нидам Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе.....209
10.3. Кун Т. Структура научных революций.....221

ТЕМА 11. ПРИРОДА СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ОСНОВНЫЕ СТРАТЕГИИ ЕЁ ИССЛЕДОВАНИЯ В ФИЛОСОФИИ.....232

11.1. Франк С.Л. Духовные основы общества.....232
11.2. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие.....242
11.3. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество.....245

11.4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального 254
ТЕМА 12. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ 266
12.1. Вебер М. Политика как призвание и профессия....266
12.2. Шмитт К. Понятие политического....277
12.3. Фуко М. Порядок дискурса....288
ТЕМА 13. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ 299
13.1. Ясперс К. Истоки истории и ее цель....299
13.2. Тойнби А. Постижение истории....311
13.3. Шпенглер О. Закат Европы....323
13.4. Тоффлер Э. Третья волна....336
13.5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. 352
Опыт социального прогнозирования....352
ТЕМА 14. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ....365
14.1. Хёйзинга Й. Homo ludens....365
14.2. Лотман Ю.М. Память культуры....377
14.3. Барт Р. Смерть автора....383
14.4. Барт Р. От произведения к тексту....387
14.5. Фромм Э. Иметь или Быть?....392
14.6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс....403

Тема 5. Метафизика и онтология
Проект «преодоления метафизики» М. Хайдеггера

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР (1889–1976) – немецкий философ, один из основателей экзистенциализма. (Подробнее см. Ч. 1, с. 19)

«ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ» – заметки Хайдеггера, относящиеся к периоду 1936–1946 гг. Опубликованы были в 1954 г. Текст интересен не только хайдеггеровским переосмыслением европейской метафизики, но и содержащейся здесь оценкой исторических и культурных реалий времени. Своеобразие хайдеггеровского языка («дефисное письмо») делает его тексты достаточно сложными для перевода и для понимания. Вместе с тем именно с его именем связан наиболее яркий проект «спасения» метафизики через ее «деструкцию».

Вопросы к тексту:

1. Что для Хайдеггера означает «преодоление метафизики»?
2. Как Хайдеггер понимает «сущее»?
3. В чем связь между европейской метафизикой и техникой?
4. С какими именами и идеями Хайдеггер связывает завершение метафизики?

5.1. Хайдеггер М. Преодоление метафизики

I. Что значит «преодоление метафизики»? Бытийно-историческая мысль применяет это обозначение лишь как вспомогательное для того, чтобы вообще сделать себя понятной. По существу оно дает повод для многих недоразумений; ибо оно не ведет понимание к той основе, в свете которой история бытия только и обнаруживает свою суть. Эта суть – событие, в которое всегда вплетено само бытие. Преодоление, прежде всего, не означает вытеснения определенной дисциплины из сферы философской «культуры». «Метафизика» мыслится все-таки как судьба истины сущего, т. е. его бытия в качестве пока еще потаенного, но исключительного события, а именно забывания Бытия.

Поскольку под преодолением подразумевают нечто устроенное философией, более уместным именованием могло бы быть; уход метафизики. Конечно, это вызывает новые ложные представления. Уход означает здесь: она прошла и стала былью. Уходя, метафизика есть как прошедшее. Уход не исключает, а наоборот, предполагает, что теперь метафизика впервые только и вступает в свое безраздельное господство среди самого сущего как это последнее в безыстинном образе действительности и предметности. В свете своего раннего начала метафизика прошла одновременно в том смысле, что пришла к концу. Конец может длиться дольше, чем вся предыдущая история метафизики.

II. От метафизики нельзя отделаться словно от некоего воззрения. Ее никоим образом невозможно оставить позади как учение, в которое уже никто не верит и за которое никто не стоит.

То, что человек как animal rationale, т. е. теперь – как трудящееся живое существо вынужден снова и снова пересекать в своих блужданиях пустыню земного опустошения, могло бы быть знаком того, что метафизика есть событие в самом бытии и преодоление метафизики совершается как превозмогание бытия. В самом деле, труд (ср. Эрнст Юнгер, «Трудящийся», 1932) достигает сейчас метафизического ранга абсолютного опредмечивания всего присутствующего, существо которого покоится в воле к воле.

Если это так, то мы зря воображаем, будто предчувствие конца метафизики позволяет нам встать вне ее. Ибо преодоленная метафизика не улетучивается. Она возвращается видоизмененной назад и остается у власти в качестве продолжающего править отличия бытия от сущего.

Закат истины сущего означает: явленность сущего и только сущего утрачивает прежнюю исключительность своего определяющего статуса.

III. Закат истины сущего совершается с необходимостью, а именно как завершение метафизики.

Закат происходит, во-первых, в виде крушения мира, запечатленного метафизикой, и, во-вторых, в виде исходящего от метафизики опустошения земли.

Крушение и опустошение достигают соразмерной им полноты в том, что человек метафизики, animal rationale, упрочивается в статусе трудящегося животного.

Такое упрочение статуса утверждает крайнюю слепоту в отношении забвения бытия. Человек, однако, волит себя как добровольца воли к воле, для которого всякая истина становится, тем заблуждением, в котором он нуждается, чтобы обеспечить себе самообман насчет того, что воля к воле не может волить ничего другого, кроме ничтожного ничто, в противостоянии которому он себя утверждает, не умея заметить свою собственную законченную ничтожность.

Прежде чем сможет наступить событие Бытия в его изначальной истине, должно сперва надломиться бытие как воля, мир должен быть принужден к крушению, земля – к опустошению и человек – к пустому труду. Только после этого заката сбудется через долгое время внезапная тишина Начала. На закате все, т. е. то сущее в целом, о котором метафизика высказывает свои истины, идет к своему концу.

Закат уже состоялся. Следствие этого события – обстоятельства всемирной истории нашего столетия. Они обставляют собою уже просто лишь истекание законченного. Его протекание в духе последней стадии метафизики упорядочивается техникой историографии. Это упорядочение есть последняя организация законченного в видимость «действительности», дело которой действует неотвратимо, потому что оно настроилось обходиться без раскрытия существа бытия, причем с такой решительностью, что не нуждается ни в каких предчувствиях такого раскрытия.

Человечеству метафизики отказано в пока еще сокровенной истине бытия. Трудящееся животное оставлено дышать угаром своих достижений, чтобы оно растерзало само себя и уничтожилось в ничтожное ничто.

IV. Почему метафизика присуща природе человека? При первом приближении человек в метафизическом представлении есть сущее среди другого сущего, снабженное способностями. Это таким-то образом устроенное существо, его «природа», «что» и «как» его бытия сами по себе метафизичны: animal (чувственность) – и rationale (внечувственное). Очерченный такими границами внутри метафизики, человек привязан к непонятому различию между сущим и бытием. Метафизически отчеканенный способ человеческого представления обнаруживает повсюду только метафизически устроенный мир. Метафизика присуща природе человека. Но что такое сама природа? Что такое сама метафизика? Кто такой, внутри этой природной метафизики, сам человек? Есть ли он простое Я, которое впервые по-настоящему утверждается в своем Я лишь через обращение к Ты, потому что существует в отношении Я к Ты?

Ego cogito, мыслящее Я, есть для Декарта то, что во всех cogitationes заранее уже представлено и установлено, – присутствующее, не вызывающее вопроса, несомненное, всегда заранее уже известное знанию, подлинно достоверное, прежде всего установленное, а именно как то, что ставит всё перед собой и тем противо-поставляет другому.

К пред-мету, «противо-поставленному», относится, во-первых, состав, «что» пред-стоящего (essentia-possibilitas) и, во-вторых, само пред-стояние противостоящего (existentia). Предмет есть это единство пред-стояния и состава. Состав в своем пред-стоянии сущностно отнесен к устанавливающей деятельности пред-ставления как удостоверяюще-обеспечивающего, планирующе-проектирующего процесса. Изначальный предмет есть само предстояние. Изначальное предстояние есть «я мыслю» в смысле «я воспринимаю», заранее пред-лежащее и предложившее себя всему воспринимаемому, ставшее для него субъектом (sub-iectum, пред-лежащим). Субъект в структуре трансцендентального генезиса предмета есть первый объект онтологического представления.

Ego cogito есть cogito: me cogitare (Я мыслю есть мыслю себя мыслящим – лат.).

V. Новоевропейская форма онтологии – трансцендентальная философия, превращающаяся в теорию познания.

Почему в новоевропейской метафизике возникает такое? Потому что бытие сущего начинают мыслить как его присутствие для устанавливающего представления. Бытие есть теперь предметная противопоставленность. Вопрос о предметной противопоставленности, о возможности такого противо-поставления (а именно устанавливающему, рассчитывающему представлению) есть вопрос о познаваемости.

Но этот вопрос подразумевается, собственно, как вопрос не о физико-психическом механизме познавательного процесса, а о возможности присутствия предмета в познании и для него.

«Теория» такого «познания» есть рассмотрение, поскольку сущее, помысленное как предмет, исследуется в аспекте его предметного предстояния и обеспечения возможности такого предстояния.

В каком смысле Кант своей трансцендентальной постановкой вопроса обеспечивает метафизике Нового времени эту ее метафизичность? Поскольку истина становится достоверностью и собственная сущность сущего превращается в предстояние перед perceptio, восприятием, и cogitatio, со-ображением представляющего сознания, т. е. знания,– постольку знание и познание выдвигаются на передний план.

«Теория познания» и то, что таковой считается, есть в своей основе метафизика и онтология, стоящая на истине как на достоверности устанавливающе-обеспечивающего представления.

Напротив, истолкование «теории познания» как объяснения «познания» и «теории» науки сбивает с толку, хотя все эти устанавливающе-удостоверяющие хлопоты в свою очередь – лишь следствие перетолкования бытия в предметность и представленность.

Под рубрикой «теория познания» скрывается растущая принципиальная неспособность новоевропейской метафизики видеть свое собственное существо и его основание. Разговоры о «метафизике познания» увязают в том же недоразумении. По существу дело идет о метафизике предмета, т. е. сущего как предмета, объекта для некоего субъекта.

В наступлении логистики дает о себе знать просто оборотная сторона теории познания, ее эмпиристски-позитивистское перетолкование.

VI. Завершение метафизики начинается с гегелевской метафизики абсолютного знания как воли духа.

Почему эта метафизика есть лишь начало завершения, а не завершение? Разве безусловная достоверность не возвратилась к самой себе в качестве абсолютной действительности?

Есть ли здесь еще какая-то возможность превосхождения себя? Пожалуй, уже нет. Но пока еще не использована полностью возможность безусловного сворачивания всего в себе как в жизненной воле. Воля еще не явила себя как воля к воле внутри своей, ею подготовленной, действительности. Поэтому в гегелевской абсолютной метафизике духа метафизика еще не завершилась окончательно.

Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остается в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла собой действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения, но как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности. Противотечения, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1831) всё – лишь противотечение. Не только в Германии, но в Европе.

VII. Метафизику отличает то, что сплошь да рядом existentia в ней если вообще рассматривается, то всегда лишь вкратце и как нечто само собой разумеющееся. (Ср. скупое пояснение постулатов действительности в кантовской «Критике чистого разума».) Единственное исключение составляет Аристотель, который продумывает «энергейю», при том что никогда с тех пор эта его мысль не смогла стать в своей изначальности значимой. Превращение аристотелевской энергии в actualitas и в действительность заслонило собою все, что приоткрылось, в энергии. Связь между бытием и энергией затемняется. Лишь Гегель снова продумывает существование, existentia, но – в своей «Логике». Шеллинг осмысливает его через различение «основания» и «экзистенции», однако это различение коренится в субъективности.

В сужении бытия до «природы» слышится поздний и приглушенный отголосок бытия как фюсис.

Природе противопоставляются разум и свобода. Коль скоро природа есть сущее, свобода и долженствование не мыслятся как бытие. Дело останавливается на противоположении бытия и долженствования, бытия и ценности. Наконец, когда воля приходит в свое крайнее не-истовство, само бытие становится простой «ценностью». Ценность мыслится как условие самоутверждения воли.

VIII. Метафизика во всех своих видах и на всех исторических ступенях есть особенный, но, возможно, также и неизбежный рок Запада и предпосылка его планетарного господства. Воля, волящая это господство, действует теперь обратным действием на средоточие Запада, из какового средоточия эту волю опять встречает тоже только воля.

Развертывание безусловного господства метафизики стоит пока еще лишь у своего начала. Оно наступит, когда метафизика скажет «да» присущему ей не-истовству, отдаст ему и утвердит в нем свою истину.

Метафизика есть рок в том строгом, здесь только и имеющемся в виду смысле, что она, будучи основной чертой западноевропейской истории, обрекает массы человечества на сущее без того, чтобы бытие сущего в качестве двусложности того и другого могло исходя из метафизики и ею когда-либо быть замечено, осмыслено и воспринято в своей истине.

Этот рок, который надо мыслить бытийно-исторически, однако, неизбежен потому, что бытие только тогда и может просветлить в его истине хранимое им различие бытия и сущего, когда само это различие станет собственно событием. А как оно станет событием, если сущее сперва не будет охвачено крайним забвением бытия и одновременно бытие не приведет к своему, метафизически непостижимому, безусловному господству в качестве воли к воле, которая прежде всего дает о себе знать единственно через первенство сущего (предметно-действительного) над бытием?

Так сам принцип различения, коренящийся в названном различии, выступает неким образом на передний план и все равно остается потаенным в странной нераспознаваемости. Оттого и различие тоже остается за завесой. Признак этого – метафизически-техническая реакция на боль, заранее предопределяющая одновременно истолкование существа боли.

С началом завершения метафизики начинается не распознанная метафизикой и ей принципиально недоступная подготовка первого явления двусложности бытия и сущего. Пока еще таится в этом явлении ранний отзвук истины бытия, которая вбирает в себя первенство бытия как правящего.

IX. Преодоление метафизики мыслится бытийно-исторически. Оно – предвестие начального превозмогания забвения бытия. Раньше, хотя и потаеннее, чем такое предвестие, – то, что являет себя в нем. Это – само событие. То, что для метафизического образа мысли выглядит как предвестие чего-то другого, дает о себе знать просто как последний отсвет более изначального света. Преодоление метафизики оказывается достойным делом мысли лишь в той мере, в какой мысль помнит о превозмогании забвения бытия. Та же неотступная мысль думает одновременно и о преодолении. Такая мысль-память осмысливает то единственное событие лишения сущего своей собственной сути, в котором просвечивает и прощально озаряет человеческое существо бедственное положение истины бытия, а тем самым и начало истины. Это пре-одоление есть пре-дание метафизики ее истине.

Сначала преодоление метафизики удается представить лишь исходя из самой метафизики как бы в виде некоего ее превосхождения ею же самой. В этом случае оправданно заходит речь о метафизике метафизики, затронутой в работе «Кант и проблема метафизики», когда там делается попытка в данном аспекте интерпретировать кантовскую мысль, отправляющуюся пока еще просто от критики рациональной метафизики. Правда, мысли Канта приписывается тем самым нечто большее, чем он сам мог иметь в виду в границах своей философии.

Разговоры о преодолении метафизики могут, далее, иметь еще и тот смысл, что название «метафизика» присваивается платонизму, выступающему перед современным миром в интерпретации Шопенгауэра и Ницше. Перевертывание платонизма, когда для Ницше чувственное становится соответственно истинным миром, а сверхчувственное неистинным, целиком остается еще внутри метафизики. Такого рода преодоление метафизики, какое имеет в виду Ницше, причем в смысле позитивизма XIX столетия, есть, хотя бы и в своем высшем превращении, лишь окончательное увязание в метафизике. Создается, конечно, видимость, будто «мета», трансцендирование в сверхчувственное, отменяется в пользу опоры на чувственно-вещественную стихию, в то время как на деле просто завершается забвение бытия и сверхчувственное разнуздывается и хозяйничает в виде воли к власти.

X. Воля к воле пресекает, будучи не в состоянии это знать и не допуская знания об этом, всякое следование Судьбе, под которой здесь понимается пред-назначение, исходящее от явленности бытия сущего. Воля к воле ожесточает все до неприступности судьбе. Следствием тому – бессобытийность. Ее признак – господство историографического представления. Тупик последнего – историзм. Если бы кто-то захотел дать себе отчет в истории бытия, следуя обычному сегодня историографическому представлению, то такой промах нагляднейшим образом подтвердил бы господство забвения бытия как события.

Эпоха законченной метафизики стоит перед своим началом.

Воля к воле добивается – и это основная форма ее проявления – всеобщего расчета и упорядочения, но только ради безусловной возможности продолжать обеспечение самой себя.

Основную форму проявления, в которой воля к воле соответственно организует и рассчитывает сама себя среди бессобытийности мира законченной метафизики, можно сжато назвать «техникой». Это название охватывает здесь все области сущего, из которых по-разному сооружается целое сущего: опредмеченную природу, устроенную культуру, подстроенную политику, надстроенные идеалы. «Техника» означает здесь, таким образом, не обособленные области машинного производства и технического вооружения. Последние, конечно, обладают заслуживающим более точного определения господствующим статусом, который опирается на первенство вещественного как якобы элементарно-стихийного и первоочередно предметного.

Название «техника» понимается здесь настолько сущностно, что в своем значении оно совпадает с рубрикой: законченная метафизика. В нем содержится воспоминание о греческой технэ, которая есть вообще одно из основных условий развертывания существа метафизики. Это название позволяет также помыслить планетарность законченной метафизики и ее господство безотносительно к ее исторически прослеживаемым вариантам у разных народов и на разных континентах.

XI. Метафизика Ницше выводит на свет в воле к власти предпоследнюю ступень волевого развертывания бытия сущего как воли к воле. Недостижение последней ступени коренится в подавляющем господстве «психологии», в понятиях власти и силы, в жизненном энтузиазме. Оттого этой мысли не хватает строгости и тщательной отточенности понятия и спокойствия исторического осмысления. Царит историография, а потому апологетика и полемика.

Отчего происходит так, что ницшевская метафизика привела к пренебрежению мыслью при апелляции к «жизни»? Оттого что люди не заметили, что представляюще-планирующее (властвующее) обеспечение установлений данности в учении Ницше настолько же существенно для «жизни», как «наращивание» и жизненный подъем. Этот последний люди восприняли только со стороны упоения (психологически) и опять же не в том решающем аспекте, что он сообщает делу обеспечения установленной данности подлинный и каждый раз новый толчок и оправдание для неуклонного наращивания. Поэтому воле к власти присуще безраздельное господство рассчитывающего разума, а не туман и путаница темного брожения жизни. Дезориентированный культ Вагнера окутал ницшевскую мысль и ее изложения ореолом «художественности», что после примера осмеяния философии (т. е. Гегеля и Шеллинга), показанного Шопенгауэром, и после его же поверхностной интерпретации Платона и Канта помогло последним десятилетиям XIX столетия созреть для того воодушевления, в глазах которого поверхностность и туманность мысли, выпавшей из истории, сами по себе уже служат признаком истины.

За всем этим кроется, однако, простая неспособность мыслить из существа метафизики, понять размах изменения существа истины и исторический смысл восходящего господства истины как достоверности и из этого понимания заново осмыслить метафизику Ницше как следующую простой траектории новоевропейской метафизики – вместо того чтобы делать из нее литературный феномен, более горячащий, чем прочищающий головы, сбивающий с толку, а то и пугающий. В конце концов, ницшевское пристрастие к творцам выдает, что Ницше мыслит лишь по-новоевропейски, идя от гения и гениальности, и одновременно – в технической колее, идя от результативности. В понятии воли к власти обе конститутивные «ценности» (истина и искусство) суть лишь перифразы для «техники» – в сущностном смысле планирующе-рассчитывающего обеспечения результата – и для творчества «творческих личностей», которые, под-

нимаясь над данностью жизни, снабжают жизнь новым стимулятором и обеспечивают функционирование культуры.

Все это служит воле к власти, но также и мешает тому, чтобы ее существо вышло на ясный свет широкого сущностного знания, могущего иметь свой источник только в бытийно-исторической мысли.

Существо воли к власти поддается пониманию только из воли к воле. Последняя, однако, впервые дает о себе знать на опыте только когда метафизика уже вступает на переходную ступень.

XII. Ницшевская метафизика воли к власти предвосхищена в его фразе: «Грек знал и ощущал ужас и жуть существования: чтобы вообще суметь хотя бы просто жить, он был вынужден выставить впереди них сияющее порождение сна – олимпийцев» («Сократ и греческая трагедия», гл. 3, 1871. Первоначальная редакция «Рождения трагедии из духа музыки»).

Здесь заложена противоположность «титанического» и «варварского», «дикого» и «импульсивного» по одну сторону и прекрасной, возвышенной кажимости по другую.

Здесь уже предначертано – хотя еще не продумано с ясностью, не разграничено и не увидено из единого основания,– что «воля» нуждается в обеспечении наличного состояния и в нарастании одновременно. Но то, что воля есть воля к власти, остается еще скрытым. Шопенгауэровское учение о воле владеет на первых порах мыслью Ницше. Предисловие к работе написано «в день рождения Шопенгауэра».

На метафизике Ницше философия заканчивается. Это значит: она отшагала весь круг своих предначертанных возможностей. Законченная метафизика, основа планетарного образа мысли, предоставляет остов для упорядочения земли, которое будет, по-видимому, длиться долго. Такое упорядочение не нуждается в философии, потому что она уже заложена в его основе. Но с концом философии вовсе не обязательно кончается мысль, она переходит к какому-то другому началу.

XIII. В набросках к IV части «Так говорил Заратустра» Ницше пишет (1886): «Мы проводим эксперимент над истиной! Возможно, человечество от этого погибнет! В добрый час!» (Werke XII, S. 307).

Одна запись времени написания «Утренней зари» (1880–1881) гласит: «Новое в нашем теперешнем отношении к философии – убеждение, которого еще не было ни у одной эпохи: что мы не обладаем истинной. Все прежние люди «обладали истиной», даже скептики» (Werke XI, S. 268).

Что подразумевает Ницше, когда он там и здесь говорит об «истине»? Имеет ли он в виду «истинное» и мыслит ли его как действительно сущее или как имеющее силу во всяком суждении, поведении и жизни?

Что значит: провести эксперимент над истиной? Значит ли это – выдвинуть среди вечного повторения того же самого волю к власти в качестве истинно сущего?

Приходит ли эта мысль когда-либо к вопросу, в чем покоится суть истины и откуда сбывается истина сути?

XIV. Как предметность приобретает характер, определяющий существо сущего как такового?

Люди мыслят «бытие» как предметность и хлопочут потом исходя отсюда о «сущем в себе», забывая при этом только спросить и сказать, что они подразумевают под «сущим» и под «в себе».

Что «есть» бытие? Имеем ли мы право исследовать в «бытии», что оно такое? Бытие остается неспрошенным и само собой разумеющимся и оттого непродуманным. Оно таится в давно забытой и безосновной Истине.

XV. Предмет в смысле объекта имеется лишь там, где человек становится субъектом, где субъект превращается в Я, а Я – в ego cogito; лишь там, где это cogitare понимается как «изначально синтетическое единство трансцендентальной апперцепции»; лишь там, где для «логики» завоевана верховная позиция (в истине как достоверности декартовского «я мыслю»). Только здесь раскрывает себя существо предметного в своей предметности. Только здесь станет впо-

следствии возможным и необходимым понять саму предметность как «новый истинный предмет» и возвести ее до абсолюта.

XVI. Субъектность, предмет и рефлексия взаимосвязаны. Только когда рефлексия будет воспринята как таковая, а именно как основополагающее отношение к сущему, только тогда станет возможным определить бытие как предметность.

Восприятие рефлексии как такого отношения заранее предполагает, однако, что вообще все отношение к сущему воспринимается как repraesentatio: как пред-ставление.

Подобное, однако, может оказаться исторически уместным только когда идея превратилась в perceptio. В основе этого превращения лежит переход истины как согласования в истину как установленную достоверность, внутри которой сохраняется adaequatio. Достоверность в качестве самоудостоверения (воления-самого-себя) есть iustitia в смысле оправдания отношения к сущему и к его первой причине, и тем самым – принадлежности к сущему. Iustificatio в смысле, приданном этому слову Реформацией, и ницшевское понятие справедливости как истины – одно и то же.

По своей сути repraesentatio опирается на reflexio. Поэтому существо предметности как таковой обнаруживается только там, где существо мышления познается и в собственном смысле осуществляется как «я мыслю нечто», т. е. как рефлексия.

XVII. Кант вступает на путь продумывания существа рефлексии в трансцендентальном, т. е. онтологическом смысле. Он делает это в форме неприметного замечания в «Критике чистого разума» под рубрикой «Об амфиболии понятий рефлексии». Отрывок включен задним числом, но полон сущностными прозрениями и размежеванием с Лейбницем, а потому в какой-то мере и со всей предшествовавшей метафизикой, какою она входит в поле зрения самого Канта, т.е основывающейся в своем онтологическом устройстве на Я.

XVIII. Со стороны похоже на то, как будто Я есть лишь подытоживающее обобщение и абстрагирование существа Я из всех отдельных человеческих Я. Особенно Декарт мыслит свое собственное Я явно как присущее обособленной личности (res cogitans, мыслящая вещь, как substantia finita, конечная субстанция); Кант, правда, продумывает, напротив, «сознание вообще». Однако Декарт даже свое собственное отдельное Я мыслит уже в свете представления и представленного, – конечно, пока еще не в нарочитом смысле – Я. Это представленное Я выступает уже в образе certum, достоверности, которая есть не что иное как обеспечение представляемого для представления. Здесь уже правит скрытое отношение к Я как к достоверности самого себя и представляемого. Только из этого отношения можно понять отдельное Я. Человеческое Я как доводящая себя до окончательности обособленная самость может водить себя лишь в свете отношения водящей себя воли, пусть еще не опознанной, к этому Я. Никакое Я не наличествует «в себе», оно есть «в себе» всегда лишь как являющееся «внутри себя», т. е. как существо Я.

Поэтому последнее существует также и там, где отдельное Я никоим образом не рвется вперед, где оно, наоборот, отступает назад, а господствуют общество и другие формы объединений. Здесь же и только здесь достигает чистого господства подлежащий метафизическому осмыслению «эгоизм», который не имеет отношения к наивному «солипсизму».

Философия в эпоху законченной метафизики есть антропология (см. теперь Holzwcge, с. 91 сл.). Говорят ли пока еще о «философской» антропологии или нет, это все равно. Сама философия успела тем временем превратиться в антропологию и на этом пути стала добычей ответвлений метафизики, т. е. физики в самом широком смысле, включающем физику жизни и человека, биологию и психологию. Сделавшись антропологией, сама философия гибнет от метафизики.

XIX. Воля к воле полагает в качестве условий своей возможности обеспечение установленной данности (истина) и пересиливаемость влечений (искусство). Воля к воле соответственно сама в качестве бытия устраивает сущее. В воле к воле впервые достигает господства техника (обеспечение установленной данности) и категорический отказ от осмысления, беспамятность («переживание»).

Техника как высшая форма рационального сознания, технически истолкованного, и отказ от осмысления как закрытая от самой себя организованная неспособность подняться до

какого-либо отношения к тому, что достойно вопрошания, принадлежат друг другу: они одно и то же.

Почему это так и как стало таким, будем предполагать здесь осмысленным и понятым.

Остается еще только пройти путем того единственного соображения что антропология не исчерпывается исследованием человека и волей к тому, чтобы все объяснять из человека в качестве его выражения. Где не проводится никаких исследований, где, наоборот, идет поиск решений, там этот поиск тоже ведется так, что сперва одна масса человечества натравливается против другой и масса человечества признается исконной силой, как если бы она была альфой и омегой во всем сущем, а сущее и его меняющееся по обстоятельствам истолкование – только следствием.

Так дело доходит до безраздельного господства единственно определяющего вопроса: каков тот образ, которому призван соответствовать человек? При этом «образ» мыслится неопределенно метафизически, т.е. платонически как то, что есть и изначально определяет собой всякую традицию и всякое развитие, само оставаясь от них независимым. Это априорное признание «человеческого образа» ведет к тому, что бытие ищут прежде всего и исключительно в его сфере, а самого по себе человека рассматривают как человеческий материал, как всегдашний меон по отношению к idea.

XX. Поскольку воля к власти достигает своей предельной, безусловной обеспеченности, она в качестве всеобеспечивающей оказывается единственно Направляющим и тем самым Правильным. Правильность воли к воле есть безусловное и окончательное обеспечение ею себя самой. Все, что она будет водить, правильно и в порядке, потому что воля к воле сама остается единственным порядком. В этом самообеспечивании воли к воле изначальное существо истины утрачивается. Правильность воли к воле есть безусловно не-истинное. Правильность не-истинного обладает в сфере воли к воле своей особенной неотразимостью. Но правильность не-истинного, которое само как таковое остается потаенным, есть вместе с тем самое жуткое, что может случиться при извращении существа истины. Правильное овладевает истинным и устраняет истину. Воля к безусловному обеспечению вскрывает лишь всестороннюю необеспеченность.

XXI. Воля сама по себе есть уже акт стремления в качестве реализации цели стремления, причем эта цель осознанно и сознательно полагается не иначе как в понятии, т. е. в качестве чего-то обобщенно-представленного. Воле присуща осознанность. Воля к воле есть высшая и безусловная осознанность рассчитывающего самообеспечения, производимого волевым расчетом (см. «Воля к власти», № 458[32]).

Поэтому ей присуще также всестороннее, постоянное, полное исследование средств, причин, помех, расчетливая замена и эксплуатация целей, обман и маневр, инквизиторская хитрость, вследствие чего воля к воле недоверчива и скрытна даже по отношению к себе и не нацелена ни на что другое как на обеспечение себя самой в качестве власти.

Бес-цельность, причем принципиальная, абсолютной воли к воле есть полнота той сущности воли, которая дала о себе знать в кантовском понятии практического разума как чистой воли. Последняя водит сама себя и есть в качестве воли бытие. Поэтому рассмотренная со стороны содержания чистая воля с ее законом формальна. Она есть сама себе единственное содержание в качестве формы.

XXII. Из-за того, что временами воля воплощается в отдельных «волевых личностях», кажется, будто воля к воле есть излучение этих личностей. Возникает мнение, будто источник воли к воле – человеческая воля, между тем как, наоборот, человек задействуется волей к воле, не осмысливая того, что он задействован.

Поскольку человек таким образом задействован и поставлен волей к воле на службу себе, в его существе по необходимости задействуется тоже «воля», которой дается полная воля как инстанции истины. Вопрос повсюду только в том, действуют ли индивид и коллективы от имени этой воли или же они пока еще просто имеют дело и торгуются с этой волей, пусть даже противятся ей, не ведая о том, что она их уже переиграла. Единственность бытия дает о себе знать также и в воле к воле, допускающей только одно направление, в каком можно водить. Отсюда происходит единообразие мира воли к воле, которая так же далека от простоты раннего начала, как не-истовость от истины, хотя первая принадлежит второй,

XXIII. Поскольку воля к воле отрицает любую цель саму по себе и допускает цели лишь как средства для того чтобы волевым образом переиграть саму себя и создать для этой своей игры сцену действия, и поскольку, с другой стороны, воля к воле, если она хочет учредить себя в сущем, не может явиться вовне в образе катастрофической анархии, каковой она является по сути, то она вынуждена еще себя легитимировать. Тут воля к воле изобретает себе способ говорить об «исторической задаче». Последняя мыслится не в обращении к изначальному и его истине, а как цель, предначертанная с точки зрения «исторических судеб» и тем оправдывающая волю к воле.

XXIV. Борьба между теми, кто у власти, и теми, кто хочет к власти, с обеих сторон есть борьба за власть. Повсюду определяющим оказывается сама же власть. Благодаря этой борьбе за власть принцип власти с обеих сторон возводится в принцип абсолютного господства власти. Одновременно, однако, здесь остается скрытым то одно, что эта борьба стоит на службе у власти и угодна ей. Вся борьба за власть заранее уже подвластна власти. Воля к воле только уполномочивает эту борьбу. Власть же благодаря этой борьбе овладевает человеческими массами таким образом, что лишает людей возможности когда-либо выбраться на ее путях из забвения бытия. Борьба за власть неизбежно планетарна и как таковая по своей сути безысходна, потому что для нее не может быть того или иного исхода, ибо она отлучена от всякого Различения, от Различия (Бытия от сущего) и тем самым от истины и своею собственно силой вытеснена в исторически не-уместное: в оставленность бытием.

XXV. Боль, которую надо еще сначала испытать и осилить, есть прозрение и знание, что обеспеченность есть высшая и скрытнейшая нужда, принуждающая лишь из самой далекой дали. Обеспеченность заключается в мнении, будто мы уже держим в руках действительное и действительность и знаем, что такое истинное, не нуждаясь знать, в чем истина истинствует.

Бытийно-историческая суть нигилизма есть бытийная оставленность, поскольку в ней происходит так, что бытие опускается до устраиваемости. Это опускание ставит человека полностью на службу себе. Такая служба – никоим образом не падение и не «негатив» в каком бы то ни было смысле.

Потому и не все равно какая человеческая масса способна исторически провести в жизнь абсолютный нигилизм. Потому и требуется даже борьба за решение, какая именно человеческая масса пригодна для абсолютного завершения нигилизма.

XXVI. Признаки последней оставленности бытием – провозглашение «идей» и «ценностей», потерянные метания призывов к «делу» и к непременной «духовности». Все это заранее уже втянуто в механизм обеспечения процесса упорядочения. Последний в свою очередь определяется пустотой бытийной оставленности, внутри которой расходование сущего для манипуляций техники – к ней принадлежит и культура – оказывается единственным способом, каким пристрастившийся к себе самому человек еще может спасти свою субъективность, взвинтив ее до сверхчеловечества. Недочеловечество и сверхчеловечество – одно и то же; они принадлежат друг другу, как в метафизическом «разумном живом существе», animal rationale, животный «низ» и разумный «верх» неразрывно спарены до соответствия друг другу. Недочеловечество и сверхчеловечество мыслятся тут метафизически, не как нравственные оценки.

Расходование сущего само по себе и как процесс обусловлено тем оснащением, в метафизическом смысле, посредством которого человек делает себя «господином» всего «стихийного». Такое расходование включает упорядоченное пользование сущим, которое становится поводом и материалом для производства и его роста. Это пользование применяется для нужд вышеназванного оснащения. Поскольку, однако, последнее сводится к безоговорочной необходимости постоянного наращивания и самообеспечения и имеет целью по существу бесцельность, то пользование становится использованием, расходование израсходованием.

«Мировые войны» с их «тотальностью» суть уже следствие бытийной оставленности. Они ведут к обеспечению той или иной постоянной формы использования. В этот процесс втянут также и человек, который уже не скрывает ту свою черту, что он – важнейший материал для производства. Человек есть «ценнейший материал», потому что он остается субъектом всякого использования, но притом так, что дает своей воле полностью раствориться в этом процессе и тем самым становится одновременно «объектом» бытийной оставленности. Мировые вой-

ны – это миро-войны, предварительная форма устранения различия между войной и миром, каковое устранение неизбежно, поскольку «мир» стал не-миром вследствие оставленности сущего истиной бытия. Ибо «мир» в бытийно-историческом смысле (см. уже в «Бытии и времени») означает неопредмеченное пребывание истины Бытия для человека, поскольку последний в своей сути препоручен Бытию. В эпоху исключительного властвования власти, т. е. массивного напора на сущее для его использования до израсходования, мир становится немиром, поскольку Бытие хотя и пребывает, но как таковое не правит в своей собственной области. Сущее действительно как действенное. Повсюду – действенность, нигде нет простирания мира и все-таки еще есть, хотя и забытое, Бытие. По ту сторону войны и мира – пустое блуждание, израсходование сущего для самообеспечения упорядочивающего устраивания от пустоты бытийной оставленности. «Война» и «мир», видоизменившиеся до утраты своей сути, втянуты в общее блуждание и, нераспознаваемые из-за отсутствия Различия, растворились в пустом процессе нарастающего манипулирования веем, чем можно манипулировать. На вопрос, когда будет мир, нельзя ответить не потому, что длительность войны не поддается оценке, а потому, что сам вопрос спрашивает о чем-то таком, чего уже больше нет, ведь и война уже не есть нечто такое, что могло бы окончиться миром. Война стала разновидностью того истребления сущего, которое продолжается при мире. Необходимость считаться с затяжным характером войн есть лишь уже устарелая форма признания новизны эпохи потребления. Эта долго длящаяся в своей длительности война переходит не в мир прежнего рода, но в состояние, когда военное уже не воспринимается как военное, а мирное становится бессмысленным и бессодержательным. Блуждание не знает истины бытия; но зато оно развертывает полностью заорганизованный порядок и обеспечение всевозможного планирования в каждой сфере. В круге (плане) этих сфер отдельные области человеческого оснащения (вооруженности) становятся «секторами»; «сектор» поэзии, «сектор» культуры теперь тоже суть лишь планомерно организуемые участки той или иной «руководящей деятельности», наряду с другими. Нравственное негодование тех, кто еще не знает, что сейчас есть, часто нацелено на произвол и властолюбие «вождей» – самая фатальная форма постоянного их признания. Вождь –. это гнев, который никак не перестает подавлять скандал, лишь по видимости устраиваемый негодующими, потому что действуют не они. Люди думают, будто вожди от себя, в слепом безумии эгоистического себялюбия пошли на все и утвердили себя по собственному своеволию. На деле они – неотвратимое следствие того, что сущее перешло в блуждающий способ существования, когда распространяется пустота, требующая одного единообразного порядка и обеспечения сущего. Этим вызвана необходимость «руководства», т. е. планирующе-рассчитывающего обеспечения совокупности сущего. Для этого должны быть поставлены и оснащены всем необходимым такие люди, которые служат делу руководства. «Руководители» – это определяющие ход дела работники организации оснащения, которые наблюдают за всеми секторами обеспечения использования сущего, просматривая совокупность обозреваемой сферы, и тем самым пытаются взять в свои руки блуждание, полагаясь на возможность учесть его. Методом просматривания является способность расчета, заранее и всецело отдающая себя требованиям постоянно возрастающего обеспечения порядка на службе у ближайшей возможности упорядочения. Подчинение всех возможных устремлений цельной задаче планирования и обеспечения называется «чутьем». «Чутье» означает здесь такой «разум», который выходит за пределы считающегося лишь с ближайшим, ограниченного рассудка и от «мудрости» которого не ускользает ничто из того, что призвано войти «фактором» в просчет всего, с чем необходимо считаться внутри отдельных «секторов». Чутье есть соразмерная сверхчеловечеству сверхспособность интеллекта к абсолютно полному просчету в отношении всего. Поскольку последний полностью завладевает волей, кажется, что рядом с волей нет уже ничего, кроме уверенной хватки обнаженного стремления все просчитать, где первое правило – полнота всеобщего учета. «Чутье» считалось прежде отличительной чертой животного, которое выявляет и фиксирует в своей среде обитания полезное и вредное ему и сверх того ни к чему не стремится. Уверенность животного инстинкта отвечает слепой замкнутости живого существа внутри области, которой оно пользуется. Абсолютному самоуполномочению сверхчеловечества отвечает полное высвобождение недочеловечества. Животный инстинкт и человеческое отождествляются.

Необходимость чутья как черты сверхчеловека означает, что в него входит недочеловечество – метафизически понятое,– но так, что как раз животное начало во всех своих формах подвергается сплошному расчету и планированию (здравоохранение, воспитание). Поскольку человек есть важнейшее сырье, следует ожидать, что на основе сегодняшнего химического исследования со временем будут сооружены фабрики для искусственного создания человеческого материала. Исследования химика Куна, удостоенного в этом году премии Гёте города Франкфурта, уже открывают возможность планомерно по потребности регулировать рождение живых существ мужского или женского пола. Руководству литературой в секторе «культуры» с обнаженной последовательностью соответствует руководство искусственным оплодотворением. (Не нужно здесь из устарелой щепетильности прятаться за какие-то различия, которых больше не существует. Потребность а человеческом материале подлежит той же регламентации и организующему упорядочению, что и потребность в развлекательном чтении и поэзии, для изготовления которой поэт ничуть не более важен, чем переплетчик-подмастерье, помогающий переплетать его поэзию для какой-нибудь заводской библиотеки и притаскивающий со склада картонное сырье для переплетов.)

Потребление всех материалов, включая сырье «человек», для технического производства неограниченной возможности изготовления всего потаенно обусловлено полной пустотой, в которой взвешено сущее, материал для «действительного». Эта пустота требует заполнения. Поскольку, однако, пустоту бытия – тем более что ее не удается ощутить как таковую – никогда не заполнить полнотой сущего, то для бегства от пустоты остается только одно, непрестанная организация сущего ради постоянной возможности его упорядочения как формы обеспечения обесцеленной деятельности. В этом аспекте техника, стоящая без своего ведома перед пустотой бытия, есть упорядочение недостатка. Повсюду, где сущего нехватка, – а для наращивающей себя воли к воле всего и всегда и повсюду в растущей мере не хватает, – техника должна быть на подхвате для создания заменителей и для исчерпывающего израсходования сырья. По сути, однако, «заменители» и массовое производство эрзац-продуктов – не временный выход из положения, а единственная возможная форма, в которой воля к воле, «исчерпывающее» обеспечение порядка всеобщего упорядочения, держится на плаву и может таким образом «сама» оставаться «субъектом» всего. Рост числа человеческих масс обеспечивается, собственно, планомерно, для того чтобы никогда не отпал повод требовать для больших масс еще больших «жизненных пространств», при своей величине в свою очередь требующих для их обустройства соответственно более многочисленных человеческих масс.

Этот круговорот потребления ради полного израсходования есть уникальный процесс, отличающий историю мира, который превратился в немир. «Руководящие натуры» суть те, которые в силу безошибочности своего чутья позволяют, чтобы этот процесс уполномочил их в качестве своих управляющих органов. Они – ведущие уполномоченные внутри деловой операции исчерпывающего потребления сущего на службе обеспечения пустоты бытийной оставленности. Эта деловая операция потребления сущего в неосознанной обороне против неведомого Бытия заранее исключает национальные различия и различия между народами, переставшие быть существенными определяющими моментами. Как исчезла разница между войной и миром, так отпадает и различение между «национальным» и «интернациональным». «Европейски» мыслящего человека теперь никто не сумеет упрекнуть в том, что он «интернационалист». Но он уже и не националист, потому что о благе прочих «наций» он думает ничуть не меньше, чем о собственном.

Униформность исторического хода нынешней эпохи коренится тоже не в уподоблении задним числом более старых политических систем новейшим. Униформность – не следствие, а причина военных размежеваний между отдельными кандидатурами на гегемоническое руководство процессом использования сущего для обеспечения порядка. Возникающая из пустоты бытийной оставленности униформность сущего, когда все сводится просто к планируемому обеспечению нужного порядка, подчиняющего сущее воле к воле, повсюду и до всяких национальных различий вызывает единообразие руководства, для которого любая государственная форма есть уже просто одно из орудий власти в числе других. Поскольку действительность состоит в единообразии планомерного расчета, то и человек должен униформироваться, чтобы

остаться на высоте действительного. Человек без уни-формы производит сегодня уже впечатление чего-то недействительного, не относящегося к делу. Сущее, допускаемое только в плане воли к воле, расплывается до неразличимости, овладеть которой теперь можно уже лишь посредством его методической организации, подчиненной принципу «производительности». Последний по видимости имеет последствием иерархическое упорядочение; по сути его определяющее основание – распад всякой иерархии, потому что целью производительного производства оказывается лишь равномерная пустота использования всякого труда в обеспечении порядка. Обнаженно излучаемое этим принципом без-различие никоим образом не совпадает с простым нивелированием, не идущим дальше отмены прежних иерархических порядков. Без-различие тотального потребления вытекает из «положительного» недопущения какой-либо иерархии – сообразно господствующей пустоте всех целеустановок. Этим без-различием ознаменован уже обеспеченный наличный состав немира бытийной оставленности. Земля оказывается немиром блуждания. Бытийно-исторически она – блуждающая звезда.

XXVII. Пастухи живут невидимо и вне бесплодной опустошенной земли, от которой требуется теперь уже только полезность в целях обеспечения господства человека, чьи действия ограничиваются тем, чтобы оценивать, важно или неважно что-либо для самоутверждающейся жизни, каковая в качестве воли к воле заранее требует, чтобы всякое знание двигалось этим способом обеспечивающего расчета и оценки.

Неприметный закон земли хранит ее в смирении возникновения и гибели всех вещей внутри отмеренного круга Возможного, которому каждая вещь следует и который тем не менее ни одной из них не ведом. Береза никогда не превышает того, что возможно для нее. Пчелиный народ обитает внутри своего Возможного. Только человеческая воля, изворотливо устраивающаяся в технике, терзает землю до усталости, истощения и искусственного изменения. Воля толкает землю за зрелый круг присущего ей Возможного к чему-то такому, что уже не есть Возможное и что потому есть Невозможное. Если технические проекты и мероприятия достигают многого в изобретательстве и захлестывающей гонке новаций, то это еще никак не может служить доказательством того, будто достижения техники делают возможным даже невозможное.

Актуализм и морализм современного исторического сознания суть последние шаги полного отождествления природы и духа с существом техники. Природа и дух стали объектами самосознания; безусловное господство последнего заранее вгоняет их оба в такое единообразие, из которого нет путем метафизики никакого выхода.

Одно дело просто использовать землю, другое – принять благословение земли и найти себя в законе этого зачинающего принятия, чтобы беречь тайну Бытия и стоять на страже неприкосновенности Возможного.

XXVIII. Никакая акция, никакой активизм не изменят состояния мира, потому что бытие как действенность и действие замыкают сущее от события. Даже неимоверное страдание, захлестнувшее землю, неспособно само по себе пробудить никакой перемены, потому что оно воспринимается лишь как страдание, т. е. страдательно и тем самым как состояние, противоположное действию, а стало быть – заодно с действием в той же самой метафизической сфере воли к воле.

Но земля все еще таится в неприметном законе Возможного, каковым она остается. Воля к воле навязала Возможному невозможное в качестве цели. Интрига, организующая это насилие и поддерживающая его господство, возникает из существа техники, если понимать здесь это слово как идентичное, понятию законченной метафизики. Абсолютное единообразие всех человеческих масс земли под господством воли к воле делает ясной бессмысленность человеческого действия, возведенного в абсолют.

Опустошение земли начинается как волевой, но в своей сути неузнанный и притом неузнаваемый процесс, в эпоху, когда существо истины очерчивается заведомой достоверностью, в опоре на которую человеческое представление и поставление впервые удостоверяют сами себя. Гегель понимает этот момент истории метафизики как такой, когда принципом мысли становится абсолютное самосознание.

Похоже почти уже на то, как если бы от человека под господством воли к воле закрылось существо боли, равно как и существо радости. Может ли переизбыток страдания принести тут еще какое-то изменение?

Ни одно изменение не приходит без опережающего указывающего путеводительства. Но как сможет достичь нас какое-то путеводительство, если не высветится Событие, которое, призывая, требуя человека, озарит его существо, даст ему сбыться и в этом о-существлении выведет смертных на путь мыслящего, поэтического обитания на земле?

Хайдеггер, М. Преодоление метафизики / Мартин Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – С. 177–192.

Категория времени в классической и неклассической философии

ХОРХЕ ЛУИС БОРХЕС (1899-1986) – аргентинский писатель, поэт и публицист, один из основоположников и классиков новой латиноамериканской литературы. Родился в г. Буэнос-Айресе, Аргентина. В 1918 г. Борхес переехал в Испанию. В 1919 г. в испанском журнале «Греция» появилось его первое стихотворение. Вернулся в Аргентину в 1921 г. Уже в ранних произведениях Борхес блистал эрудицией, знанием языков и философии. Со временем Борхес отошел от поэзии и стал писать «фантазийную» прозу. В 1937-1946 гг. Борхес работал библиотекарем, именно в этот период появились первые его шедевры. После прихода к власти Перона в 1946 г. Борхес был уволен. В 1955 г. получил должность директора Национальной библиотеки Аргентины, которую занимал до 1973 г. В 1979 г. получил Премию Сервантеса – самую престижную в испаноязычных странах награду за заслуги в области литературы. Кроме того Борхес являлся командором ордена почетного легиона (Франция), кавалером орденов «За выдающиеся заслуги» (Британия) и «Креста Альфонсо Мудрого» (Испания), Комендаторе Итальянской республики, доктором Сорбонны, Оксфордского и Колумбийского университетов. Умер Борхес в 1986 г. в Женеве. Глубокие философские размышления присутствуют во многих произведениях Борхеса, за лаконичными прозаическими фантазиями скрываются рассуждения о серьёзных научных и философских проблемах: о статусе реальности, о времени и пространстве как фундаментальных атрибутах бытия, о структуре универсума, о будущих и возможных мирах, о языке и тексте.

«ВРЕМЯ» – выступление Борхеса из книги «Устный Борхес», в которой опубликована серия устных эссе-лекций, прочитанных писателем в университете г. Буэнос-Айреса в конце 70-х годов. Категория времени очень часто становится предметом осмысления в рассказах Борхеса. Не без основания он считает ее одной из самых сложных для интерпретации, мистической и загадочной, но и исключительно важной для понимания самой сущности бытия человека и сознания, истории и цивилизации.

Вопросы к тексту:

1. Почему время и пространство, по мнению Борхеса, несопоставимы?
2. В чем заключается «проблема времени»?
3. Как время соотносится с вечностью?
4. Что собой представляет настоящее?

5.2. Борхес Х.Л. Время

Ницше не любил, когда ставили рядом имена Гете и Шиллера. Добавим, что столь же непочтительно объединять пространство и время, тем более что мы можем абстрагироваться лишь от пространства, но не от времени.

Предположим, что вместо пяти чувств у нас есть лишь одно. Пусть это будет слух. Тогда исчезнет зрительный мир, то есть исчезнут небосвод, звезды... Так как мы лишимся осязания, исчезнет неровное, гладкое, шероховатое. Если мы потеряем также обоняние и вкус, пропадут локализованные в языке и в носу ощущения. Останется только слух. Тогда перед нами предстанет мир без пространства. Мир индивидуальностей. Индивидуальностей, которые могут общаться друг с другом. Может быть, их тысячи, может быть, миллионы, и общаются они посредством слов (ничто не мешает им выдумать язык такой же сложный, как наш, или еще сложнее) и посредством музыки. Это будет мир, в котором существуют лишь отдельные сознания и музыка. Заметим, что, хотя для музыки нужны музыкальные инструменты, это не значит, что без них музыка невозможна. Инструменты необходимы лишь для исполнения музыки. Вспомним какую-нибудь партитуру. Мы можем представить ее звучание без инструментов, без пианино, скрипок, флейт...

И этот мир, состоящий из индивидуальностей и музыки, не беднее нашего. Как сказал Шопенгауэр, музыка не является чем-то внешним по отношению к миру, музыка и есть мир. В

этом мире у нас всегда будет время. Потому что время – это последовательность. Пусть каждый из нас представит, что он очутился в темной комнате. Тогда исчезнет видимый мир, исчезнет тело. Как часто мы не чувствуем своего тела! Например, сейчас, только сейчас, дотронувшись до стола рукой, я ощутил стол и руку. Но что-то должно происходить. Что? Быть может, наши восприятия, ощущения или же просто воспоминания и представления. Но все время что-то происходит. Я вспоминаю прекрасную строчку Теннисона в одном из ранних его стихов: «Time is flowing in the middle of the night» («время, струящееся в полночь»). Какой поэтический образ: весь мир спит, но бесшумная река времени (эта метафора неизбежна) струится по земле, под землей, в межзвездном пространстве.

Таким образом, время представляет собой сущностную проблему. Этим я хочу сказать, что от времени мы не можем абстрагироваться. Наше сознание постоянно переходит от одного состояния к другому, а это и есть время: последовательность. Кажется, Анри Бергсон сказал, что время является главной проблемой метафизики. Разрешив эту проблему, мы разрешили бы все загадки, но, к счастью, это нам не грозит. Мы вечно будем жаждать решения. Мы всегда сможем вслед за Святым Августином сказать: «Что такое время? Пока меня не спрашивают, я это знаю. А если спросят, я теряюсь».

Не знаю, насколько мы продвинулись в решении проблемы времени за двадцать – тридцать веков размышлений. Но мы и поныне ощущаем то древнее смущение, которое когда-то поразило Гераклита. Я снова и снова возвращаюсь к его изречению: никто не войдет дважды в одну и ту же реку. Почему никто никогда не войдет дважды в одну и ту же реку? Во-первых, потому что воды реки текучи. Во-вторых – и это метафизически затрагивает нас, пробуждая что-то вроде священного ужаса,– потому что мы сами подобны реке, мы также текучи.

В этом и состоит проблема времени. Это проблема текучести: время проходит. Я вспоминаю прекрасный стих Буало: время проходит в тот момент, когда что-то уже далеко от меня. Мое настоящее – или то, что было моим настоящим,– уже стало прошлым, но проходящее время не проходит всецело. Например, мы с вами беседовали в прошлый четверг. Можно сказать, что мы стали другими; ведь за неделю с нами произошло много разных событий. Но все-таки мы те же. Я знаю, что я выступал здесь, что я пытался рассуждать, а вы, наверное, помните, как вы слушали меня на прошлой неделе. Во всяком случае, это остается в памяти. Память индивидуальна. Мы во многом состоим из нашей памяти.

А память в значительной степени состоит из забвения.

Итак, мы поставили проблему времени. Возможно, мы сейчас не решим ее для себя, но мы можем сравнить предлагавшиеся решения. Самоё древнее из них принадлежит Платону, у которого его заимствовал Плотин, а затем и Святой Августин. Эта идея – одно из самых прекрасных изобретений человека. Я полагаю именно человека, но, если вы религиозны, вы, должно быть, думаете иначе. Это прекрасное изобретение – вечность. Что такое вечность? Вечность – не сумма всех наших вчера. Вечность – это все наши вчера, все вчера всех разумных существ. Все прошлое, все неизвестно когда начавшееся прошлое. И настоящее. Мгновение, охватывающее все города, все миры, межпланетное пространство. И наконец, будущее. Еще не сотворенное, но тоже существующее во времени.

Теологи считают вечность мгновением, в котором чудесным образом объединены эти разные времена. Воспользуемся словами Плотина, глубоко прочувствовавшего проблему времени. Плотин говорит: существуют три времени, и все три – настоящее. Одно – непосредственное настоящее, мгновение, когда я говорю. То есть мгновение, когда я говорил, ведь это мгновение уже относится к прошлому. Другое время – настоящее прошедшего, оно называется памятью. И третье – настоящее будущего, то, что видится нашим надеждам и страхам.

А теперь перейдем к тому решению, которое дал Платон; оно кажется произвольным, но я надеюсь показать вам, что это не так. Платон говорил, что время – текучий образ вечности. Он начинает с вечности, с Вечного Существа, желающего отразиться в других существах. Но в вечности это невозможно. Отражение должно осуществиться последовательно. Время становится текучим образом вечности. Как сказал великий английский мистик Уильям Блейк, «время – дар вечности». Если бы нам было даровано все бытие!.. Бытие больше вселенной, больше мира. Если бы нам лишь однажды показали все бытие, мы были бы раздавлены, сломлены, уничтоже-

ны. Мы бы погибли. Время – дар вечности. Вечность позволяет нам жить в последовательностях. У нас есть дни и ночи, часы и минуты, у нас есть память, есть сиюминутные ощущения, и, наконец, у нас есть будущее, будущее, которого мы еще не знаем, но предчувствуем или боимся.

Все это нам дано в последовательности, потому что мы не вынесли бы безмерной тяжести совокупного бытия вселенной. Таким образом, время становится для нас даром вечности. Вечность позволяет нам жить в последовательности. Шопенгауэр сказал, что, к счастью для нас, наша жизнь делится на дни и ночи, бодрствование прерывается сном. Утром мы встаем, проводим день, а потом засыпаем. Если бы не было сна, жизнь стала бы невыносимой. Мы не были бы хозяевами наших наслаждений. Целостность бытия для нас невыносима. Поэтому все, что нам предоставляется, дается постепенно.

Со схожими идеями связана концепция переселения душ. Возможно, как верят пантеисты, мы растворены во всех минералах, всех растениях, всех животных, всех людях. Но, к счастью, мы этого не знаем. К счастью, мы верим в индивидуальности. И если бы мы не были обмануты, эта цельность раздавила бы нас.

Перейдем к Святому Августину. Думаю, никто не прочувствовал проблему времени сильнее, чем он. Святой Августин говорит, что его душа жаждет узнать, что такое время. Он просит Бога ответить ему на этот вопрос. Не из пустого любопытства, но потому, что он не может жить иначе. Это становится для него сущностным вопросом, тем, что Бергсон назовет потом основной проблемой метафизики. Обо всем этом с жаром говорит Святой Августин.

Рассуждая сейчас о времени, вспомним пример, кажущийся очень простым,– один из парадоксов Зенона. Зенон относит свои парадоксы к пространству, мы применим их ко времени. Возьмем самый простой из всех – парадокс, или апорию, о движущемся. Движущийся предмет находится в одной точке стола и должен попасть в другую точку. Вначале ему необходимо покрыть половину пути, но перед тем – пересечь половину половины, а еще раньше – половину половины половины, и так до бесконечности. По Зенону, движущийся предмет никогда не переместится от одного края стола к другому. Наконец, мы можем обратиться к примеру из геометрии. В геометрии придумали точку. Считается, что точка не имеет никакой протяженности. Если же мы возьмем бесконечную последовательность точек, то это будет линия. Затем возьмем бесконечное количество линий и получим плоскость. Не знаю, до какой степени это доступно пониманию. Ведь если точка не имеет протяженности, непонятно, как может сумма хотя бы и бесконечного их числа дать нам протяженную линию. Говоря о линии, я не имею в виду прямую, соединяющую эту точку земли с луной. Я думаю, к примеру, о линии стола, до которого я дотрагиваюсь. В ней также бесконечное количество точек. Для всего этого было предложено объяснение.

Бертран Рассел объясняет это так. Существует финитное множество (натуральный ряд чисел 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10 и так до бесконечности). Рассмотрим теперь другую последовательность, протяженностью вдвое меньше первой. Она состоит из четных чисел. Тогда 1 соответствует 2, 2–4, 3–6... Теперь возьмем еще одну последовательность. Выберем произвольное число. Например, 365. Пусть теперь 1 соответствует 365, 2 – 365 в квадрате, 3 – 365 в кубе. Мы получим несколько бесконечных последовательностей чисел. Так вот, в подобных трансфинитных множествах части не меньше целого. Насколько мне известно, эти идеи были приняты математиками, но я не понимаю, как им может поверить наше воображение.

Возьмем настоящее мгновение. Что такое настоящее мгновение? Это мгновение, в котором есть немного прошлого и немного будущего. Настоящее само по себе подобно финитной точке в геометрии. Настоящее само по себе не существует. Оно не является непосредственным восприятием нашего сознания. Итак, у нас есть настоящее, которое постоянно оборачивается то прошлым, то будущим. Существует два взгляда на время. Согласно одному из них, который, я думаю, разделяем все мы, время – река, текущая к нам от своего непостижимого начала. Иначе смотрит на время английский метафизик Джеймс Бредли. Бредли говорит, что происходит как раз обратное, что время течет из будущего в настоящее, а тот момент, в котором будущее становится прошлым, и есть то, что мы называем настоящим. Мы можем выбирать между двумя

метафорами. Мы можем поместить истоки реки времени в будущее или в прошлое. Это все равно. В обоих случаях река будет течь. Но как разрешить проблему происхождения времени? Платон дал такой ответ: время берет начало в вечности. Однако это не значит, что вечность предшествует времени. Ведь сказать «предшествует» – значит сказать, что вечность относится ко времени. Ошибочно также полагать вслед за Аристотелем, что время – мера движения, потому что движение осуществляется во времени и не может его объяснить. Святой Августин однажды прекрасно сказал: «Non in tempore, sed cum tempore Deus creavit caela et terrain» («Не во времени создал Бог небеса и землю, но Он наделил их временем»). Первые стихи Книги Бытия относятся не только к творению мира – творению морей, земли, мрака, света,– но и к началу времени. Раньше времени не было. Мир начал существовать, наделенный временем, и с тех пор все в нем происходит последовательно.

Не знаю, поможет ли нам идея трансфинитных множеств, которую я только что объяснил. Не знаю, свыкнется ли с этой идеей мое воображение, не знаю, свыкнется ли с ней ваше воображение. С идеей множеств, части которых были бы равны целому. Говоря о последовательности натуральных чисел, мы понимаем, что количество четных чисел равно количеству нечетных, и оно бесконечно. Мы понимаем, что количество степеней 365 равно количеству натуральных чисел. Почему бы нам не применить эту идею и к двум моментам времени? Почему не применить ее к 7 и 4 минутам, 7 и 5 минутам? Трудно поверить, что между этими двумя числами располагается бесконечная трансфинитная последовательность мгновений.

Однако Бертран Рассел хочет, чтобы мы представляли это себе именно так.

Бёрнхем сказал, что парадоксы Зенона основаны на уподоблении времени пространству, что в действительности существует лишь цельный жизненный порыв. Так, нельзя говорить, что в то время, как Ахиллес пробегает метр, черепаха пробегает дециметр, потому что при таких рассуждениях Ахиллес бежит сначала большими шагами, а затем шажками черепахи. То есть мы прикладываем ко времени пространственную мерку. Рассмотрим временной промежуток в пять минут. Чтобы прошло пять минут, необходимо, чтобы прошли две с половиной минуты, их половина, а для этого должна пройти и половина двух с половиной минут. Чтобы прошла эта половина, должна пройти половина половины и так до бесконечности. Пять минут никогда не кончатся. Так, с аналогичным результатом, апории Зенона прикладываются ко времени.

Возьмем также пример со стрелой. Зенон говорил, что стрела в полете в каждое мгновение неподвижна. Значит, движение невозможно: ведь сумма неподвижностей не может дать движение.

Но если мы сочтем пространство реально существующим, то можно в конце концов разделить его до точки, хотя бы процесс деления и был бесконечным. Если решить, что время реально существует, то можно разделить его на мгновения, на мгновения мгновений и так далее.

Посчитав мир созданием нашего воображения, решив, что каждый из нас в грезах создает свой мир, мы могли бы предположить, что наше мышление движется от одной мысли к другой и подразделений, о которых говорилось выше, не существует. Есть лишь то, что мы ощущаем, только наши эмоции, наше воображение. Это подразделение – не подлинное, воображаемое. Но бытует и другая общепринятая точка зрения, заключающаяся в представлении о единстве времени. Ее утвердил своим авторитетом Ньютон, но она была принята еще задолго до него. Когда Ньютон говорит о математическом времени – об одном-единственном времени, которое струится во вселенной, – он имеет в виду то время, которое и сейчас единообразно течет в пустоте, в межзвездном пространстве. Но английский метафизик Бредли заявил, что считать так у нас нет никаких оснований.

Можно предположить, что существуют разные временные последовательности, несоотносимые между собой, писал он. Возьмем одну из них и обозначим ее a, Ь, c, d, e, f... Члены ее соотносятся друг с другом: одно следует за другим, одно следует перед другим, одно одновременно другому. Мы могли бы придумать другую последовательность: альфа, бета, гамма... Можно придумать и многие другие последовательности.

Почему мы считаем время одной-единственной последовательностью? Не знаю, доступна ли нашему воображению идея, что существует множество времен, и эти временные последо-

вательности не соотносятся друг с другом, хотя их члены, разумеется, следуют друг за другом, друг перед другом и одновременно друг с другом. Это разные последовательности. Каждый из нас может себе это представить. Вспомним хотя бы о Лейбнице.

Дело в том, что жизнь каждого из нас есть не что иное, как последовательность событий, и разные последовательности могут быть параллельны или пересекаться. Почему мы должны принять эту идею? Возможно, она верна, и тогда даровала бы нам мир обширнее, необычнее того, в котором мы живем. Мысль, что не существует единого времени, мне кажется, была воспринята современной физикой, которую я не понимаю и не знаю. Это мысль о разных временах. С какой стати мы должны вслед за Ньютоном утверждать, что существует лишь одно время?

Вернемся теперь к теме вечности, к идее вечности, которая хочет каким-то образом проявиться и которая проявляется во времени и в пространстве. Вечность – мир архетипов. Так, в вечности не существует конкретных треугольников. Там имеется лишь один треугольник, который не будет ни равносторонним, ни равнобедренным, ни разносторонним. Этот треугольник – одновременно все три и ни один из них. То, что мы не можем себе представить этот треугольник, не имеет значения. Он существует.

Или же, к примеру, каждого из нас можно считать временной и смертной копией архетипа человека. Здесь перед нами встает еще одна проблема: у каждого ли человека есть свой платоновский архетип? Этот абсолют стремится проявить себя, и он проявляется во времени. Время – образ вечности.

Я думаю, это помогло бы нам понять, почему время последовательно. Время последовательно, потому что, выйдя из вечности, оно стремится вернуться к ней. Таким образом, идея будущего связана с нашим желанием вернуться к началу. Бог создал мир, и весь мир, вся сотворенная вселенная стремится вернуться к своему вечному источнику, лежащему не после времени или до него, но за его пределами. И это проявляется в жизненном порыве. Мы поняли также, почему время постоянно движется. Некоторые отрицают настоящее. Индийские метафизики утверждают, что нет мгновения, в которое падает плод. Плод вот-вот упадет или уже лежит на земле, но нет мгновения, в которое бы он падал.

Как парадоксально, что из трех времен, на которые мы делим время, из прошлого, настоящего и будущего, самым сложным, самым неуловимым оказывается настоящее! Настоящее неуловимо, как точка. Ведь если представить себе его без протяженности, оно окажется несуществующим. Мы должны представлять себе настоящее, которое было бы немного прошлым и немного будущим. Так чувствуется ход времени. Когда я говорю о ходе времени, то говорю о чем-то, что все мы чувствуем. Когда я говорю о настоящем времени, то говорю об абстрактной сущности. Настоящее не есть непосредственное восприятие нашего сознания.

Мы чувствуем, что скользим во времени, то есть можем представить себе, что движемся от будущего к прошлому или от прошлого к будущему. Но нам не дано остановить время, воскликнув вслед за Гете: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно!» Настоящее не останавливается. Невозможно представить себе чистое настоящее. Оно было бы ничем. В настоящем всегда есть частица прошлого и частица будущего. Видимо, это необходимо для времени. В нашем жизненном опыте время всегда подобно реке Гераклита, мы постоянно вспоминаем это старое сравнение, как будто бы ничего не изменилось за столько веков, и по-прежнему остаемся Гераклитом, видящим в реке свое отражение и размышляющим о том, что река – не река, потому что вода изменилась, и сам он не Гераклит, потому что и он изменился с тех пор, как в последний раз смотрел на реку. Таким образом, мы и текучи, и постоянны, мы загадочны по своей сути. Кем был бы каждый из нас без своей памяти? Наша память во многом состоит из хлама, но в ней – суть человека. К примеру, чтобы быть тем, кто я есть, мне нет надобности вспоминать, что я жил в Палермо, Адроге, Женеве, в Испании. В то же время я должен чувствовать, что я не такой, какой был в тех местах, что я стал другим. Это проблема, которую мы никогда не сможем решить,– проблема изменчивого тождества. Может быть, достаточно самого слова «изменение». Ведь если говорить об изменении чего-то, это не значит, что оно было заменено другим. Когда мы говорим: растение растет, то не имеем в виду, что на месте данного растения

выросло другое, больше его. Мы хотим сказать, что это растение становится другим. Это идея постоянства в изменчивом.

Представление о будущем должно было бы подтвердить старую мысль Платона, что время – текучий образ вечности. Если время образ вечности, то будущее должно быть движением души к грядущему. Грядущее, в свою очередь, будет возвращением к вечности. Наша жизнь становится тогда каждодневной агонией. Когда Святой Павел сказал: «Я умираю каждый день»,– это не было поэтическим образом. Истина в том, что мы каждый день умираем и вновь рождаемся. Поэтому время затрагивает нас больше, чем другие метафизические проблемы,– ведь они абстрактны. Проблема времени непосредственно касается всех нас. Кто я есть? Кто есть каждый из нас? Кто все мы? Возможно, когда-нибудь мы это и узнаем. А может, и нет. Пока же, как сказал Святой Августин, душа моя жаждет это познать.

Борхес, Х.Л. Время / Х.Л. Борхес // Латинская Америка: литературная панорама. Выпуск 7; сост. и пер. Ю. Ванникова. – М.: Худ. лит., 1990. – С. 427-436.

Философия возможных миров Х.Л. Борхеса

«ТЛЁН, УКБАР, ORBIS TERTIUS» – рассказ Борхеса, опубликованный в 1944 г. и являющийся великолепным примером философско-литературного оборачивания привычных явлений с ног на голову. В одном из интервью Борхес признался, что «предмет рассказа не Тлён, не «третий мир», а скорее, человек, выброшенный в новый, поражающий,. недоступный его пониманию мир». Написанный в годы войны, он отражает своеобразную ностальгию по реальности, в которой дух побеждает материю. Не случайно, Борхес называет Тлён «Bravenewworld» («Прекрасный новый мир» – название знаменитой антиутопии О. Хаксли).

Вопросы к тексту:

1. Какова история возникновения Тлёна?
2. В чем особенности пространственно-временного континуума Тлёна, его языка, науки?
3. Какие аргументы против материализма выдвигались в Тлёне? Как идеальное и виртуальное влияет на материальное?
4. Предложите свои варианты альтернативных миров.

5.3. Борхес Х.Л. Тлён, Укбар, Orbis tertius[1]

1. Открытием Укбара я обязан сочетанию зеркала и энциклопедии. Зеркало тревожно мерцало в глубине коридора в дачном доме на улице Гаона в Рамос-Мехиа; энциклопедия обманчиво называется The Anglo-American Cyclopaedia (Нью-Йорк, 1917) и представляет собой буквальную, но запоздалую перепечатку Encyclopaedia Britannica 1902 года. Дело было лет пять тому назад. В тот вечер у меня ужинал Биой Касарес, и мы засиделись, увлеченные спором о том, как лучше написать роман от первого лица, где рассказчик о каких-то событиях умалчивал бы или искажал бы их и впадал во всяческие противоречия, которые позволили бы некоторым – очень немногим – читателям угадать жестокую или банальную подоплеку. Из дальнего конца коридора за нами наблюдало зеркало. Мы обнаружили (поздней ночью подобные открытия неизбежны), что в зеркалах есть что-то жуткое. Тогда Биой Касарес вспомнил, что один из ересиархов Укбара заявил: зеркала и совокупление отвратительны, ибо умножают количество людей. Я спросил об источнике этого достопамятного изречения, и он ответил, что оно напечатано в The Anglo-American Cyclopaedia, в статье об Укбаре. В нашем доме (который мы сняли с меблировкой) был экземпляр этого издания. На последних страницах тома XXVI мы нашли статью об Упсале; на первых страницах тома XXVII – статью об «Урало-алтайских языках», но ни единого слова об Укбаре. Биой, слегка смущенный, взял тома указателя. Напрасно подбирал он все мыслимые транскрипции: Укбар, Угбар, Оокбар, Оукбар... Перед уходом он мне сказал, что это какая-то область в Ираке или в Малой Азии. Признаюсь, я кивнул утвердительно, с чувством некоторой неловкости. Мне подумалось, что эта нигде не значащаяся страна и этот безымянный ересиарх были импровизированной выдумкой, которою Биой из скромности хотел оправдать свою фразу. Бесплодное разглядывание одного из атласов Юстуса Пертеса укрепило мои подозрения.

На другой день Биой позвонил мне из Буэнос-Айреса. Он сказал, что у него перед глазами статья об Укбаре в XXVI томе Энциклопедии. Имени ересиарха там нет, но есть изложение его учения, сформулированное почти в тех же словах, какими он его передал, хотя, возможно, с литературной точки зрения менее удачное. Он сказал: «Copulation and mirrors are abominable» (англ. – «Совокупление и зеркала отвратительны»). Текст Энциклопедии гласил: «Для одного из этих гностиков видимый мир был иллюзией или (что точнее) неким софизмом. Зеркала и деторождение ненавистны (mirrors and fatherhood are hateful), ибо умножают и распространяют существующее». Я совершенно искренне сказал, что хотел бы увидеть эту статью. Через несколько дней Биой ее принес. Это меня удивило – ведь в подробнейших картографических указателях «Erdkunde» Риттера не было и намека на название «Укбар».

[1] Третий мир (лат.)

Принесенный Биоем том был действительно томом XXVI Anglo-American Cyclopaedia. На суперобложке и на корешке порядковые слова были те же (Тор – Урс), что и в нашем экземпляре, но вместо 917 страниц было 921. На этих-то дополнительных четырех страницах и находилась статья об Укбаре, не предусмотренная (как читатель наверняка понял) словником. Впоследствии мы установили, что никаких других различий между томами нет. Оба (как я, кажется, уже говорил) – перепечатка десятого тома Encyclopaedia Britannica. Свой экземпляр Биой приобрел на аукционе.

Мы внимательно прочли статью. Упомянутая Биоем фраза была, пожалуй, единственным, что там поражало. Все прочее казалось весьма достоверным, было по стилю вполне в духе этого издания и (что естественно) скучновато. Перечитывая, мы обнаружили за этой строгостью слога существенную неопределенность. Из четырнадцати упомянутых в географической части названий мы отыскали только три – Хорасан, Армения, Эрзерум, – как-то двусмысленно включенные в текст. Из имен исторических – лишь одно: обманщика и мага Смердиса, приведенное скорее в смысле метафорическом. В статье как будто указывались границы Укбара, но опорные пункты назывались какие-то неизвестные – реки да кратеры да горные цепи этой же области. К примеру, мы прочитали, что на южной границе расположены низменность Цаи-Хальдун и дельта реки Акса и что на островах этой дельты водятся дикие лошади. Это значилось на странице 918. Из исторического раздела (страница 920) мы узнали, что вследствие религиозных преследований в тринадцатом веке правоверные скрывались на островах, где до сих пор сохранились их обелиски и нередко попадаются их каменные зеркала. Раздел «Язык и литература» был короткий. Одно привлекало внимание: там говорилось, что литература Укбара имела фантастический характер и что тамошние эпопеи и легенды никогда не отражали действительность, но описывали воображаемые страны Млехнас и Тлён... В библиографии перечислялись четыре книги, которых мы до сих пор не отыскали, хотя третья из них – Сайлэс Хейзлем, «History of the Land Called Uqbar», 1874– значится в каталогах книжной лавки Бернарда Куорича. Первая в списке «Lesbare und lesenwerthe Bemerkungen uber das Land Ugbar in Klein Asien» имеет дату 1641 год и написана Иоганном Валентином Андрее. Факт, не лишенный интереса: несколько лет спустя я неожиданно встретил это имя у Де Куинси («Writings», том тринадцатый) и узнал, что оно принадлежит немецкому богослову, который в начале XVII века описал вымышленную общину розенкрейцеров – впоследствии основанную другими по образцу, созданному его воображением.

В тот же вечер мы отправились в Национальную библиотеку. Тщетно ворошили атласы, каталоги, ежегодники географических обществ, мемуары путешественников и историков – никто никогда не бывал в Укбаре. В общем указателе энциклопедии Бьоя это название также не фигурировало. На следующий день Карлос Мастронарди (которому я рассказал об этой истории) приметил в книжной лавке Корриентеса и Талькауано черные, позолоченные корешки «Anglo-American Cyclopaedia»... Он зашел в лавку и спросил том XXVI. Разумеется, там не было и намека на Укбар.

2. Какое-то слабое, все более угасающее воспоминание о Герберте Эше, инженере, служившем на Южной железной дороге, еще сохраняется в гостинице в Адроге, среди буйной жимолости и в мнимой глубине зеркал. При жизни он, как многие англичане, вел существование почти призрачное; после смерти он уже не призрак даже, которым был раньше. А был он высок, худощав, с редкой прямоугольной, когда-то рыжей бородой и, как я понимаю, бездетный вдовец. Через каждые несколько лет ездил в Англию поглядеть там (сужу по фотографиям, которые он нам показывал) на солнечные часы и группу дубов. Мой отец с ним подружился (это, пожалуй, слишком сильно сказано), и дружба у них была вполне английская – из тех, что начинаются с отказа от доверительных признаний, а вскоре обходятся и без диалога. Они обменивались книгами и газетами, часто сражались в шахматы, но молча... Я вспоминаю его в коридоре отеля, с математической книгой в руке, глядящим на неповторимые краски неба. Как-то под вечер мы заговорили о двенадцатеричной системе счисления (в которой двенадцать обозначается через 10). Эш сказал, что он как раз работает над перерасчетом каких-то двенадцатеричных таблиц в шестидесятеричные (в которых шестьдесят обозначается через 10). Он прибавил, что работу эту ему заказал один норвежец в Риу-Гранди-ду-Сул. Восемь лет были мы знакомы, и он

ни разу не упомянул, что бывал в тех местах... Мы поговорили о пастушеской жизни, о «капангах», о бразильской этимологии слова «гаучо», которое иные старики на востоке еще произносят «гаучо», и – да простит меня Бог! – о двенадцатеричных функциях не было больше ни слова. В сентябре 1937 года (нас тогда в отеле не было) Герберт Эш скончался от разрыва аневризмы. За несколько дней до смерти он получил из Бразилии запечатанный и проштемпелеванный пакет. Это была книга ин-октаво. Эш оставил ее в баре, где – много месяцев спустя – я ее обнаружил. Я стал ее перелистывать и вдруг почувствовал легкое головокружение – свое изумление я не стану описывать, ибо речь идет не о моих чувствах, а об Укбаре и Тлёне и Орбис Терциус. Как учит ислам, в некую ночь, которая зовется Ночь Ночей, распахиваются настежь тайные врата небес и вода в кувшинах становится слаще; доведись мне увидеть эти распахнутые врата, я бы не почувствовал того, что почувствовал в этот вечер. Книга была на английском, 1001 страница. На желтом кожаном корешке я прочел любопытную надпись, которая повторялась на суперобложке: «A First Encyclopaedia of Tlun, vol. XI. Hlaer to Jangr». Год и место издания не указаны. На первой странице и на листке папиросной бумаги, прикрывавшем одну из цветных таблиц, напечатан голубой овал со следующей надписью: «Orbis Tertius». Прошло уже два года с тех пор, как в томе некоей пиратски изданной энциклопедии я обнаружил краткое описание вымышленной страны, – ныне случай подарил мне нечто более ценное и трудоемкое. Ныне я держал в руках обширный, методически составленный раздел со всей историей целой неведомой планеты, с ее архитектурой и распрями, со страхами ее мифологии и звуками ее языков, с ее властителями и морями, с ее минералами и птицами и рыбами, с ее алгеброй и огнем, с ее богословскими и метафизическими контроверсиями. Все изложено четко, связно, без тени намерения поучать или пародийности.

В Одиннадцатом Томе, о котором я рассказываю, есть отсылка к предыдущим и последующим томам. Нестор Ибарра в статье в «N. R. F.», ставшей уже классической, отрицает существование этих других томов; Эсекиель Мартинес Эстрада и Дрие ла Рошель опровергли – и, вероятно, с полным успехом – его сомнения. Однако факт, что покамест самые усердные розыски ничего не дают. Напрасно мы перевернули библиотеки обеих Америк и Европы. Альфонсо Рейес, устав от этих дополнительных трудов детективного свойства, предлагает всем сообща приняться за дело воссоздания многих недостающих пухлых томов: ex ungue leonem (лат. – по когтю воссоздать льва). Полушутя-полусерьезно он подсчитал, что тут хватит одного поколения «Тлёнистов». Этот смелый вывод возвращает нас к основному вопросу: кто изобретатели Тлёна? Множественное число здесь необходимо, потому что гипотеза об одном изобретателе – этаком бесконечном Лейбнице, трудившемся во мраке неизвестности и скромности, – была единодушно отвергнута. Вероятней всего, этот brave new world – создание тайного общества астрономов, биологов, инженеров, метафизиков, поэтов, химиков, алгебраистов, моралистов, художников, геометров... руководимых неизвестным гением. Людей, сведущих в этих различных науках, есть множество, однако мало есть способных к вымыслу и еще меньше способных подчинить вымысел строгому систематическому плану. План этот так обширен, что доля участия каждого бесконечно мала. Вначале полагали, будто Тлён – это сплошной хаос, безответственный разгул воображения; теперь известно, что это целый мир и что сформулированы, хотя бы предварительно, управляющие им внутренние законы. Кажущиеся противоречия Одиннадцатого Тома – это, могу уверить, краеугольный камень доказательства существования и других томов – такая явная, четкая упорядоченность соблюдена в его изложении. Популярные журналы, с извинительным для них увлечением, сделали общим достоянием зоологию и топографию Тлёна – думаю, что прозрачные тигры и кровавые башни, пожалуй, не заслуживают постоянного внимания всех людей. Попрошу лишь несколько минут, чтобы изложить концепцию мира в Тлёне.

Юм заметил – и это непреложно, – что аргументы Беркли не допускают и тени возражения и не внушают и тени убежденности. Это суждение целиком истинно применительно к нашей земле и целиком ложно применительно к Тлёну. Народы той планеты от природы идеалисты. Их язык и производные от языка – религия, литература, метафизика – предполагают исходный идеализм. Мир для них – не собрание предметов в пространстве, но пестрый ряд отдельных поступков. Для него характерна временная, а не пространственная последовательность. В

предполагаемом Ursprache Тлёна, от которого происходят «современные» языки и диалекты, нет существительных, в нем есть безличные глаголы с определениями в виде односложных суффиксов (или префиксов) с адвербиальным значением. Например: нет слова, соответствующего слову «луна», но есть глагол, который можно было бы перевести «лунить» или «лунарить». «Луна поднялась над рекой» звучит «хлер у фанг аксаксаксас мле» или, переводя слово за словом, «вверх над постоянным течь залунело».

Вышесказанное относится к языкам южного полушария. В языках полушария северного (о праязыке которых в Одиннадцатом Томе данных очень мало) первичной клеткой является не глагол, а односложное прилагательное. Существительное образуется путем накопления прилагательных. Не говорят «луна», но «воздушное-светлое на темном-круглом» или «нежном-оранжевом» вместо «неба» или берут любое другое сочетание. В избранном нами примере сочетания прилагательных соответствуют реальному объекту – но это совершенно не обязательно. В литературе данного полушария (как в реальности Мейнонга) царят предметы идеальные, возникающие и исчезающие в единый миг по требованию поэтического замысла. Иногда их определяет только одновременность. Есть предметы, состоящие из двух качеств – видимого и слышимого: цвет восхода и отдаленный крик птицы. Есть состоящие из многих: солнце и вода против груди пловца; смутное розовое свечение за закрытыми веками, ощущения человека, отдающегося течению реки или объятиям сна. Эти объекты второй степени могут сочетаться с другими; с помощью некоторых аббревиатур весь процесс практически может быть бесконечен. Существуют знаменитые поэмы из одного огромнейшего слова. В этом слове интегрирован созданный автором «поэтический объект». Тот факт, что никто не верит в реальность существительных, парадоксальным образом приводит к тому, что их число бесконечно. В языках северного полушария Тлёна есть все имена существительные индоевропейских языков – и еще много сверх того.

Можно без преувеличения сказать, что классическая культура Тлёна состоит всего лишь из одной дисциплины – психологии. Все прочие ей подчинены. Я уже говорил, что обитатели этой планеты понимают мир как ряд ментальных процессов, развертывающихся не в пространстве, а во временной последовательности. Спиноза приписывает своему беспредельному божеству атрибуты протяженности и мышления; в Тлёне никто бы не понял противопоставления первого (характерного лишь для некоторых состояний) и второго – являющегося идеальным синонимом космоса. Иначе говоря: они не допускают, что нечто пространственное может длиться во времени. Зрительное восприятие дыма на горизонте, а затем выгоревшего поля, а затем полупогасшей сигары, причинившей ожог, рассматривается как пример ассоциации идей.

Этот тотальный монизм, или идеализм, делает всякую науку неполноценной. Чтобы объяснить (или определить) некий факт, надо связать его с другим; такая связь, по воззрениям жителей Тлёна, является последующим состоянием объекта, которое не может изменить или пояснить состояние предшествующее. Всякое состояние ума ни к чему не сводимо: даже простой факт называния – id est классификации – приводит к искажению. Отсюда можно было бы заключить, что в Тлёне невозможны науки и даже просто рассуждение. Парадокс заключается в том, что науки существуют, и в бесчисленном количестве. С философскими учениями происходит то же, что с существительными в северном полушарии. Тот факт, что всякая философия – это заведомо диалектическая игра, некая Philosophie des Als Ob, способствовал умножению систем. Там создана пропасть систем самых невероятных, но с изящным построением или сенсационным характером. Метафизики Тлёна не стремятся к истине, ни даже к правдоподобию – они ищут поражающего. По их мнению, метафизика – это ветвь фантастической литературы. Они знают, что всякая система есть не что иное, как подчинение всех аспектов мироздания какому-либо одному.

Даже выражение «все аспекты» не годится, ибо предполагает невозможное сочетание мига настоящего и мигов прошедших. Также недопустимо и множественное число– «миги прошедшие», – ибо этим как бы предполагается невозможность иного представления... Одна из философских школ Тлёна пришла к отрицанию времени: по ее рассуждению, настоящее неопределенно, будущее же реально лишь как мысль о нем в настоящем. Другая школа заявляет, что уже «все время» прошло и наша жизнь – это туманное воспоминание или отражение – конечно, ис-

каженное и изувеченное – необратимого процесса. Еще одна школа находит, что история мира – а в ней история наших жизней и мельчайших подробностей наших жизней – записывается неким второстепенным богом в сговоре с демоном. Еще одна – что мир можно сравнить с теми криптограммами, в которых не все знаки наделены значением, и истинно только то, что происходит через каждые триста ночей. Еще одна – что, пока мы спим здесь, мы бодрствуем в ином мире, и, таким образом, каждый человек – это два человека.

Среди учений Тлёна ни одно не вызывало такого шума, как материализм. Некоторые мыслители сформулировали и его – скорее пылко, чем ясно, – в порядке некоего парадокса. Чтобы легче было понять сие непостижимое воззрение, один ересиарх одиннадцатого века придумал софизм с девятью медными монетами, скандальная слава которого в Тлёне сравнима с репутацией элеатских апорий. Есть много версий этого «блестящего рассуждения», в которых указываются различные количества монет и нахождений; привожу самую распространенную.

«Во вторник X проходит по пустынной дороге и теряет девять медных монет. В четверг Y находит на дороге четыре монеты, слегка заржавевшие из-за случившегося в среду дождя. В пятницу Z обнаруживает на дороге три монеты. В ту же пятницу утром X находит две монеты в коридоре своего дома». Ересиарх хотел из этой истории сделать вывод о реальности – id est непрерывности бытия – девяти найденных монет. Он утверждал: «Абсурдно было бы думать, будто четыре из этих монет не существовали между вторником и четвергом, три монеты – между вторником и вечером пятницы и две – между вторником и утром пятницы. Логично же думать, что они существовали – хотя бы каким-то потаенным образом, для человека непостижимым, – во все моменты этих трех отрезков времени».

Язык Тлёна был не пригоден для формулирования этого парадокса – большинство так и не поняло его. Защитники здравого смысла сперва ограничились тем, что отказались верить в правдоподобие анекдота. Они твердили, что это-де словесное жульничество, основанное на необычном употреблении двух неологизмов, не закрепленных обычаем и чуждых строгому логическому рассуждению, а именно глаголов «находить» и «терять», заключающих в себе предвосхищение основания, ибо они предполагают тождество первых девяти монет и последующих. Они напоминали, что всякое существительное (человек, монета, четверг, среда, дождь) имеет только метафорическое значение. Изобличалось коварное описание «слегка заржавевшие из-за случившегося в среду дождя», где предполагается то, что надо доказать: непрерывность существования четырех монет между вторником и четвергом. Объяснилось, что одно дело «подобие» и другое – «тождество», и было сформулировано некое reductio ad absurdum или гипотетический случай, когда девять человек девять ночей подряд испытывают сильную боль. Разве не нелепо, спрашивали, предполагать, что эта боль всегда одна и та же? Говорили, что у ересиарха была лишь одна побудительная причина – кощунственное намерение приписать божественную категорию «бытия» обычным монетам – и что он то отрицает множественность, то признает ее. Приводился аргумент: если подобие предполагает тождество, следовало бы также допустить, что девять монет – это одна-единственная монета.

Невероятным образом эти опровержения были еще не последними. Через сто лет после того, как проблема была сформулирована, мыслитель, не менее блестящий, чем ересиарх, но принадлежавший к ортодоксальной традиции, высказал чрезвычайно смелую гипотезу. В его удачном предположении утверждается, что существует один-единственный субъект, что неделимый этот субъект есть каждое из существ вселенной и что все они суть органы или маски божества. X есть Y и Z. Z находит три монеты, так как вспоминает, что они потерялись у X; X обнаруживает две монеты в коридоре, так как вспоминает что остальные уже подобраны... Из Одиннадцатого Тома явствует, что полная победа этого идеалистического пантеизма была обусловлена тремя основными факторами: первый – отвращение к солипсизму; второй – возможность сохранить психологию как основу наук; третий – возможность сохранить культ богов. Шопенгауэр (страстный и кристально ясный Шопенгауэр) формулирует весьма близкое учение в первом томе «Parerga und Paralipomena».

Геометрия Тлёна состоит из двух слегка различающихся дисциплин: зрительной и осязательной. Последняя соответствует нашей геометрии и считается подчиненной по отношению к первой. Основа зрительной геометрии – не точка, а поверхность. Эта геометрия не знает парал-

лельных линий и заявляет, что человек, перемещаясь, изменяет окружающие его формы. Основой арифметики Тлёна является понятие бесконечных чисел. Особая важность придается понятиям большего и меньшего, которые нашими математиками обозначаются с помощью > и <. Математики Тлёна утверждают, что сам процесс счета изменяет количество и превращает его из неопределенного в определенное. Тот факт, что несколько индивидуумов, подсчитывая одно и то же количество, приходят к одинаковому результату, представляет для психологов пример ассоциации идей или хорошего упражнения памяти. Мы уже знаем, что в Тлёне объект познания единствен и вечен.

В литературных обычаях также царит идея единственного объекта. Автор редко указывается. Нет понятия «плагиат»: само собой разумеется, что все произведения суть произведения одного автора, вневременного и анонимного. Критика иногда выдумывает авторов: выбираются два различных произведения – к примеру, «Дао Дэ Цзин» и «Тысяча и одна ночь», – приписывают их одному автору, а затем добросовестно определяют психологию этого любопытного homme de lettres ...

Отличаются от наших также их книги. Беллетристика разрабатывает один-единственный сюжет со всеми мыслимыми перестановками. Книги философского характера неизменно содержат тезис и антитезис, строго соблюдаемые «про» и «контра» любого учения. Книга, в которой нет ее антикниги, считается незавершенной.

Многие века идеализма не преминули повлиять на реальность. В самых древних областях Тлёна нередки случаи удвоения потерянных предметов. Два человека ищут карандаш; первый находит и ничего не говорит; второй находит другой карандаш, не менее реальный, но более соответствующий его ожиданиям. Эти вторичные предметы называются «хрёнир», и они хотя несколько менее изящны, зато более удобны. Еще до недавних пор «хрёниры» были случайными порождениями рассеянности и забывчивости. Трудно поверить, что методическое их создание насчитывает едва ли сто лет, но так утверждается в Одиннадцатом Томе. Первые попытки были безрезультатны. Однако modus operandi заслуживает упоминания. Комендант одной из государственных тюрем сообщил узникам, что в старом русле реки имеются древние захоронения, и посулил свободу тем, кто найдет что-нибудь стоящее. За несколько месяцев до начала раскопок их познакомили с фотоснимками того, что они должны найти. Эта первая попытка показала, что надежда и жадность могут помешать: после недели работы лопатой и киркой не удалось откопать никакого «хрёна», кроме ржавого колеса, из эпохи более поздней, чем время эксперимента. Эксперимент держали в секрете, а затем повторили в четырех колледжах. В трех была полная неудача, в четвертом же (директор которого внезапно скончался в самом начале раскопок) ученики откопали – или создали – золотую маску, древний меч, две или три глиняные амфоры и зеленоватый, увечный торс царя с надписью на груди, которую расшифровать не удалось. Так обнаружилась непригодность свидетелей, знающих про экспериментальный характер поисков... Изыскания в массовом масштабе производят предметы с противоречивыми свойствами; предпочтение ныне отдается раскопкам индивидуальным, даже импровизированным. Методическая разработка «хрёниров» (сказано в Одиннадцатом Томе) сослужила археологам неоценимую службу: она позволила скрашивать и даже изменять прошлое, которое теперь не менее пластично и послушно, чем будущее. Любопытный факт: в «хрёнирах» второй и третьей степени – то есть «хрёнирах», производных от другого «хрёна», и «хрёнирах», производных от «хрёна» «хрёна», – отмечается усиление искажений исходного «хрёна»; «хрёниры» пятой степени почти подобны ему; «хрёниры» девятой степени можно спутать со второй; а в «хрёнирах» одиннадцатой степени наблюдается чистота линий, которой нет у оригиналов. Процесс тут периодический: в «хрёне» двенадцатой степени уже начинается ухудшение. Более удивителен и чист по форме, чем любой «хрён», иногда бывает «ур» – предмет, произведенный внушением, объект, извлеченный из небытия надеждой. Великолепная золотая маска, о которой я говорил, – яркий тому пример.

Вещи в Тлёне удваиваются, но у них также есть тенденция меркнуть и утрачивать детали, когда люди про них забывают. Классический пример – порог, существовавший, пока на него ступал некий нищий, и исчезнувший из виду, когда тот умер. Случалось, какие-нибудь птицы или лошадь спасали от исчезновения развалины амфитеатра.

Постскриптум, 1947. Я привожу вышеизложенную статью в том виде, в каком она была напечатана в «Антологии фантастической литературы» в 1940 году, без сокращений, кроме нескольких метафор и своего рода шуточного заключения, которое теперь звучит легкомысленно. Столько событий произошло с того времени!.. Ограничусь кратким их перечнем.

В марте 1941-го в книге Хинтона, принадлежавшей Герберту Эшу, было обнаружено написанное от руки письмо Гуннара Эрфьорда. На конверте стоял почтовый штемпель Ояро-Прето; в письме полностью разъяснялась тайна Тлёна. Начало этой блестящей истории было положено в некий вечер первой половины XVII века не то в Люцерне, не то в Лондоне. Было основано тайное благорасположенное общество (среди членов которого был Дальгарно, а затем Джордж Беркли) с целью выдумать страну. В туманной первоначальной программе фигурировали «герметические штудии», благотворительность и каббала. К этому раннему периоду относится любопытная книга Андрее. После нескольких лет совещаний и предварительных обобщений члены общества осознали, что для воспроизведения целой страны не хватит одного поколения. Они решили, что каждый из входящих в общество должен выбрать себе ученика для продолжения дела. Такая «наследственная» система оказалась эффективной: после двух веков гонений братство возродилось в Америке. В 1824 году в Мемфисе (штат Теннесси) один из участников заводит разговор с миллионером-аскетом Эзрой Бакли. Тот с некоторым презрением дает ему высказаться – и высмеивает скромность их плана. Бакли говорит, что в Америке нелепо выдумывать страну, и предложил выдумать планету. К этой грандиозной идее он прибавил вторую, плод своего нигилизма: обязательно хранить гигантский замысел в тайне. В то время как раз были выпущены двадцать томов Encyclopaedia Britannica; Бакли предлагает создать методическую энциклопедию вымышленной планеты. Пусть себе описывают сколько хотят золотоносные горные хребты, судоходные реки, луга с быками и бизонами, тамошних негров, публичные дома и доллары, но с одним условием: «Это произведение не вступит в союз с обманщиком Иисусом Христом». Бакли не верил в Бога, но хотел доказать несуществующему Богу, что смертные люди способны создать целый мир. Бакли умер от яда в Батон-Руж в 1828 году; в 1914 году общество вручает своим сотрудникам – а их было триста – последний том Первой энциклопедии Тлёна. Издание это тайное: составляющие его сорок томов (самое грандиозное сочинение, когда-либо затеянное людьми) должны были послужить основой для другого, более подробного, написанного уже не на английском языке, но на одном из языков Тлёна. Этот обзор иллюзорного мира предварительно и был назван Orbis Tertius, и одним из его скромных демиургов был Герберт Эш – то ли как агент Гуннара Эрфьорда, то ли как член общества. То, что он получил экземпляр Одиннадцатого Тома, как будто подкрепляет второе предположение. Ну а другие тома? В 1942 году события разыгрались одно за другим. С особенной четкостью вспоминается мне одно из первых, и, по-моему, я отчасти почувствовал его пророческий характер. Произошло оно в особняке на улице Лаприда напротив светлого, высокого, выходившего на запад балкона. Княгиня де Фосиньи Люсенж получила из Пуатье свою серебряную посуду. Из обширных недр ящика, испещренного иностранными печатями, появлялись изящные неподвижные вещи: серебро из Утрехта и Парижа угловатой геральдической фауной, самовар. Среди всего этого живой, мелкой дрожью спящей птицы таинственно трепетал компас. Княгиня не признала его своим. Синяя стрелка устремлялась к магнитному полюсу, металлический корпус был выпуклый, буквы на его округлости соответствовали одному из алфавитов Тлёна. Таково было первое вторжение фантастического мира в мир реальный. Странно-тревожное совпадение сделало меня свидетелем и второго случая. Он произошел несколько месяцев спустя в харчевне одного бразильца в Кучилья-Негра. Аморим и я возвращались из Санта-Аны. Разлив реки Такуарембо вынудил нас испытать (и вытерпеть) тамошнее примитивное гостеприимство. Хозяин поставил для нас скрипучие кровати в большой комнате, загроможденной бочками и винными мехами. Мы улеглись, но до самого рассвета не давал нам уснуть пьяный сосед за стенкой, который то долго и вычурно ругался, то, завывая, распевал милонги – вернее, одну милонгу. Мы, естественно, приписывали эти нестихавшие вопли действию жгучей тростниковой водки нашего хозяина... На заре соседа нашли в коридоре мертвым. Его хриплый голос ввел нас в заблу-

ждение – то был молодой парень. Из пояса пьяницы выпало несколько монет и конус из блестящего металла диаметром в игральную кость.

Напрасно какой-то мальчуган пытался подобрать этот конус. Его с трудом поднял взрослый мужчина. Я несколько минут подержал его на ладони; вспоминаю, что тяжесть была невыносимая, и, когда конус забрали, ощущение ее еще длилось какое-то время. Вспоминаю также четко очерченный кружок – след, оставшийся на ладони. Маленький предмет такой невероятной тяжести вызывал неприятное чувство отвращения и страха. Один из местных предложил бросить его в их быструю реку. За несколько песо Аморим его приобрел. О мертвом никто ничего не знал, кроме того, что он «с границ». Эти маленькие, тяжеленные конусы (из металла, на земле неизвестного) являются символами божества в некоторых религиях Тлёна.

Здесь я заканчиваю лично меня касающуюся часть повествования. Остальное живет в памяти (если не в надеждах или страхах) всех моих читателей. Достаточно лишь напомнить или назвать следующие факты – в самых кратких словах, которые емкая всеобщая память может дополнить и развить. В 1944 году некто, изучавший газету «The American» (Нэшвилл, штат Теннесси), обнаружил в библиотеке Мемфиса все сорок томов Первой энциклопедии Тлёна. До нынешнего дня продолжается спор, было ли то открытие случайное или же с соизволения правителей все еще туманного Orbis Tertius. Правдоподобнее второе. Некоторые невероятные утверждения Одиннадцатого Тома (например, размножение «хрёниров») в мемфисском экземпляре опущены или смягчены, можно предположить, что эти исправления внесены согласно с планом изобразить мир, который бы не был слишком уж несовместим с миром реальным. Рассеивание предметов из Тлёна по разным странам, видимо, должно было завершить этот план... Факт, что мировая печать подняла невероятный шум вокруг «находки». Учебники, антологии, краткие изложения, точные переводы, авторизованные и пиратские перепечатки Величайшего Произведения Людей наводнили и продолжают наводнять земной шар. Почти сразу же реальность стала уступать в разных пунктах. Правда, она жаждала уступить. Десять лет тому назад достаточно было любого симметричного построения с видимостью порядка – диалектического материализма, антисемитизма, нацизма, – чтобы заворожить людей. Как же не поддаться обаянию Тлёна, подробной и очевидной картине упорядоченной планеты? Бесполезно возражать, что ведь реальность тоже упорядочена. Да, возможно, но упорядочена-то она согласно законам божественным – даю перевод: законам бесчеловечным, которые нам никогда не постигнуть. Тлён – даже если это лабиринт, зато лабиринт, придуманный людьми, лабиринт, созданный для того, чтобы в нем разбирались люди.

Контакты с Тлёном и привычка к нему разложили наш мир. Очарованное стройностью, человечество все больше забывает, что это стройность замысла шахматистов, а не ангелов. Уже проник в школы «первоначальный язык» (гипотетический) Тлёна, уже преподавание гармоничной (и полной волнующих эпизодов) истории Тлёна заслонило ту историю, которая властвовала над моим детством; уже в памяти людей фиктивное прошлое вытесняет другое, о котором мы ничего с уверенностью не знаем – даже того, что оно лживо. Произошли перемены в нумизматике, в фармакологии и археологии. Думаю, что и биологию, и математику также ожидают превращения... Рассеянная по земному шару династия ученых одиночек изменила лик земли. Их дело продолжается. Если наши предсказания сбудутся, то лет через сто кто-нибудь обнаружит сто томов Второй энциклопедии Тлёна.

Тогда исчезнут с нашей планеты английский, и французский, и испанский языки. Мир станет Тлёном. Мне это все равно. В тихом убежище отеля в Адроге я занимаюсь обработкой переложения в духе Кеведо (печатать его я не собираюсь) «Погребальной урны» Брауна.

Борхес, Х.Л. Тлён, Укбар и OrbisTertius / Х.Л. Борхес // Проза разных лет: Сборник / Пер. с исп.; Составл. и предисловие И. Тертерян; Комментарий Б. Дубина. – М.: Радуга, 1989. – С. 50-61.

ПРИГОЖИН ИЛЬЯ РОМАНОВИЧ (1917-2003) – бельгийский и американский физик и химик российского происхождения. Родился 25 января в Москве вторым сыном в семье фабриканта, выпускника химического отделения Императорского Московского технического училища Р.А. Пригожина и пианистки, студентки Московской консерватории Ю. Вихман. В 1921 г. семья эмигрировала из Советской России сначала в Литву, а через год в Берлин, однако из-за роста антисемитских настроений в Германии в 1929 г. Пригожины решили поселиться в Бельгии, где Илья в 1941 г. окончил Брюссельский университет. В 1943 г. Пригожин стал бакалавром естественных наук, написал диссертацию о значении времени и превращения в термодинамических системах, за которую два года спустя был удостоен докторской степени. В 1947 г. он был назначен профессором физической химии в Свободном университете, а в 1962 г. стал директором Солвеевского международного института физики и химии. Потом Пригожин переехал в США сначала в Чикаго, затем в г. Остин (штат Техас), где в 1967 году основал Центр по изучению сложных квантовых систем. В 1977 г. Пригожину была присуждена Нобелевская премия по химии «за работы по термодинамике необратимых процессов, особенно за теорию диссипативных структур». Пригожин является обладателем различных наград и членом нескольких академий и научных обществ по всему миру. В 1961 г. Пригожин женился на Марине Прокопович, в последующем у них родились два сына. Основная масса работ Пригожина посвящена неравновесной термодинамике и статистической механике необратимых процессов. Одно из главных его достижений заключалось в описании неравновесных термодинамических систем, которые при определённых условиях, поглощая вещество и энергию из окружающего пространства, могут совершать качественный скачок к усложнению (диссипативные структуры). Причём такой скачок не может быть предсказан, исходя из классических законов статистики. Исследования Пригожина во многом повлияли на изменение общенаучных представлений о феноменах времени и причинности как характеристиках природных процессов.

Вопросы к тексту:

1. Что собой представляет феномен нестабильности для науки?
2. Как современная наука оценивает классический детерминизм?
3. Как соотносятся в природе порядок и беспорядок (хаос)?
4. Какие изменения происходят с самой наукой в связи с открытием феноменов нестабильности, историчности, нелинейности в природе?

5.4. Пригожин И.Р. Философия нестабильности

У термина «нестабильность» странная судьба. Введенный в широкое употребление совсем недавно, он используется порой с едва скрываемым негативным оттенком, и притом, как правило, для выражения содержания, которое следовало бы исключить из подлинно научного описания реальности. Чтобы проиллюстрировать это на материале физики, рассмотрим элементарный феномен, известный, по-видимому, уже не менее тысячи лет: обычный маятник, оба конца которого связаны жестким стержнем, причем один конец неподвижно закреплен, а другой может совершать колебания с произвольной амплитудой. Если вывести такой маятник из состояния покоя, несильно качнув его груз, то в конце концов маятник остановится в первоначальном (самом нижнем) положении. Это – хорошо изученное устойчивое явление. Если же расположить маятник так, чтобы груз оказался в точке, противоположной самому нижнему положению, то рано или поздно он упадет либо вправо, либо влево, причем достаточно будет очень малой вибрации, чтобы направить его падение в ту, а не в другую сторону. Так вот, верхнее (неустойчивое) положение маятника практически никогда не находилось в фокусе внимания исследователей, и это несмотря на то, что со времени первых работ по механике движение маятника изучалось с особой тщательностью. Можно сказать, что понятие нестабильности было, в некоем смысле, идеологически запрещено. А дело заключается в том, что феномен нестабильности естественным образом приводит к весьма нетривиальным, серьезным проблемам,

первая из которых – проблема предсказания. Если взять устойчивый маятник и раскачать его, то дальнейший ход событий можно предсказать однозначно: груз вернется к состоянию с минимумом колебаний, т.е. к состоянию покоя. Если же груз находится в верхней точке, то в принципе невозможно предсказать, упадет он вправо или влево. Направление падения здесь существенным образом зависит от флюктуации. Так что в одном случае ситуация в принципе предсказуема, а в другом – нет, и именно в этом пункте в полный рост встает проблема детерминизма. При малых колебаниях маятник – детерминистический объект, и мы в точности знаем, что должно произойти. Напротив, проблемы, связанные с маятником, если можно так выразиться, перевернутым с ног на голову, содержат представления о недетерминистическом объекте. Это различие между детерминистическими законами природы и законами, не являющимися таковыми, ведет нас к более общим проблемам, которые мне и хотелось бы здесь вкратце обсудить.

Человек и природа. Прежде всего, спросим себя: почему именно сегодня в естествознании заговорили о нестабильности, тогда как прежде господствовала точка зрения детерминизма? Дело в том, что идея нестабильности не только в каком-то смысле теоретически потеснила детерминизм, она, кроме того, позволила включить в поле зрения естествознания человеческую деятельность, дав, таким образом, возможность более полно включить человека в природу. Соответственно, нестабильность, непредсказуемость и, в конечном счете, время как сущностная переменная стали играть теперь немаловажную роль в преодолении той разобщенности, которая всегда существовала между социальными исследованиями и науками о природе. В чем, однако, смысл тех изменений, которые произошли (в интересующем нас плане) в отношениях человека к природе? В детерминистском мире природа поддается полному контролю со стороны человека, представляя собой инертный объект его желаний. Если же природе, в качестве сущностной характеристики, присуща нестабильность, то человек просто обязан более осторожно и деликатно относиться; к окружающему его миру, – хотя бы из-за неспособности однозначно предсказывать то, что произойдет в будущем. Далее, принимая в науке идею нестабильности, мы достигаем тем самым и более широкого понимания существа самой науки. Мы начинаем понимать, что западная наука, в том виде, как она до недавних пор существовала, обусловлена культурным контекстом XVII в. – периода зарождения современного естествознания и что эта наука ограничена. В результате начинает складываться более общее понимание науки и знания вообще, понимание, отвечающее культурным традициям не только западной цивилизации. К сожалению, однако, приходится признать, что современная культурная жизнь крайне разобщена даже внутри западной цивилизации. В книге, имевшей недавно большой успех в США, Алан Блум утверждает, что наука является материалистическим, редукционистским, детерминистическим феноменом, полностью исключающим время. Но если упрек Блума и справедлив относительно науки 20 – 30-летней давности, то к сегодняшней науке эти характеристики явно не применимы, – она не сводима ни к материализму, ни к детерминизму.

Лейбниц: исключение нестабильности. Для того чтобы понять идущие в современной науке процессы, необходимо принять во внимание, что наука – культурный феномен, складывающийся в определенном культурном контексте. Иллюстрацией этому может служить, например, дискуссия между Лейбницем и Кларком, представлявшим в их споре взгляды Ньютона. Лейбниц упрекает Ньютона в том, что его представление об универсуме предполагает периодическое вмешательство Бога в устройство мироздания ради улучшения функционирования последнего. Ньютон, по его мнению, недостаточно почитает Бога, поскольку искусность Верховного Творца у него оказывается ниже даже искусности часовщика, способного раз и навсегда сообщить своему механизму движение и заставить его работать без дополнительных переделок. Лейбницевские представления об универсуме одержали победу над ньютонианскими. Лейбниц апеллировал к всеведению вездесущего Бога, которому вовсе нет никакой нужды специально обращать свое внимание на Землю. И он верил при этом, что наука когда-нибудь достигнет такого же всеведения – ученый приблизится к знанию, равному божественному. Для божественного же знания нет различия между прошлым и будущим, ибо все присутствует во всеведущем разуме. Время, с этой точки зрения, элиминируется неизбежно, и сам факт его исключения становится свидетельством того, что человек приблизился к квазибожественному знанию. Высказанные Лейбницем утверждения принадлежат к базовому уровню идеологии классической нау-

ки, сделавшей именно устойчивый маятник объектом научного интереса, – неустойчивый маятник в контексте этой идеологии предстает как неестественное образование, упоминаемое только в качестве любопытного курьеза (а по возможности вообще исключаемое из научного рассмотрения). Но изложенная концепция вечности грешила тем, что в ней не оставалось места для уникальных событий (впрочем, и в ньютоновском подходе не было места для новаций). Материя, согласно этой концепции, представляет собой вечно движущуюся массу, лишенную каких бы то ни было событий и, естественно, истории. История же, таким образом, оказывается вне материи. Так исключение нестабильности, обращение к детерминизму и отрицание времени породили два противоположных способа видения универсума: универсум как внешний мир, являющийся в конечном счете регулируемым автоматом (именно так и представлял его себе Лейбниц), находящимся в бесконечном движении; универсум как внутренний мир человека, настолько отличающийся от внешнего, что это позволило Бергсону сказать о нем: «Я полагаю, что творческие импульсы сопровождают каждое мгновение нашей жизни». Действительно, любые человеческие и социальные взаимодействия, а также вся литературная деятельность являются выражением неопределенности в отношении будущего. Но сегодня, когда физики пытаются конструктивно включить нестабильность в картину универсума, наблюдается сближение внутреннего и внешнего миров, что, возможно, является одним из важнейших культурных событий нашего времени.

Новые открытия. Разумеется, введение нестабильности является результатом отнюдь не только идеологических особенностей истории науки XX в. Оно стало реальностью лишь благодаря сочетанию ряда собственно научных экспериментальных и теоретических открытий. Это, во-первых, открытие неравновесных структур, которые возникают как результат необратимых процессов и в которых системные связи устанавливаются сами собой; это, во-вторых, вытекающая из открытия неравновесных структур идея конструктивной роли времени; и, наконец, это появление новых идей относительно динамических, нестабильных систем, – идей, полностью меняющих наше представление о детерминизме. В 1986 г. сэр Джеймс Лайтхил, ставший позже президентом Международного союза чистой и прикладной математики, сделал удивительное заявление: он извинился от имени своих коллег за то, что «в течение трех веков образованная публика вводилась в заблуждение апологией детерминизма, основанного на системе Ньютона, тогда как можно считать доказанным, по крайней мере с 1960 года, что этот детерминизм является ошибочной позицией». Не правда ли, крайне неожиданное заявление? Мы все совершаем ошибки и каемся в них, но есть нечто экстраординарное в том, что кто-то просит извинения от имени целого научного сообщества за распространение последним ошибочных идей в течение трех веков. Хотя, конечно, нельзя не признать, что данные, пусть ошибочные, идеи играли основополагающую роль во всех науках – чистых, социальных, экономических, и даже в философии (учитывая, что в рамках последней сложилась кантовская проблематика). Более того, эти идеи задали тон практически всему западному мышлению, разрывающемуся между двумя образами: детерминистический внешний мир и индетерминистический внутренний. И наконец, продолжая начатый выше перечень открытий, следует упомянуть об открытиях в области элементарных частиц, продемонстрировавших фундаментальную нестабильность материи, а также о космологических открытиях, констатировавших, что мироздание имеет историю (тогда как традиционная точка зрения исключала какую бы то ни было историю универсума, ибо универсум рассматривался как целое, содержащее в себе все, что делало бессмысленным саму идею его истории). Заметим, вместе с тем, что простейшие из вышеперечисленных открытий легко доступны нам, так как лежат в сфере макроскопических, химических и атмосферных явлений. Так, например, закон роста энтропии был сформулирован еще в XIX в. Другое дело, что на фоне установки, исключающей время из научного описания, он рассматривался лишь как закон роста беспорядка, а установка эта являет нам очевидный пример идеологичности научных суждений. Впрочем, сегодня мы можем согласиться: наука и есть в некотором смысле идеология – она ведь также укоренена в культуре. И нет поэтому ничего удивительного в том, что новые вопросы, вливающие в науку свежие силы, часто исходят из традиций вопрошания, коренящихся в совсем иных культурах. А тот факт, что сегодня самые разные культурные образования принимают участие в развитии научной культуры, является для нас источником новых надежд. Мы

верим – будут сформулированы иные вопросы, ведущие к новым направлениям научной деятельности.

Порядок и беспорядок. Сегодня мы знаем, что увеличение энтропии отнюдь не сводится к увеличению беспорядка, ибо порядок и беспорядок возникают и существуют одновременно. Например, если в две соединенные емкости поместить два газа, допустим, водород и азот, а затем подогреть одну емкость и охладить другую, то в результате, из-за разницы температур, в одной емкости будет больше водорода, а в другой азота. В данном случае мы имеем дело с диссипативным процессом, который, с одной стороны, творит беспорядок и одновременно, с другой, потоком тепла создает порядок: водород в одной емкости, азот – в другой. Порядок и беспорядок, таким образом, оказываются тесно связанными – один включает в себя другой. И эту констатацию мы можем оценить как главное изменение, которое происходит в нашем восприятии универсума сегодня. Долгое время наше видение мира оставалось неполным. Как неполным будет, скажем, вид, открывающийся из окна самолета при подлете к Венеции: пока в поле нашего зрения находятся величественные здания и площади, нас не оставляет образ совершенной, упорядоченной, грандиозной структуры. По прибытии в город мы обнаруживаем и не слишком чистую воду, и назойливую мошкару, но именно таким путем перед нами предстают обе стороны объекта. Что касается современного видения мира, то интересно отметить, что космология теперь все мироздание рассматривает как в значительной мере беспорядочную – а я бы сказал, как существенно беспорядочную – среду, в которой выкристаллизовывается порядок. Новейшие же исследования показали, что на каждый миллиард тепловых фотонов, пребывающих в беспорядке, приходится по крайней мере одна элементарная частица, способная стимулировать в данном множестве фотонов переход к упорядоченной структуре. Так, порядок и беспорядок сосуществуют как два аспекта одного целого и дают нам различное видение мира. Наше восприятие природы становится дуалистическим, и стержневым моментом в таком восприятии становится представление о неравновесности. Причем неравновесности, ведущей не только к порядку и беспорядку, но открывающей также возможность для возникновения уникальных событий, ибо спектр возможных способов существования объектов в этом случае значительно расширяется (в сравнении с образом равновесного мира). В ситуации далекой от равновесия дифференциальные уравнения, моделирующие тот или иной природный процесс, становятся нелинейными, а нелинейное уравнение обычно имеет более, чем один тип решений. Поэтому в любой момент времени может возникнуть новый тип решения, не сводимый к предыдущему, а в точках смены типов решений – в точках бифуркации – может происходить смена пространственно-временной организации объекта. Примером подобного возникновения новой пространственно-временной структуры могут служить так называемые химические часы – химический процесс, в ходе которого раствор периодически меняет свою окраску с голубой на красную. Кажется, будто молекулы, находящиеся в разных областях раствора, могут каким-то образом общаться друг с другом. Во всяком случае, очевидно, что вдали от равновесия когерентность поведения молекул в огромной степени возрастает. В равновесии молекула «видит» только своих непосредственных соседей и «общается» только с ними. Вдали же от равновесия каждая часть системы «видит» всю систему целиком. Можно сказать, что в равновесии материи слепа, а вне равновесия прозревает. Следовательно, лишь в неравновесной системе могут иметь место уникальные события и флюктуации, способствующие этим событиям, а также происходит расширение масштабов системы, повышение ее чувствительности к внешнему миру и, наконец, возникает историческая перспектива, т.е. возможность появления других, быть может более совершенных, форм организации. И, помимо всего этого, возникает новая категория феноменов, именуемых аттракторами. Вернемся к нашему примеру с маятником. Если сдвинуть груз маятника недалеко от его самого нижнего положения, то в конце концов он вернется в исходную точку – это точечный аттрактор. Химические часы являются периодическим аттрактором. В дальнейшем были открыты гораздо более сложные аттракторы. Предсказать движение системы в целом невозможно – это смесь стабильности и нестабильности. И, что особенно удивительно, окружающая нас среда, климат, экология и, между прочим, наша нервная система могут быть поняты только в свете описанных представлений, учитывающих как стабильность, так и нестабильность. Это обстоятельство вызывает повышенный интерес многих физиков, хими-

ков, метеорологов, специалистов в области экологии. Указанные объекты детерминированы странными аттракторами и, следовательно, своеобразной смесью стабильности и нестабильности, что крайне затрудняет предсказание их будущего поведения.

Новое отношение к миру. Не нами выбран мир, который нам приходится изучать; мы родились в этом мире и нам следует воспринимать его таким, каким он существует, приспосабливая к нему, насколько возможно, наши априорные представления. Да, мир нестабилен. Но это не означает, что он не поддается научному изучению. Признание нестабильности – не капитуляция, напротив – приглашение к новым экспериментальным и теоретическим исследованиям, принимающим в расчет специфический характер этого мира. Следует лишь распроститься с представлением, будто этот мир – наш безропотный слуга. Мы должны с уважением относиться к нему. Мы должны признать, что не можем полностью контролировать окружающий нас мир нестабильных феноменов, как не можем полностью контролировать социальные процессы (хотя экстраполяция классической физики на общество долгое время заставляла нас поверить в это). Открытие неравновесных структур, как известно, сопровождалось революцией в изучении траекторий. Оказалось, что траектории многих систем нестабильны, а это значит, что мы можем делать достоверные предсказания лишь на коротких временных интервалах. Краткость же этих интервалов (называемых также темпоральным горизонтом или экспонентой Ляпунова) означает, что по прошествии определенного периода времени траектория неизбежно ускользает от нас, т.е. мы лишаемся информации о ней. Это, кстати, служит еще одним напоминанием, что наше знание – всего лишь небольшое оконце в универсум и что из-за нестабильности мира нам следует отказаться даже от мечты об исчерпывающем знании. Заглядывая в оконце, мы можем, конечно, экстраполировать имеющиеся знания за границы нашего видения и строить догадки по поводу того, каким мог бы быть механизм, управляющий динамикой универсума. Однако нам не следует забывать, что, хотя мы в принципе и можем знать начальные условия в бесконечном числе точек, будущее, тем не менее, остается принципиально непредсказуемым. И еще, заметим, новое отношение к миру предполагает сближение деятельности ученого и литератора. Литературное произведение, как правило, начинается с описания исходной ситуации с помощью конечного числа слов, причем в этой своей части повествование еще открыто для многочисленных различных линий развития сюжета. Эта особенность литературного произведения как раз и придает чтению занимательность – всегда интересно, какой из возможных вариантов развития исходной ситуации будет реализован. Так же и в музыке – в фугах Баха, например, заданная тема всегда допускает великое множество продолжений, из которых гениальный композитор выбирал на его взгляд необходимое. Такой универсум художественного творчества весьма отличен от классического образа мира, но он легко соотносим с современной физикой и космологией. Вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности. Эта идея кладет конец претензиям на абсолютный контроль над какой-либо сферой реальности, кладет конец любым возможным мечтаниям об абсолютно контролируемом обществе. Реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней наукой.

Повествование в науке. Современная наука в целом становится все более нарративной. Прежде существовала четкая дихотомия: социальные, по-преимуществу нарративные науки – с одной стороны, и собственно наука, ориентированная на поиск законов природы, – с другой. Сегодня эта дихотомия разрушается. В прежней идеологии науки уникальные события – будь то зарождение жизни или зарождение мироздания – представлялись почти антинаучно. Это можно проиллюстрировать известным рассказом Айзека Азимова. Высокоразвитая цивилизация спрашивает компьютер о том, как опровергнуть второе начало термодинамики. Компьютер ссылается на недостаток исходных данных и начинает расчеты, которые длятся миллионы и миллионы лет, пока не исчезает все, кроме гигантского считающего компьютера, извлекающего данные непосредственно из пространства-времени. Наконец, компьютер уясняет, как опровергнуть второе начало. В тот же момент рождается новый мир. Сегодня, однако, мы лучше понимаем, каким образом элемент повествования (или элемент события) входит в наше видение природы. Согласно известной формуле Фрейда, история науки есть история прогрессирующего отчуждения – открытия Галилея продемонстрировали, что человек не является центром планетарной системы, Дарвин показал, что человек – всего лишь одна из многочисленных биологиче-

ских особей, населяющих землю, а сам Фрейд обнаружил, что даже наше собственное сознание является лишь частью объемлющего его бессознательного. Аналогичную идею о том, что история науки представляет собой не что иное, как отчуждение, мы обнаруживаем также в одной из работ Жака Моно. Однако обсуждаемые в данной статье представления о реальности предполагают обратное: в мире, основанном на нестабильности и созидательности, человечество опять оказывается в самом центре законов мироздания. Такое понимание мироздания становится важным фактором, способствующим окончанию эпохи культурной раздробленности цивилизации. Например, в Китае была развита впечатляющая наука, никогда, однако, не касавшаяся вопроса о том, как падает камень, – идея законов природы в том юридически-правовом смысле, в каком мы их понимаем, была чужда китайской цивилизации. Для китайца Вселенная представляла собой когерентное образование, где все события взаимосвязаны. Я надеюсь, что наука будущего, сохраняя аналитическую точность ее западного варианта, будет заботиться и о глобальном, целостном взгляде на мир. Тем самым перед ней откроются перспективы выхода за пределы, поставленные классической культурой Запада. Риск и ответственность В детерминистическом мире риск отсутствует, ибо риск есть лишь там, где универсум открывается как нечто многовариантное, подобное сфере человеческого бытия. Я не имею возможности детально обсуждать здесь эту проблему, но представляется очевидным, что именно такое, многовариантное видение мира, положенное в основание науки, с необходимостью раскрывает перед человечеством возможность выбора – выбора, означающего, между прочим, и определенную этическую ответственность. Когда-то Валери совершенно правильно, на мой взгляд, отметил, что «время – это конструкция». Действительно, время не является чем-то готовым, предстающим в завершенных формах перед гипотетическим сверхчеловеческим разумом. Нет! Время – это нечто такое, что конструируется в каждый данный момент. И человечество может принять участие в процессе этого конструирования.

По просьбе редакции «Вопросов философии» статью И. Пригожина комментирует член-корр. АН СССР С.П. Курдюмов.

Статья Пригожина не может оставить читателя равнодушным прежде всего в силу широты и актуальности поставленных в ней вопросов. В Институте прикладной математики им. М.В. Келдыша не один десяток лет ведутся исследования процессов самоорганизации в открытых нелинейных средах. Особенно импонирует мне, что автор предпринимает попытку прояснить на уровне философских обобщений качественные изменения, произошедшие в современных физических представлениях о природе и мире в целом. Стержнем этих изменений можно считать, и здесь я полностью разделяю позицию Пригожина, признание неустойчивости и нестабильности в качестве фундаментальных характеристик мироздания, что заставляет не только по-иному взглянуть на прежние теоретические концепции, восходящие к построениям ньютоно-лапласовского типа, но и в какой-то степени по-новому оценить положение человека в космосе. Однако сама идея нестабильности мира, по-видимому, не столь уж нова. Биологическая, социальная, космологическая эволюции известны давно. С 19 века известно также второе начало термодинамики, фиксирующее направленность природных процессов в сторону увеличения энтропии. Однако в общефизическом плане, и это, кстати, хорошо показано в работах самого Пригожина, все эти представления, вносящие серьезные коррективы в построения классической механики, тем не менее сущностным образом привязаны к последней и во многом разделяют ее исследовательские установки. Это может быть проиллюстрировано, например, разработкой кинетической теории, перетолковывающей в свете классических подходов феноменологические законы термодинамики. Теперь же, благодаря открытых как в области физической теории, так и в области эксперимента (прежде всего вычислительного эксперимента), в физической картине мира стали происходить качественные изменения. Прежде всего, и на это опять-таки указывается в статье Пригожина, даже те области, которые раньше считались детерминированными в строгом смысле (в смысле Ньютона, т.е. когда, зная начальные данные, можно проследить траекторию объекта беспредельно в будущее и прошлое), неожиданным образом включили в себя неустойчивость. Но именно здесь мне и хотелось бы сделать ряд полемических замечаний в адрес статьи, поскольку, как мне кажется, этот важнейший пункт выражен в ней не совсем корректно, что может привести к невольной дезориентации не посвященного в суть проблемы чи-

тателя. На мой взгляд, как это ни парадоксально. Пригожин, по крайней мере в данной статье, слишком расширил роль нестабильности, настаивая на принципиальной непредсказуемости поведения сложных систем (к которым, несомненно, принадлежит и наш мир в целом). В качестве образа, подтверждающего справедливость данного представления, автор приводит математический объект, именуемый странным аттрактором. Действительно, странные аттракторы представляют собой крайне необычные математические объекты. С одной стороны, для их описания используются системы дифференциальных уравнений, в которых все определено, детерминировано и не содержится никаких стохастических членов. А с другой стороны – и это в самом деле чудо! – поведение решений такой системы уравнений на продолжительном временном интервале приобретает хаотический, непредсказуемый (внутри области аттрактора) характер. Полностью детерминированная, с точки зрения традиционных представлений, система тем не менее порождает индетерминированный, хаотический процесс, И самое интересное, что в природе обнаружены явления, моделировать которые можно только с помощью указанного типа аттракторов. Причем явления такого рода наблюдаются отнюдь не только в экзотических областях физической реальности, вроде микро- или мегамира, но и на масштабах, соразмерных масштабу человека. Например, изменения погоды.

Что-то оставляется вне поля зрения, а что-то перетолковывается, и именно перетолковывание, переинтерпретация наработанного материала в русле новых теоретических представлений (которые, кстати, могут иметь своим источником ранее отброшенные концепции) составляют суть концептуальных сдвигов, позволяющих говорить о переходе от одного уровня понимания к другому. Поэтому, когда Пригожий не считает нужным подчеркнуть, что странный аттрактор – это именно область, а делает акцент только на вероятностном поведении, то здесь, на мой взгляд, у читателя может возникнуть ложное представление, будто все, что было сделано раньше, теперь неверно или, как говорит Пригожин, цитируя сэра Джеймса Лайтхила, было «введением широкой общественности в заблуждение». Но тогда в чем суть нестабильности и какова, на Ваш взгляд, ее роль в современной научной картине мира? В трактовке сути самой нестабильности я согласен с Пригожиным. Зримый образ нестабильности – состояние маятника, когда груз находится в верхней точке. По сути – это неустойчивость объекта по отношению к малым возмущениям. Раньше, в классических подходах, малые возмущения просто не рассматривались. Сегодня оказалось, что малые возмущения и флюктуация на микроуровне влияют на макромасштабное поведение объекта. Конечно же, такого рода влияния действенны отнюдь не всегда, но лишь в определенных условиях. Примером таких условий может быть наличие положительных обратных связей в системе, – эти связи играют гигантскую роль в различных областях, от кибернетики до социологии. Так, всякий рост социальной напряженности, да и революции – это проявления положительных обратных связей. Я хотел бы пояснить роль малых флюктуации на примере из той области физических исследований, которая является предметом моего профессионального интереса. Я занимаюсь исследованием процессов самоорганизации устойчивых структур в нелинейных горящих средах, т.е. пытаюсь вместе со своими коллегами выявить механизмы локализации тепла. Как известно, существенную роль в подобных средах играют диссипативные процессы, размывающие любую возникающую неоднородность. Поэтому здесь полагалось немыслимым образование чего-либо устойчивого, способного существовать в течение достаточно длительного промежутка времени. Однако последние исследования в этой области, проведенные большей частью с привлечением мощных электронно-вычислительных средств, показали, что в некоторых случаях малое возмущение вместо того, чтобы загаситься за счет действия диссипативных процессов, неимоверно разрастается, захватывая обширные области пространства. Это поразительное явление. Представьте себе сплошную открытую среду, т.е. среду, обладающую источниками и стоками энергии. Такая среда однородна и в некоем смысле совершенна. Но через некоторое время, именно из-за своей открытости и нелинейного характера источников и стоков энергии (приход и расход энергии или вещества описываются с помощью нелинейных дифференциальных уравнений), на ней начинают возникать динамические структуры определенной конфигурации. Удивительная вещь: непрерывная однородная среда самоорганизуется, распадается на дискретные структуры, и при этом обнаруживаются механизмы самоорганизации, останавливающие разрушительное действие

диффузионных процессов, а кроме того следует подчеркнуть, что источники и стоки энергии находятся в каждой точке этой среды, т.е. каждая точка излучает и поглощает энергию. Далее, возникшие структуры развиваются в режиме с обострением. Это означает, что за конечное время параметр, характеризующий состояние системы – температура – должен достигнуть бесконечной величины. Однако в реальном мире подобное произойти не может, и объясняется это тем, что вблизи точки обострения структура теряет устойчивость, и в действие опять вступают малые флюктуации, теперь способствующие уже распаду структуры.

Таким образом, неустойчивость как бы пронизывает мироздание сверху донизу, обеспечивая на разных уровнях разный ход событий? Совершенно верно. В одном случае, когда среда однородна, неустойчивость к малым флюктуациям ведет к образованию сложных структур, в другом – к их разрушению. Причем физическим обеспечением неустойчивости выступает всегда присутствующий на микроуровне хаос. Хаос, по словам Пригожина, ставшим уже почти поговоркой, порождает порядок. Причем порядок, который выражается еще и в том, что возникать могут не какие угодно структуры, а лишь их определенный набор, задаваемый собственными функциями среды. Последние описывают идеальные формы реально возможных образований и являются аттракторами, к которым только и может эволюционировать рассматриваемый объект. В отличие от классической термодинамики, где имелся лишь один конечный пункт эволюционирования – термодинамическое равновесие, здесь возможно множество путей развития, но опять же: не какое угодно их число, а строго определенное. И в этом плане хотелось бы сделать еще одно замечание по поводу статьи Пригожина: о неединственности путей развития автор говорит, однако совершенно опускается момент их строгой количественной заданности, а следовательно, если вернуться к предыдущим нашим рассуждениям, он опять проходит мимо некой предопределенности или детерминированности, несущей с собой своеобразные правила запрета и налагающей весьма жесткие ограничения на способы существования природных объектов. Те объекты, которые в силу обстоятельств оказались на запрещенном пути эволюционирования, либо распадутся, погибнут, либо перейдут на допустимый путь и будут двигаться по направлению к соответствующему аттрактору. Здесь можно увидеть аналогию с борьбой за существование или с морфогенезом. Саморазвитие, усложнение среды происходит за счет уничтожения, изъятия запрещенных, т.е. нежизнеспособных форм. При этом следует отметить, что в моменты перехода от одного пути к другому – в точках бифуркации – также решающую роль играют малые возмущения, в этих точках также проявляется неустойчивость и нестабильность. Таким образом, мы видим, сколь сложным путем включается нестабильность в современное понимание природы, не отменяя при этом некоторых элементов детерминизма, – детерминизма, вступающего, если угодно, в нетривиальные отношения со свободой выбора. И я согласен с Пригожиным, что сегодня наблюдается смыкание проблем, касающихся неживой природы, с вопросами, поднимаемыми в области социологии, психологии, этики, где сознательный выбор, определение верной установки к действию являются предметами специального исследования. Иными словами, введенное таким образом представление о нестабильности, подразумевающее помимо всего прочего многовариантность путей эволюции природных и не только природных объектов, позволяет говорить о внутренних тенденциях, присущих тому или иному фрагменту реальности, о наличии в последнем некоего внутреннего измерения? Да, причем признание подобных тенденций ведет к переосмыслению также и отношения к миру. В этом случае окончательно разрушается образ Великого Администратора, направляющего движение каждого атома по заданной траектории. Достаточно лишь возбудить действие внутренних тенденций, и природа сама построит необходимую структуру. Нужно только знать потенциальные возможности данной природной среды и способы их стимуляции. Я согласен с Пригожиным, что на человека налагается ответственность за выбор того или иного пути развития. Человек, зная механизмы самоорганизации, может сознательно ввести в среду соответствующую флюктуацию, – если можно так выразиться, уколоть среду в нужных местах и тем самым направить ее движение. Но направить, опять же, не куда угодно, а в соответствии с потенциальными возможностями самой среды. Свобода выбора есть, но сам выбор ограничен возможностями объекта, поскольку объект является не пассивным, инертным материалом, а обладает, если угодно, собственной

«свободой». Мне кажется. Пригожин, с одной стороны, преувеличивает возможности свободного человеческого действия, а с другой – мирится с бессилием человека.

Пригожин, И. Философия нестабильности / И. Пригожин; пер. с англ. Я.И. Свирского // Вопросы философии – 1991. – № 6. – С. 46-57.

Тема 6. Философия природы
Учение В.И. Вернадского о био- и ноосфере

ВЛАДИМИР ИВАНОВИЧ ВЕРНАДСКИЙ (1863–1945) – русский ученый, философ, теоретик науки. Был одним из наиболее ярких представителей русского космизма, основателем экологии как науки. Родился в Петербурге в семье профессора политической экономии. В 1868 г. из-за плохого петербургского климата семья переезжает в Харьков, где на формирование личности Вернадского большое влияние оказал его двоюродный дядя Е.М. Короленко (отец известного русского писателя). По окончании гимназии Вернадский поступил на естественное отделение физико-математического факультета Петербургского университета, где в тот момент преподавали Менделеев, Бекетов, Сеченов, Бутлеров, Докучаев. По окончании университета (1885 г.) он работает хранителем Минералогического кабинета Московского университета, одновременно много ездит в геологические экспедиции. В 1897 году он защищает докторскую диссертацию и становится профессором Московского университета. Будучи не совсем академическим профессором, Вернадский много ездит, участвует в экспедициях, выступает с лекциями. В 1911 в знак протеста против полицейского произвола вместе с рядом профессоров Московского университета подает в отставку и переезжает в Петербург. По его инициативе в 1915 году создается комиссия по изучению естественных производительных сил России при Академии наук. В конце 1921 года Вернадский основал в Москве Радиевый институт и был назначен его директором. Достаточно заметно он проявил себя и как общественный деятель. Он был одним из учредителей партии кадетов, входил в Государственный совет Российской империи (1906, 1907–1911, 1915–1917), а в 1917 г. – во Временное правительство. После Октябрьской революции уезжает на Украину, где становится основателем и первым президентом Украинской АН. В 1920 г. вместе с семьей возвращается в Петроград. Период 1923–1930 гг. связаны с действительным международным признанием Вернадского. Он много выезжает, читает лекции в Париже и других европейских центрах. В годы репрессий Вернадский уходит со всех административных постов, но в 1940 г., узнав об американских разработках ядерной энергии, создает в Академии комиссию по урану, в которую входят Курчатов, Вавилов, Капица и др. В годы войны семья Вернадских эвакуируется в Казахстан, в 1943 г. возвращается в Москву. До своих последних дней Вернадский продолжал активно работать. Его идеи стали поворотными в развитии экологии, биологии, геологии, радиогеологии, минералогии и др.

«НАУЧНАЯ МЫСЛЬ КАК ПЛАНЕТНОЕ ЯВЛЕНИЕ» – одно из основных произведений В.И. Вернадского, интегративно отражающее общий смысли его учения о био- и ноосфере. Написано было в 1937–1938 гг., в достаточно трагические годы как для Вернадского, так и для страны в целом. Вместе с тем книгу отличает редкий оптимизм и уверенность в переходе биосферы в ее новое состояние – ноосферу (основная идея книги).

Вопросы к тексту:

1. Что такое биосфера? Каковы ее границы, особенности организации и развития?
2. Каков статус человека в биосфере?
3. С какими явлениями и процессами, по Вернадскому, связан переход биосферы в новое состояние – ноосферу? Что такое ноосфера?
4. Что является основанием для оптимистической оценки человеческого прогресса?

6.1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление

Глава 1

1. Человек, как и все живое, не является самодовлеющим, независимым от окружающей среды природным объектом. Однако даже ученые-натуралисты в наше время, противопоставляя человека и живой организм вообще среде их жизни, очень нередко этого не учитывают. Но неразрывность живого организма от окружающей среды не может сейчас возбуждать сомнений у современного натуралиста. Биогеохимик из нее исходит и стремится точно и возможно глубоко понять, выразить и установить эту функциональную зависимость. Философы и современная фи-

лософия в подавляющей мере не учитывают эту функциональную зависимость человека, как природного объекта, и человечества, как природного явления, от среды их жизни и мысли.

Философия не может это в достаточной мере учитывать, так как она исходит из законов разума, который для нее является так или иначе окончательным самодовлеющим критериумом (даже в тех случаях, как в философиях религиозных или мистических, в которых пределы разума фактически ограничены).

Современный ученый, исходящий из признания реальности своего окружения, подлежащего его изучению мира – природы, космоса или мировой реальности, – не может становиться на эту точку зрения как исходную для научной работы.

Ибо он сейчас точно знает, что человек не находится на бесструктурной поверхности Земли, не находится в непосредственном соприкосновении с космическими просторами в бесструктурной природе, его закономерно не связывающей. Правда, нередко, по рутине и под влиянием философии это забывает даже вглубь проникающий современный натуралист и с этим в своем мышлении не считается и этого не отчеканивает.

Человек и человечество теснейшим образом прежде всего связаны с живым веществом, населяющим нашу планету, от которого они реально никаким физическим процессом не могут быть уединены. Это возможно только в мысли.

2. Понятие о жизни и живом нам ясно в быту и не может возбуждать в реальных проявлениях своих и в отвечающих им объектах природы – в природных телах – научно серьезных сомнений. Лишь в XX в. впервые [с открытием] фильтрующихся вирусов в науке появились факты, заставляющие нас серьезно – не философски, а научно – ставить вопрос: имеем ли мы дело с живым природным телом или с телом природным неживым – косным. […]

Во избежание всяких недоразумений, я буду во всем дальнейшем изложении избегать понятия «жизнь», «живое», так как, если бы мы изошли из них, мы неизбежно вышли бы за пределы изучаемых в науке явлений жизни в область или науке чуждую – область философии или, как это имеет место в Институте Бозе, в новую область новых материально-энергетических проявлений, общих всем естественным телам биосферы, лежащую за пределами основного вопроса о живом организме и живом веществе, нас сейчас интересующих.

Я буду поэтому избегать слов и понятий «жизнь» и «живое» и ограничивать область, подлежащую нашему изучению, понятиями «живого природного тела» и «живого вещества». Каждый живой организм в биосфере – природный объект – есть живое природное тело. Живое вещество биосферы есть совокупность живых организмов, в ней живущих.

«Живое вещество», так определенное, представляет понятие, вполне точное и всецело охватывающее объекты изучения биологии и биогеохимии. Оно простое, ясное и никаких недоразумений вызывать не может. Мы изучаем в науке только живой организм и его совокупности. Научно они идентичны понятию жизни.

3. Человек как всякое живое природное (или естественное) тело неразрывно связан с определенной геологической оболочкой нашей планеты – биосферой, резко отличной от других ее оболочек, строение которой определяется ее своеобразной организованностью и которая занимает в ней как обособленная часть целого закономерно выражаемое место.

Живое вещество, так же как и биосфера, обладает своей особой организованностью и может быть рассматриваемо как закономерно выражаемая функция биосферы.

Организованность не есть механизм. Резко отличается организованность от механизма тем, что она находится непрерывно в становлении, в движении всех ее самых мельчайших материальных и энергетических частиц. В ходе времени – в обобщениях механики и в упрощенной модели – мы можем выразить организованность так, что никогда ни одна из ее точек (материальная или энергетическая) не возвращается закономерно, не попадает в то же место, в ту же точку биосферы, в какой когда-нибудь была раньше. Она может в нее вернуться лишь в порядке математической случайности, очень малой вероятности.

Земная оболочка, биосфера, обнимающая весь земной шар, имеет резко обособленные размеры, в значительной мере она обусловливается существованием в ней живого вещества – им заселена. Между ее косной безжизненной частью, ее косными природными телами и живыми веществами, ее населяющими, идет непрерывный материальный и энергетический обмен,

материально выражающийся в движении атомов, вызванном живым веществом. Этот обмен в ходе времени выражается закономерно меняющимся, непрерывно стремящимся к устойчивости равновесием. Оно проникает всю биосферу, и этот биогенный ток атомов в значительной степени ее создает. Неотделимо и неразрывно биосфера на всем протяжении геологического времени так связана с живым заселяющим ее веществом.

В этом биогенном токе атомов и в связанной с ним энергии проявляется резко планетное, космическое значение живого вещества. Ибо биосфера является той единственной земной оболочкой, в которую проникают космическая энергия, космические излучения непрерывно, прежде всего лучеиспускание Солнца, поддерживающее динамическое равновесие, организованность: биосфера ↔ живое вещество.

От уровня геоида биосфера протягивается вверх до границ стратосферы, в нее проникая; она едва ли может дойти до ионосферы – земного электромагнитного вакуума, только что охватываемого научным сознанием. Ниже уровня геоида живое вещество проникает в стратисферу и в верхние области метаморфической и гранитной оболочек. В разрезе планеты оно подымается на 20-25 км выше уровня геоида и опускается на 4-5 км в среднем ниже этого уровня. Границы эти в ходе времени меняются и местами, на небольших, правда, протяжениях, далеко за них заходят. По-видимому, в морских глубинах живое вещество должно местами проникать глубже 11 км, и установлено его нахождение глубже 6 км. В стратосфере мы как раз переживаем проникновение в нее человека, всегда неотделимого от других организмов – насекомых, растений, микробов, – и этим путем живое вещество зашло уже за 40 км вверх от уровня геоида и быстро подымается.

В ходе геологического времени наблюдается, по-видимому, процесс непрерывного расширения границ биосферы: заселение ее живым веществом.

4. Организованность биосферы – организованность живого вещества – должна рассматриваться как равновесия, подвижные, все время колеблющиеся в историческом и в геологическом времени около точно выражаемого среднего. Смещения или колебания этого среднего непрерывно проявляются не в историческом, а в геологическом времени. В течение геологического времени в круговых процессах, которые характерны для биогеохимической организованности, никогда какая-нибудь точка (например, атом или химический элемент) не возвращается в эоны веков тождественно к прежним положениям.

Очень ярко и образно выразил эту характерную черту биосферы в одном из своих философских рассуждений Лейбниц [1646-1716], кажется, в «Теодицее». В конце XVII в., вспоминает он, он находился в большом светском обществе в большом саду и, Лейбниц, говоря о бесконечном разнообразии природы и о бесконечной четкости ума, указал, что никогда два листа какого-нибудь дерева или растения не являются вполне тождественными. Все попытки большого общества найти такие листья были, конечно, тщетны. Лейбниц здесь рассуждал не как наблюдатель природы, впервые открывший это явление, но как эрудит, взявший его из чтения. Можно проследить, что именно этот пример листа появился в философском фольклоре столетия раньше.

В обыденной жизни это проявляется для нас в личности, в отсутствии двух тождественных индивидуальностей, не отличимых друг от друга. В биологии проявляется оно тем, что каждый средний индивидуум живого вещества химически отличим как в своих химических соединениях, так, очевидно, и в своих химических элементах имеет свои особые соединения.

5. Чрезвычайно характерна в строении биосферы ее физико-химическая и геометрическая разнородность. Она состоит из живого вещества и вещества косного, которые на протяжении всего геологического времени резко разделены по своему генезису и по своему строению. Живые организмы, т. е. все живое вещество, родятся из живого вещества, образуют в ходе времени поколения, никогда не возникающие прямо, вне такого же живого организма, из какой бы то ни было косной материи планеты. Между косным и живым веществом есть, однако, непрерывная, никогда не прекращающаяся связь, которая может быть выражена как непрерывный биогенный ток атомов из живого вещества в косное вещество биосферы, и обратно. Этот биогенный ток атомов вызывается живым веществом. Он выражается в их не прекращающемся никогда дыхании, питании, размножении и т. п.

В биосфере эта разнородность ее строения, непрерывная в течение всего геологического времени, является основным господствующим фактором, резко отличающим ее от всех других оболочек земного шара.

Она идет глубже обычно изучаемых в естествознании явлений – в свойства пространства-времени, к которым только в наше время, в XX в. подходит научная мысль.

Живое вещество охватывает всю биосферу, ее создает и изменяет, но по весу и объему оно составляет небольшую ее часть. Косное, неживое вещество резко преобладает; по объему господствуют газы в большом разрежении, по весу твердые горные породы и в меньшей степени жидкая морская вода Всемирного Океана. Живое вещество даже в самых больших концентрациях в исключительных случаях и в незначительных массах составляет десятки процентов вещества биосферы и в среднем едва ли составляет одну-две сотых процента по весу. Но геологически оно является самой большой силой в биосфере и определяет, как мы увидим, все идущие в ней процессы и развивает огромную свободную энергию, создавая основную геологически проявляющуюся силу в биосфере, мощность которой сейчас еще количественно учтена быть не может, но, возможно, превышает все другие геологические проявления в биосфере.

В связи с этим удобно ввести некоторые новые основные понятия, с которыми мы будем иметь дело во всем дальнейшем изложении.

6. Таковы понятия, связанные с понятиями природного тела (природного объекта) и природного явления. Нередко их обозначали как естественные тела или явления.

Живое вещество есть природное тело или явление в биосфере. Понятия природного тела или природного явления, мало логически исследованные, представляют основные понятия естествознания. Для нашей цели здесь нет надобности углубляться в логический их анализ. Это тела или явления, образующиеся природными процессами, – природные объекты.

Природными телами биосферы являются не только живые организмы, живые вещества, но главную массу вещества биосферы образуют тела или явления неживые, которые я буду называть косными. Таковы, например, газы, атмосфера, горные породы, химический элемент, атом, кварц, серпентин и т. д.

Помимо живых и косных природных тел в биосфере огромную роль играют их закономерные структуры, разнородные природные тела, как, например, почвы, илы, поверхностные воды, сама биосфера и т. п., состоящие из живых и косных природных тел, одновременно сосуществующих, образующих сложные закономерные косно-живые структуры. Эти сложные природные тела я буду называть биокосными природными телами. Сама биосфера есть сложное планетное биокосное природное тело.

Различие между живыми и косными природными телами так велико, как мы это увидим в дальнейшем, что переход одних в другие в земных процессах никогда и нигде не наблюдается; нигде и никогда мы с ним в научной работе не встречаемся. Как мы увидим, он глубже нам известных физико-химических явлений.

Связанная с этим разнородность строения биосферы, резкое различие ее вещества и ее энергетики в форме живых и косных естественных тел есть основное ее проявление.

7. Одно из проявлений этой разнородности биосферы заключается в том, что процессы в живом веществе идут резко по-иному, чем в косной материи, если их рассматривать в аспекте времени. В живом веществе они идут в масштабе исторического времени, в косном – в масштабе геологического времени, «секунда» которого много меньше декамириады, т. е. ста тысяч лет исторического времени. За пределами биосферы это различие проявляется еще более резко, и в литосфере мы наблюдаем для подавляющей массы ее вещества организованность, при которой большинство атомов, как показывает радиоактивное исследование, неподвижно, заметно для нас не смещается в течение десятков тысяч декамириад – участка времени, сейчас доступного нашему измерению.

Еще недавно в геологии господствовало представление, что геологи не могут изучать проявление геологически длительных изменений, происшедших в эпоху существования человека. Во времена моей молодости учили и мыслили, что изменение климата, орографии, создания новых видов организмов как общее правило не проявляются при геологических исследованиях, не являются для геолога текущим явлением. Сейчас эта идейная обстановка натуралиста резко

изменилась, и мы все больше и ярче видим в действии окружающие нас геологические силы. Это совпало и едва ли случайно, с проникновением в научное сознание убеждения о геологическом значении Homo sapiens, с выявлением нового состояния биосферы – ноосферы – и является одной из форм ее выражения. Оно связано, конечно, прежде всего с уточнением естественной научной работы и мысли в пределах биосферы, где живое вещество играет основную роль.

Резко различное проявление в биосфере живого и косного в аспекте времени является, при всей его важности, частным выражением гораздо большего явления, отражающегося в биосфере на каждом шагу.

8. Живое вещество биосферы резко отличается от ее косного вещества в двух основных процессах, имеющих огромное геологическое значение и придающих биосфере совершенно другой облик, который не существует ни для какой другой оболочки планеты. Эти два процесса проявляются только на фоне геологического времени. Они иногда останавливаются, но никогда не идут вспять.

Во-первых, в ходе геологического времени растет мощность выявления живого вещества в биосфере, увеличивается его в ней значение и его воздействие на косное вещество биосферы. Этот процесс до сих пор мало принимается во внимание. В дальнейшем мне все время придется иметь с ним дело.

Гораздо более обратил на себя внимание и более изучен другой процесс, всем известный и наложивший с середины XIX столетия глубочайший отпечаток на всю научную мысль XIX и XX столетий. Это процесс эволюции видов в ходе геологического времени – резкое изменение самих живых природных тел.

Только в живом веществе мы наблюдаем резкое изменение самих природных тел с ходом геологического времени. Одни организмы переходят в другие, вымирают, как мы говорим, или коренным образом изменяются.

Живое вещество является пластичным, изменяется, приспособляется к изменениям среды, но, возможно, имеет и свой процесс эволюции, проявляющийся в изменении с ходом геологического времени, вне зависимости от изменения среды. На это, может быть, указывают непрерывный с остановками рост центральной нервной системы животных в ходе геологического времени, в ее значении в биосфере и в ее глубине отражения живого вещества на окружающее, в его [живого вещества] в него [окружающее] проникновении.

[…] Эволюционный процесс живых веществ непрерывно в течение всего геологического времени охватывает всю биосферу и различным образом, менее резко, но сказывается на ее косных природных телах. Уже по одному этому мы можем и должны говорить об эволюционном процессе самой биосферы, происходящем в инертной массе ее косных и живых природных тел, явно меняющихся в ходе геологического времени.

Благодаря эволюции видов, непрерывно идущей и никогда не прекращающейся, меняется резко отражение живого вещества в окружающую среду. Благодаря этому процесс эволюции – изменения – переносится в природные биокосные и биогенные тела, играющие основную роль в биосфере, – в почвы, в наземные и подземные воды (в моря, озера, реки и т. д.), в угли, битумы, известняки, органогенные руды и т. п. Почвы и реки девона, например, иные, чем почвы третичного времени и нашей эпохи. Это область новых явлений, едва учитываемых научной мыслью. Эволюция видов переходит в эволюцию биосферы.

9. Эволюционный процесс получает при этом особое геологическое значение благодаря тому, что он создал новую геологическую силу – научную мысль социального человечества.

Мы как раз переживаем ее яркое вхождение в геологическую историю планеты. В последние тысячелетия наблюдается интенсивный рост влияния одного видового живого вещества – цивилизованного человечества – на изменение биосферы. Под влиянием научной мысли и человеческого труда биосфера переходит в новое состояние – в ноосферу.

Человечество закономерным движением, длившимся миллион – другой лет, со все усиливающимся в своем проявлении темпом, охватывает всю планету, выделяется, отходит от других живых организмов как новая небывалая геологическая сила. Со скоростью, сравнимой с размножением, выражаемой геометрической прогрессией в ходе времени, создается этим путем

в биосфере все растущее множество новых для нее косных природных тел и новых больших природных явлений.

На наших глазах биосфера резко меняется. И едва ли может быть сомнение, что проявляющаяся этим путем ее перестройка научной мыслью через организованный человеческий труд не есть случайное явление, зависящее от воли человека, но есть стихийный природный процесс, корни которого лежат глубоко и подготовлялись эволюционным процессом, длительность которого исчисляется сотнями миллионов лет.

Человек должен понять, как только научная, а не философская или религиозная концепция мира его охватит, что он не есть случайное, независимое от окружающего – биосферы или ноосферы – свободно действующее природное явление. Он составляет неизбежное проявление большого природного процесса, закономерно длящегося в течение по крайней мере двух миллиардов лет.

В настоящее время под влиянием окружающих ужасов жизни наряду с небывалым расцветом научной мысли, приходится слышать о приближении варварства, о крушении цивилизации, о самоистреблении человечества. Мне представляются эти настроения и эти суждения следствием недостаточно глубокого проникновения в окружающее. Не вошла еще в жизнь научная мысль, мы живем еще в резком влиянии не отвечающих реальности современного знания, еще не изжитых философских и религиозных навыков.

Научное знание, проявляющееся как геологическая сила, создающая ноосферу, не может приводить к результатам, противоречащим тому геологическому процессу, созданием которого она является. Это не случайное явление – корни его чрезвычайно глубоки.

10. Этот процесс связан с созданием человеческого мозга. В истории науки он был выявлен в форме эмпирического обобщения глубоким американским натуралистом, крупнейшим геологом, зоологом, палеонтологом и минералогом Д.-Д. Дана [1813-1895] в Нью-Хейвене. Он опубликовал свой вывод почти 80 лет назад. Странным образом это обобщение не вошло до сих пор в жизнь, почти забыто и не получило до сих пор должного развития. Я вернусь к этому позже. Здесь же отмечу, что свое эмпирическое обобщение Дана изложил языком философии и теологии, и оно, казалось, было связано с научно неприемлемыми сейчас представлениями.

Говоря современным научным языком, Дана заметил, что с ходом геологического времени на нашей планете [у] некоторой части ее обитателей проявляется все более и более совершенный, чем тот, который существовал на ней раньше, – центральный нервный аппарат – мозг. Процесс этот, названный им энцефалозом, никогда не идет вспять, [хотя и] многократно останавливается, иногда на многие миллионы лет. Процесс выражается, следовательно, полярным вектором времени, направление которого не меняется. Мы увидим, что геометрическое состояние пространства, занятого живым веществом, характеризуется как раз полярными векторами, в нем нет места для прямых линий.

Эволюция биосферы связана с усилением эволюционного процесса живого вещества.

Мы знаем теперь, что в истории земной коры выясняются критические периоды, в которые геологическая деятельность в самых разнообразных ее проявлениях усиливается в своем темпе. Это усиление, конечно, незаметно в историческом времени и может быть научно отмечено только в масштабе времени геологического.

Можно считать эти периоды критическими в истории планеты, и все указывает, что они вызываются глубокими с точки зрения земной коры процессами, по всей видимости выходящими за ее пределы. Одновременно наблюдается усиление вулканических, орогенических, ледниковых явлений, трансгрессий моря и других геологических процессов, охватывающих большую часть биосферы одновременно на всем ее протяжении. Эволюционный процесс совпадает в своем усилении, в своих самых больших изменениях с этими периодами. В эти периоды создаются важнейшие и крупные изменения структуры живого вещества, что является ярким выражением глубины геологического значения этого пластического отражения живого вещества на происходящие изменения планеты.

Никакой теории, точного научного объяснения этого основного явления в истории планеты нет. Оно создалось эмпирически и бессознательно – проникло в науку незаметно, и исто-

рия его не написана. Большую роль играли в нем американские геологи, в частности Д.-Д. Дана. Оно охватило научную мысль нашего столетия.

К нему, однако, можно и нужно подойти с мерою и числом. Может быть измерена геологическая длительность их дления и, таким образом, численно охарактеризовать изменение темпа геологических процессов. Это одна из ближайших задач радиогеологии.

11. Пока это не сделано, мы должны отметить и учитывать, что процесс эволюции биосферы, переход ее в ноосферу, явно проявляет ускорение темпа геологических процессов. Тех изменений, которые проявляются сейчас в биосфере в течение [последних] немногих тысяч лет в связи с ростом научной мысли и социальной деятельности человечества, не было в истории биосферы раньше.

Таковы по крайней мере те представления, которые мы можем сейчас вывести из изучения хода эволюции организмов в течение геологического времени. Для геологического времени декамириада много меньше, чем секунда исторического времени. Следовательно, в масштабе геологическом тысяча лет будет больше 300 миллионов лет геологического времени. Это не противоречит тем большим изменениям биосферы, которые, например, произошли в кембрии, когда создались известковые скелетные части макроскопических морских организмов, или [в] палеоцене, когда выросла фауна млекопитающих. Мы не можем упускать из виду, что время, нами переживаемое, геологически отвечает такому критическому периоду, так как ледниковый период еще не кончился – темп изменений так медлен все-таки, что человек их не замечает.

Человек и человечество, его царство в биосфере всецело лежат в этом периоде и не выходят за его пределы.

Можно дать картину эволюции биосферы с альгонгка, резче с кембрия в течение 500-800 миллионов лет. Биосфера не раз переходила в новое эволюционное состояние. В ней возникали новые геологические проявления, раньше не бывшие. Это было, например, в кембрии, когда появились крупные организмы с кальциевыми скелетами, или в третичное время (может быть, конец мелового), 15-80 млн лет назад, когда создавались наши леса и степи и развилась жизнь крупных млекопитающих. Это переживаем мы и сейчас, за последние 10-20 тысяч лет, когда человек, выработав в социальной среде научную мысль, создает в биосфере новую геологическую силу, в ней не бывшую. Биосфера перешла или, вернее, переходит в новое эволюционное состояние – в ноосферу – перерабатывается научной мыслью социального человечества.

12. Необратимость эволюционного процесса является проявлением характерного отличия живого вещества в геологической истории планеты от ее косных естественных тел и процессов. Можно видеть, что она связана с особыми свойствами пространства, занятого телом живых организмов, с особой его геометрической структурой, как говорил П. Кюри, с особым состоянием пространства. Л. Пастер в 1862 г. впервые понял коренное значение этого явления, которое он назвал неудачно диссимметрией. Он изучал это явление в другом аспекте, в неравенстве левых и правых явлений в организме, в существовании для них правизны и левизны. Геометрически правизна и левизна могут проявляться только в пространстве, в котором векторы полярны и энантиоморфны. По-видимому, с этим геометрическим свойством связано отсутствие прямых линий и ярко выраженной кривизны форм жизни. Я вернусь к этому вопросу в дальнейшем, но сейчас считаю нужным отметить, что, по-видимому, мы имеем дело внутри организмов с пространством, не отвечающим пространству Евклида, а отвечающим одной из форм пространства Римана.

Мы сейчас имеем право допустить в пространстве, в котором мы живем, проявление геометрических свойств, отвечающих всем трем формам геометрии – Евклида, Лобачевского и Римана. Правильно ли такое заключение, логически вполне неоспоримое, покажет дальнейшее исследование. К сожалению, огромное количество эмпирических наблюдений, сюда относящихся и научно установленных, не усвоено в своем значении биологами и не вошло в их научное мировоззрение. Между тем, как показал П. Кюри, такое особое состояние пространства не может без особых обстоятельств возникать в обычном пространстве; диссимметрическое явление, говоря его языком, всегда должно вызываться такой же диссимметрической причиной. Этому отвечает основное эмпирическое обобщение, что живое происходит только от живого и что организм родится от организма. Геологически это проявляется в том, что в биосфере мы видим

непроходимую грань между живыми и косными естественными телами и процессами, чего не наблюдается ни в одной другой земной оболочке. Есть в ней две резко материально [и] энергетически различные среды, взаимно проникающие и меняющие строящие их атомы, связанные с биогенным током химических элементов. Я вернусь в этому явлению более подробно в дальнейшем.

13. Мы переживаем в настоящее время исключительное проявление живого вещества в биосфере, генетически связанное с выявлением сотни тысяч лет назад Homo sapiens, создание этим путем новой геологической силы, научной мысли, резко увеличивающей влияние живого вещества в эволюции биосферы. Охваченная всецело живым веществом, биосфера увеличивает, по-видимому, в беспредельных размерах его геологическую силу, и, перерабатываемая научной мыслью Homo sapiens, переходит в новое свое состояние – в ноосферу.

Научная мысль как проявление живого вещества по существу не может быть обратимым явлением – она может останавливаться в своем движении, но, раз создавшись и проявившись в эволюции биосферы, она несет в себе возможность неограниченного развития в ходе времени. В этом отношении ход научной мысли, например в создании машин, как давно замечено, совершенно аналогичен ходу размножения организмов.

В косной среде биосферы нет необратимости. Обратимые круговые физико-химические и геохимические процессы в ней резко преобладают. Живое вещество входит в них своими физико-химическими проявлениями диссонансом.

Рост научной мысли, тесно связанный с ростом заселения человеком биосферы – размножением его и его культурой живого вещества в биосфере, – должен ограничиваться чуждой живому веществу средой и оказывать на нее давление. Ибо этот рост связан с количеством прямо и косвенно участвующего в научной работе быстро увеличивающегося живого вещества.

Этот рост и связанное с ним давление все увеличиваются благодаря тому, что в этой работе резко проявляется действие массы создаваемых машин, увеличение которых в ноосфере подчиняется тем же законам, как размножение самого живого вещества, т. е. выражается в геометрических прогрессиях.

Как размножение организмов проявляется в давлении живого вещества в биосфере, так и ход геологического проявления научной мысли давит создаваемыми им орудиями на косную, его сдерживающую среду биосферы, создавая ноосферу, царство разума.

История научной мысли, научного знания, его исторического хода проявляется с новой стороны, которая до сих пор не была достаточно осознана. Ее нельзя рассматривать только как историю одной из гуманитарных наук. Эта история есть одновременно история создания в биосфере новой геологической силы – научной мысли, раньше в биосфере отсутствовавшей. Это история проявления нового геологического фактора, нового выражения организованности биосферы, сложившегося стихийно, как природное явление, в последние несколько десятков тысяч лет. Она не случайна, как всякое природное явление, она закономерна, как закономерен в ходе времени палеонтологический процесс, создавший мозг Homo sapiens и ту социальную среду, в которой как ее следствие, как связанный с нею природный процесс создается научная мысль, новая геологическая сознательно направляемая сила.

Но история научного знания, даже как история одной из гуманитарных наук, еще не осознана и не написана. Нет ни одной попытки это сделать. Только в последние годы она едва начинает выходить для нас за пределы «библейского» времени, начинает выясняться существование единого центра ее зарождения где-то в пределах будущей средиземноморской культуры, восемь-десять тысяч лет тому назад. Мы только с большими пробелами начинаем выявлять по культурным остаткам, устанавливать неожиданные для нас, прочно забытые научные факты, человечеством пережитые, пытаться охватить их новыми эмпирическими обобщениями.

Глава 2

14. Мы мысленно не сознаем еще вполне, жизненно не делаем еще всех следствий из того удивительного, небывалого времени, в которое человечество вступило в XX в.

Мы живем на переломе, в исключительно важную, по существу новую эпоху жизни человечества, его истории на нашей планете.

Впервые человек охватил своей жизнью, своей культурой всю верхнюю оболочку планеты – в общем всю биосферу, всю связанную с жизнью область планеты.

Мы присутствуем и жизненно участвуем в создании в биосфере нового геологического фактора, небывалого еще в ней по мощности и по общности.

Он научно установлен на протяжении последних 20-30 тысяч лет, но ясно проявляется со все ускоряющимся темпом в последнее тысячелетие.

Закончен после многих сотен тысяч лет неуклонных стихийных стремлений охват всей поверхности биосферы единым социальным видом животного царства – человеком. Нет на Земле уголка, для него недоступного. Нет пределов возможному его размножению. Научной мыслью и государственно организованной, ею направляемой техникой, своей жизнью человек создает в биосфере новую биогенную силу, направляющую его размножение и создающую благоприятные условия для заселения им частей биосферы, куда раньше не проникала его жизнь и местами даже какая бы то ни было жизнь.

Теоретически мы не видим предела его возможностям, если будем учитывать работу поколений; всякий геологический фактор проявляется в биосфере во всей своей силе только в работе поколений живых существ, в геологическое время. Но при быстро увеличивающейся точности научной работы – в данном случае методики научного наблюдения – мы сейчас и в историческом времени можем ясно устанавливать и изучать рост этой новой, по существу нарождающейся геологической силы.

Человечество едино, и хотя в подавляющейся массе это сознается, но это единство проявляется формами жизни, которые фактически его углубляют и укрепляют незаметно для человека, стихийно, [в результате] бессознательного к нему устремления. Жизнь человечества, при всей ее разнородности, стала неделимой, единой. Событие, происшедшее в захолустном уголке любой точки любого континента или океана, отражается и имеет следствия – большие и малые – в ряде других мест, всюду на поверхности Земли. Телеграф, телефон, радио, аэропланы, аэростаты охватили весь земной шар. Сношения становятся все более простыми и быстрыми. Ежегодно организованность их увеличивается, бурно растет.

Мы ясно видим, что это начало стихийного движения, природного явления, которое не может быть остановлено случайностями человеческой истории. Здесь впервые, может быть, так ярко проявляется связь исторических процессов с палеонтологической историей выявления Homo sapiens. Этот процесс – полного заселения биосферы человеком – обусловлен ходом истории научной мысли, неразрывно связан со скоростью сношений, с успехами техники передвижения, с возможностью мгновенной передачи мысли, ее одновременного обсуждения всюду на планете.

Борьба, которая идет с этим основным историческим течением, заставляет и идейных противников фактически ему подчиняться. Государственные образования, идейно не признающие равенства и единства всех людей, пытаются, не стесняясь в средствах, остановить их стихийное проявление, но едва ли можно сомневаться, что эти утопические мечтания не смогут прочно осуществиться. Это неизбежно скажется с ходом времени, рано или поздно, так как создание ноосферы из биосферы есть природное явление, более глубокое и мощное в своей основе, чем человеческая история. Оно требует проявления человечества, как единого целого. Это его неизбежная предпосылка.

Это новая стадия в истории планеты, которая не позволяет пользоваться для сравнения без поправок историческим ее прошлым. Ибо эта стадия создает по существу новое в истории Земли, а не только в истории человечества.

Человек впервые реально понял, что он житель планеты и может – должен – мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государств или их союзов, но и в планетном аспекте. Он, как и все живое, может мыслить и действовать в планетном аспекте только в области жизни – в биосфере, в определенной земной оболочке, с которой он неразрывно, закономерно связан и уйти из которой он не может. Его существование есть ее функция. Он несет ее с собой всюду. И он ее неизбежно, закономерно, непрерывно изменяет.

15. Одновременно с полным охватом человеком поверхности биосферы – полного им ее заселения, – тесно связанным с успехами научной мысли, т. е. с ее ходом во времени, в геологии создалось научное обобщение, которое научно вскрывает по-новому характер переживаемого человечеством момента его истории.

По-новому вылилась в понимании геологов геологическая роль человечества. Правда, сознание геологического значения его социальной жизни в менее ясной форме высказывалось в истории научной мысли давно, много раньше. Но в начале нашего столетия независимо Ч. Шухерт [1858-1942] в Нью-Хейвене и А.П. Павлов (1854-1929) в Москве учли геологически, по-новому, давно известное изменение, какое появление цивилизации человека вносит в окружающую природу, в Лик Земли. Они сочли возможным принять такое проявление Homo sapiens за основу для выделения новой геологической эры, наравне с тектоническими и орогеническими данными, которыми обычно такие деления определяются. […]

18. В многотысячелетней исторической трагедии, для масс населения полной крови, страданий, преступлений, нищеты, тяжелых условий жизни, которые мы называем всемирной историей, многократно возникал вопрос о лучшем устройстве жизни и о способах, которыми можно этого достигнуть. Человек не мирился с условиями своей жизни.

Выход исканий разно решался, и в истории человечества мы видим многочисленные (а сколько их исчезло бесследно!) искания – философские, религиозные, художественные и научные. Тысячелетия во всех уголках, где существует человеческое общество, они создавались и создаются.

Всемирная история человечества переживалась и представлялась для значительной части людей, а местами и временами для большинства, полной страданий, зла, убийств, голода и нищеты, являлась неразрешимой загадкой с человеческой точки зрения разумности и добра. В общем, бесчисленные философские и религиозные попытки в течение тысячелетий не привели к единому объяснению.

Все так полученные решения в конце концов переносят и переносили вопрос в другую плоскость – из области жестокой реальности в область идеальных представлений. Найденные бесчисленные в разных формах религиозно-философские решения, которые на деле связаны с представлением о бессмертии личности, в той или иной форме в прямом смысле этого слова, или в будущем ее воскресении в новых условиях, где не будет зла, страданий и бедствий, или где они будут распределены справедливо. Наиболее глубоким является представление о метампсихозе, решающее вопрос не с точки зрения человека, но с точки зрения всего живого вещества. Оно до сих пор еще, возникши несколько тысячелетий тому назад, живо и ярко для многих сотен миллионов людей. И ни в чем, может быть, не противоречит современным научным представлениям. Ход научной мысли нигде с выводами из этого представления не сталкивается.

Все эти представления – при всей их далекости иногда от точного научного знания – являются могущественным социальным фактором на протяжении тысячелетий, резко отражающимся на процессе эволюции биосферы в ноосферу, но далеко не являющимся при этом решающим или сколько-нибудь выделяющимся от других факторов ее создания. В этом аспекте в течение десятков тысяч лет они иногда играли главную роль, иногда терялись среди других, выходили на второй план, могли быть оставляемы без внимания.

19. Ибо тот же исторический процесс всемирной истории отражается в окружающей человека природе другим путем. К нему можно и нужно подойти чисто научно, оставляя в стороне всякие представления, не вытекающие из научных фактов.

К такому изучению всемирной истории человечества подходят сейчас археологи, геологи и биологи, оставляя без рассмотрения все тысячелетние представления философии и религии, с ними не считаясь, создавая новое научное понимание исторического процесса жизни человека. Геологи, углубляясь в историю нашей планеты, в постплиоценовое время, в ледниковую эпоху, собрали огромное количество научных фактов, выявляющих отражение жизни человеческих обществ – в конце концов цивилизованного человечества – на геологические процессы нашей планеты, в сущности биосферы. Без их оценки с точки зрения добра и зла, не касаясь этической или философской стороны, научная работа, научная мысль констатируют новый факт в истории планеты первостепенного геологического значения. Этот факт заключается в выявле-

нии создаваемой историческим процессом новой психозойной или антропогенной геологической эры. В сущности она палеонтологически определяется появлением человека. […]

20. Подходя к анализу этого научного обобщения, заметим, что длительность его может быть оценена в миллионы лет, причем исторический процесс человеческих обществ охватывает в нем несколько декамириад, сотен тысяч лет.

Необходимо прежде всего подчеркнуть несколько предпосылок, которые этим обобщением определяются.

Первой является единство и равенство по существу, в принципе всех людей, всех рас. Биологически это выражается в выявлении в геологическом процессе всех людей как единого целого по отношению к остальному живому населению планеты.

И это несмотря на то, что возможно, и даже вероятно, различное происхождение человеческих рас из разных видов рода Homo. Едва ли это различие идет глубже, в разные животные предки рода Homo. Однако отрицать этого пока нельзя. Такое единство по отношению ко всему другому живому в общем выдерживается во всей всемирной истории, хотя временами и местами в отдельных частных случаях оно отсутствовало или почти отсутствовало. Мы встречаемся с его проявлениями еще теперь, но от этого общий стихийный процесс не меняется.

В связи с этим геологическое значение человечества впервые проявилось в этом явлении. По-видимому, уже стотысячелетия назад, когда человек овладел огнем и стал делать первые орудия, он положил начало своему преимуществу перед высшими животными, борьба с которыми заняла огромное место в его истории и окончательно, теоретически, кончилась несколько столетий назад с открытием огнестрельного оружия. В XX столетии человек должен уже употреблять специальные старания, чтобы не допустить истребления всех животных – больших млекопитающих и пресмыкающихся, которых он по тем или иным соображениям хочет сохранить. Но многие десятитысячелетия раньше, близко к своему появлению, он явился той силой, новой на нашей планете, которая заняла важное место наряду с другими раньше бывшими, приводящими к истреблению видов крупных животных. Очень возможно, что в начале он не [на]много в это время выходил из ряда других хищников стадного характера.

21. Гораздо важнее, с геологической точки зрения, был другой сдвиг, длительно совершавшийся десятки тысяч лет тому назад, – приручение стадных животных и выработка культурных рас растений. Человек этим путем стал менять окружающий его живой мир и создавать для себя новую, не бывшую никогда на планете, живую природу. Огромное значение этого проявилось еще и в другом – в том, что он избавился от голода новым путем, лишь в слабой степени известным животным – сознательным, творческим обеспечением от голода и, следовательно, нашел возможность неограниченного своего размножения.

К этому времени, вероятно, за пределами десятка-двух тысяч лет назад, создалась впервые благодаря этому возможность образования больших поселений (городов и сел), а следовательно, возможность образования государственных структур, резко отличающихся и по существу от тех специальных форм, которые вызываются кровной связью. Идея единства человечества реально, хотя, очевидно, бессознательно, получила здесь еще больше возможности своего развития. […]

22. Реально это единство человека, его отличие от всего живого, новая форма власти живого организма над биосферой, большая его независимость, чем всех других организмов, от ее условий является основным фактором, который в конце концов выявился в геологическом эволюционном процессе создания ноосферы. В течение долгих поколений единство человеческих обществ, их общение и их власть – стремление к проявлению власти – над окружающей природой – проявлялись стихийно, прежде чем они выявились и были осознаны идеологически.

Конечно, это не было сознательно сложившееся явление; оно вырабатывалось в борьбе при столкновениях; были взаимные истребления людей, временами каннибализм и охота друг за другом, но как общее правило эти три фактических выражения будущих идей единства человека, резкого его отличия от всего живого и стремление овладеть окружающей природой проникают и создают всю историю человечества, в последние десятки тысяч лет по крайней мере. Они подготовили новое современное стремление осознать их идеологически, как основу человеческой жизни. […]

23. Примерно за две с половиной тысячи лет назад «одновременно» (в порядке веков) произошло глубокое движение мысли в области религиозной, художественной и философской в разных культурных центрах: в Иране, в Китае, в арийской Индии, в эллинском Средиземноморье (теперешней Италии), появились великие творцы религиозных систем – Зороастр, Пифагор, Конфуций, Будда, Лао-цзы, Махавира, которые охватили своим влиянием, живым до сих пор, миллионы людей.

Впервые идея единства всего человечества, людей как братьев, вышла за пределы отдельных личностей, к ней подходивших в своих интуициях или вдохновениях, и стала двигателем жизни и быта народных масс или задачей государственных образований. Она не сошла с тех пор с исторического поля человечества, но до сих пор далека от своего осуществления. Медленно, с многосотлетними остановками, создаются условия, дающие возможность ее осуществления, реального проведения в жизнь.

Важно и характерно, что эти идеи вошли в рамки тех бытовых реальных явлений, которые создались в быту бессознательно, вне воли человека. В них проявилось влияние личности, влияние, благодаря которому, организуя массы, она может сказываться в окружающей биосфере и стихийно в ней проявляться.

Раньше она проявлялась в поэтически вдохновенном творчестве, из которого изошла и религия, и философия, и наука, которые все являются социальным его выражением. Религиозные ведущие идеи, по-видимому, на многие столетия, если не тысячелетия предшествовали философским интуициям и обобщениям.

Биосфера XX столетия превращается в ноосферу, создаваемую прежде всего ростом науки, научного понимания и основанного на ней социального труда человечества. Я вернусь ниже, в дальнейшем изложении, к анализу ноосферы. Сейчас же необходимо подчеркнуть неразрывную связь ее создания с ростом научной мысли, являющейся первой необходимой предпосылкой этого создания. Ноосфера может создаваться только при этом условии.

24. И как раз в наше время, с начала XX в., наблюдается исключительное явление в ходе научной мысли. Темп его становится совершенно необычным, небывалым в ходе многих столетий. Одиннадцать лет назад я приравнял его к взрыву – взрыву научного творчества. И сейчас я могу это только еще более резко и определенно утверждать.

Мы переживаем в XX в. в ходе научного знания, в ходе научного творчества в истории человечества время, равное по значению которому мы можем найти только в его далеком прошлом. […]

Мы переживаем коренную ломку научного мировоззрения, происходящую в течение жизни ныне живых поколений, переживаем создание огромных новых областей знания, расширяющее научно охватываемый космос конца прошлого века, и в его пространстве, и в его времени, до неузнаваемости, переживаем изменение научной методики, идущее с быстротой, какую мы напрасно стали бы искать в сохранившихся летописях и в записях мировой науки. Со все увеличивающейся быстротой создаются новые методики научной работы и новые области знания, новые науки, вскрывающие перед нами миллионы научных фактов и миллионы научных явлений, существование которых мы еще вчера не подозревали. С трудом и неполно, как еще никогда, отдельный ученый может следить за ходом научного знания.

Наука перестраивается на наших глазах.

Но, больше того, вскрывается, мне кажется, с поразительной ясностью влияние науки, все увеличивающееся, на нашу жизнь, на живую и мертвую – косную, нас окружающую природу. Наука и созидающая ее научная мысль выявляет в этом переживаемом нами росте науки XX в., в этом социальном явлении истории человечества, глубокого значения, свой иной, нам чуждый, планетный характер. Наука вскрывается нам в нем по-новому.

Мы можем изучать это переживаемое нами явление – научно изучать его – с двух разных точек зрения. С одной стороны, как одно из основных явлений истории научной мысли, с другой – как проявление структуры биосферы, выявляющее нам новые большие черты ее организованности. Тесная и неразрывная связь этих явлений никогда с такой ясностью не стояла перед человечеством. […]

25. До сих пор история человечества и история его духовных проявлений изучается как самодовлеющее явление, свободно и незакономерно проявляющееся на земной поверхности, в окружающей ее среде, как нечто ей чуждое. Социальные силы, в них проявляющиеся, считаются в значительной степени свободными от среды, в которой идет история человечества.

Хотя существует много разных попыток связать духовные проявления человечества и историю человечества вообще со средой, где они имеют место, всегда упускается, что, во-первых, среда эта – биосфера – имеет совершенно определенное строение, определяющее все без исключения в ней происходящее, не могущее коренным образом нарушаться идущими внутри ее процессами, она имеет, как все явления в природе, свои закономерные изменения в пространстве-времени.

Взрыв научного творчества происходит и частью, в определенной мере создает переход биосферы в ноосферу. Но, помимо этого, сам человек и в его индивидуальном, и в его социальном проявлении теснейшим образом закономерно, материально-энергетически связан с биосферой; эта связь никогда не прерывается, пока человек существует, и ничем существенным не отличается от других биосферных явлений.

26. Сведем эти научно-эмпирические обобщения.

1 Человек, как он наблюдается в природе, как и все живые организмы, как всякое живое вещество, есть определенная функция биосферы, в определенном ее пространстве-времени.

2 Человек во всех его проявлениях составляет определенную закономерную часть строения биосферы.

3 «Взрыв» научной мысли в XX столетии подготовлен всем прошлым биосферы и имеет глубочайшие корни в ее строении – он не может остановиться и пойти назад. Он может только замедляться в своем темпе. Ноосфера – биосфера, переработанная научной мыслью, подготовлявшаяся шедшим сотнями миллионов, может быть миллиарды лет, процессом, создавшим Homo sapiens faber – не есть кратковременное и преходящее геологическое явление. Процессы, подготовлявшиеся многие миллиарды лет, не могут быть преходящими, не могут остановиться. Отсюда следует, что биосфера неизбежно перейдет так или иначе – рано или поздно – в ноосферу, т.е. что в истории народов, ее населяющих, произойдут события, нужные для этого, а не этому процессу противоречащие.

Цивилизация «культурного человечества» – поскольку она является формой организации новой геологической силы, создавшейся в биосфере, – не может прерваться и уничтожиться, так как это есть большое природное явление, отвечающее исторически, вернее геологически, сложившейся организованности биосферы. Образуя ноосферу, она всеми корнями связывается с этой земной оболочкой, чего раньше в истории человечества в сколько-нибудь сравнимой мере не было. […]

31. Следующие явления сейчас наблюдаются и заставляют думать, что страхи о возможности крушения цивилизации (в росте и в устойчивости ноосферы) лишены основания.

Во-первых, никогда не было в истории человечества сейчас наблюдаемой его вселенскости – с одной стороны, полного захвата человеком биосферы для жизни, и, с другой стороны, отсутствия оторванности отдельных поселений благодаря быстроте сношений и передвижений. Сношения могут происходить мгновенно и громко оглашаться для всех. Скоро можно будет сделать видными для всех события, происходящие за тысячи километров. Передвижения и переносы вещей могут быть теоретически ускорены в любой степени и темп их быстро растет, как никогда раньше.

Во-вторых, никогда в истории человечества интересы и благо всех, а не отдельных лиц или групп, не ставились реальной государственной задачей, и народные массы получают все растущую возможность сознательно влиять на ход государственных и общественных дел. Впервые реально поставлена и уже не может сойти с поля зрения борьба с бедностью и ее последствиями (недоеданием) как и биологически-научная, и государственная техническая задача.

В-третьих, впервые поставлена как такая же задача проблема сознательного регулирования размножения, продления жизни, ослабления болезней для всего человечества.

Впервые та же задача ставится для проникновения научного знания во все человечество.

Такой совокупности общечеловеческих действий и идей никогда раньше не бывало, и ясно, что остановлено это движение быть не может. В частности, перед учеными стоят для ближайшего будущего небывалые для них задачи сознательного направления организованности ноосферы, отойти от которой они не могут, так как к этому направляет их стихийный ход роста научного знания.

Есть еще одно обстоятельство, которое не получило еще ясного выражения, но которое явно складывается. Это – интернациональность науки, ее стремление к свободе мысли и то сознание нравственной ответственности ученых за использование научных открытий и научной работы для разрушительной, противоречащей идее ноосферы, цели. Это течение еще не сложилось, но мне кажется, за последние годы быстро складывается и расширяется в этом направлении мировое научное общественное мнение. В истории философии и науки, особенно в эпоху Возрождения и в начале Нового времени, когда латинский язык был ученым языком вне стран и национальностей, реальный, но неоформленный интернационал ученых сыграл огромную роль и имел глубокие корни в средневековом единстве реального, но неоформленного векового интернационала философов и ученых.

Традиции интернационала ученых имеют, таким образом, глубокие корни, сознание его необходимости все больше проникает, и это течение идет в унисон с созданием ноосферы как цели. Но на этот раз характер научного интернационала неизбежно должен быть иным, чем тот, каким был скрывавшийся в мусульманской и католической среде, носивший личину правоверия, больше философский, чем научный, круг поколений ученых средневековья. Сейчас ученые являются реальной силой, специалисты, инженеры и экономисты теоретики, прикладные химики, зоотехники, агрономы, врачи (игравшие и прежде основную роль) составляют основную массу и представляют всю творческую силу водителей народов.

Все выше сказанное указывает, что реальная обстановка в наше бурное и кровавое время не может дать развиться и победить силам варваризации, которые сейчас как будто выступают на видное место. Все страхи и рассуждения обывателей, представителей гуманитарных и философских дисциплин о возможности гибели цивилизации связаны с недооценкой силы и глубины геологических процессов, каким является происходящий ныне, нами переживаемый, переход биосферы в ноосферу. […]

Вернадский, В.И. Научная мысль как планетное явление / В.И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – С. 13-45.

Современное человечество в «зеркале» природной эволюции

КОНРАД ЗАХАРИАС ЛОРЕНЦ (1903-1989) – выдающийся австрийский учёный. Родился в г. Вене, Австрия. Окончил медицинский факультет Венского университета. Получив диплом врача, медицинской практикой не занимался, а посвятил себя исследованию поведения животных. В 20-е г. прошел стажировку в Англии под руководством известного биолога и философа Джулиана Хаксли. Затем приступил к самостоятельным исследованиям в Австрии. В 1940 г. стал профессором университета Кёнигсберга. Во время II Мировой войны служил военным хирургом в немецкой армии, в 1944-1948 гг. находился в плену в СССР. Вернувшись в Вену, преподавал в университете и занимался изучением поведения животных. В 1950 г. организовал при одном из институтов Научного общества Макса Планка отдел по изучению поведения животных, в 1961 г. возглавил Институт физиологии поведения в г. Зеевизене (ФРГ). В 1973 г. удостоен Нобелевской премии по физиологии и медицине (совместно с К. Фришем и Н. Тинбергеном) за исследования индивидуального и группового поведения животных. Умер в 1989 г. в Вене. Лоренц является одним из основоположников этологии – науки о поведении животных в естественных условиях, и создателем теории импринтинга – запечатления в памяти животных некоторых отличительных признаков объектов. Лоренц исследовал процессы, лежащие в основе общения животных друг с другом (происхождение, развитие и «ритуализация» выразительных поз, телодвижений). Кроме того его интересовала проблема генезиса различных ритуалов у человека (например, ритуала приветствия), а также возникновение и развитие различных форм и норм поведения, морали.

«ВОСЕМЬ СМЕРТНЫХ ГРЕХОВ» – данная работа была написана для юбилейного сборника, выпущенного к семидесятилетию друга К. Лоренца Эдуарда Баумгартена. Однако содержательно она восходит к публичным выступлениям К. Лоренца по национальному радио. Эти выступления представляли собой «призыв к раскаянию и исправлению, обращенный ко всему человечеству» со стороны естествоиспытателя, который в ходе своих научных исследований обнаружил опасности, угрожающие человечеству. К. Лоренц выделяет восемь основных тенденций развития современного общества, которые делают его противоестественным для жизни человека и угрожают гибелью цивилизации.

Вопросы к тексту:

1. В чем, по мнению К. Лоренца, заключается опасность перенаселения?
2. Что такое «бег наперегонки с собой»?
3. Как К. Лоренц понимает генетическое вырождение человечества?
4. Каково значение традиции для культуры и цивилизации?

6.2. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества

Глава 2. Перенаселение

В отдельном организме едва ли можно найти в нормальных условиях хоть один цикл с положительной обратной связью. Только жизнь в целом может предаваться этой крайности – пока, как может показаться, безнаказанно. Органическая жизнь выстроилась, как некая странная плотина, в поток рассеивающейся энергии вселенной, она «пожирает» отрицательную энтропию, захватывает энергию и растет за ее счет, а этот рост дает ей возможность захватывать все больше и больше энергии, и тем быстрее, чем больше она уже захватила. Если это не привело еще к чрезмерному разрастанию и катастрофе, то лишь потому, что безжалостные силы неорганической природы, законы вероятности удерживают размножение живых организмов в некоторых пределах, а также потому, что внутри отдельных видов выработались циклы регулирования. Как они действуют, мы увидим в следующей главе, где говорится об опустошении жизненного пространства Земли. Но в первую очередь надо обсудить безграничное возрастание числа людей, хотя бы потому, что очень многие явления, рассматриваемые в дальнейшем, вытекают из него.

Все блага, доставляемые человеку глубоким познанием окружающей природы, прогрессом техники, химическими и медицинскими науками, все, что предназначено, казалось бы, облегчить человеческие страдания, – все это ужасным и парадоксальным образом способствует гибели человечества. Ему угрожает то, что почти никогда не случается с другими живыми системами, – опасность задохнуться в самом себе. Ужаснее всего, однако, что в этом апокалипсическом ходе событий высочайшие и благороднейшие свойства и способности человека – именно те, которые мы по праву ощущаем и ценим как исключительно человеческие, – по-видимому, обречены на гибель, прежде всего. […]

Зачастую одна из главных забот жителя большого города – «Not to get emotionally involved». Но в этом неизбежном для нас всех образе действий чувствуется губительное дыхание бесчеловечности: он напоминает американских плантаторов старого времени, вполне человечно обращавшихся со своей негритянской «дворней», но рабов на плантациях рассматривавших в лучшем случае как ценный домашний скот. Если это намеренное отгораживание от человеческого общения заходит достаточно далеко, то в сочетании с обсуждаемым дальше притуплением чувств оно ведет к тем чудовищным проявлениям равнодушия, о которых мы каждый день читаем в газетах. Чем больше скопление людей, тем настоятельнее для каждого необходимость «not to get involved», и вот, именно в самых больших городах грабежи, убийства и насилия могут происходить теперь среди бела дня на самых оживленных улицах, не вызывая вмешательства «прохожих».

Дело не ограничивается тем, что скученность людей в тесном пространстве ведет к бесчеловечности косвенным образом – вследствие истощения и распада отношений между людьми: скученность самым непосредственным образом вызывает агрессивное поведение. Из множества опытов над животными известно, что скученность усиливает внутривидовую агрессию. Кто не был в лагере для военнопленных или другом принудительном сборище людей, едва ли может себе представить, насколько возрастает в таких условиях раздражимость от малейшего пустяка. И если пытаешься сдерживаться и вежливо, т. е. дружелюбно, обращаться с собратьями по виду, которые не являются твоими друзьями, но с которыми приходится ежедневно и ежечасно сталкиваться, – состояние это становится просто мучительным. Общее недружелюбие, наблюдаемое во всех больших городах, явно возрастает пропорционально плотности скопления людей в определенных местах. Например, на больших вокзалах или на автобусной станции в Нью-Йорке оно достигает устрашающей степени.

Глава 3. Опустошение жизненного пространства

Широко распространено заблуждение, будто «природа» неисчерпаема. Каждый вид животных, растений и грибов – поскольку к великому механизму природы принадлежат все три категории живых организмов – приспособлен к своему окружению, а к этому окружению относятся, само собой, не только неорганические составляющие данной местности, но и все другие населяющие ее живые существа. Итак, все организмы данного жизненного пространства приспособлены друг к другу. Это относится и к тем из них, которые на первый взгляд друг другу враждебны, как, например, хищник и его добыча, пожирающий и пожираемый. При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что эти организмы, рассматриваемые как виды, а не как индивиды, не только не вредят друг другу, но часто даже объединены общностью интересов. Совершенно ясно, что пожиратель жизненно заинтересован в дальнейшем существовании вида, служащего ему добычей, будь то животное или растение. […]

Экологическая среда человека меняется во много раз быстрее, чем у всех других живых существ. Темп этого изменения обусловлен непрерывным развитием техники, ускоряющимся в геометрической прогрессии. Поэтому человек не может не вызывать глубоких изменений и – слишком часто – полного разрушения биоценозов, в которых и за счет которых он живет. Исключение составляют лишь очень немногие «дикие» племена, например некоторые индейцы девственных лесов Южной Америки, живущие собирательством и охотой, или обитатели некоторых океанических островов, немного занимающиеся земледелием, а в основном питающиеся кокосовыми орехами и дарами моря. Такие культуры влияют на свой биотоп не больше, чем популяции какого-либо вида животных. Это один теоретически возможный способ жизни человека в равновесии со своим биотопом, другой же состоит в том, что человек, как земледелец и

скотовод, создает новый, полностью приспособленный к своим потребностям биоценоз, который в принципе может длительно существовать точно так же, как и возникший без его участия. Так обстоит дело во многих старых земледельческих культурах, где люди живут в течение многих поколений на одной и той же земле, любят ее и возвращают ей то, что от нее получают, пользуясь своими основательными, почерпнутыми из практики экологическими знаниями. […]

Цивилизованное человечество готовит себе экологическую катастрофу, слепо и варварски опустошая окружающую и кормящую его живую природу. Когда оно почувствует экономические последствия, то оно, возможно, осознает свои ошибки, но весьма вероятно, что тогда уже будет поздно. […] Неудивительно, что распространение цивилизации сопровождается столь прискорбным изуродованием города и деревни. Достаточно сравнить с открытыми глазами старый центр любого немецкого города с его современной окраиной или эту позорную для культуры окраину, быстро вгрызающуюся в окружающую землю, с еще не захваченными ею местами. Сравните затем гистологическую картину любой здоровой ткани с картиной злокачественной опухоли: вы обнаружите поразительные аналогии! Если это впечатление выразить объективно и перевести с языка эстетики на язык науки, то в основе этих различий лежит потеря информации.

Клетка злокачественной опухоли отличается от нормальной прежде всего тем, что она лишена генетической информации, необходимой для того, чтобы быть полезным членом сообщества клеток организма. Она ведет себя поэтому как одноклеточное животное или, точнее, как молодая эмбриональная клетка. Она не обладает никакой специальной структурой и размножается безудержно и бесцеремонно, так что опухолевая ткань, проникая в соседние, еще здоровые ткани, врастает в них и разрушает их. Бросающиеся в глаза аналогии между картинами опухоли и городской окраины основаны на том, что в обоих случаях здоровые пространства «застраивались» по многочисленным, очень различным, но тонко дифференцированным и дополняющим друг друга планам, мудрая уравновешенность которых достигалась благодаря информации, накопившейся в процессе длительного исторического развития, между тем как пространства, опустошенные опухолью или современной техникой, заполнены немногими крайне упрощенными конструкциями. Гистологическая картина совершенно однородной, структурно бедной опухолевой ткани до ужаса напоминает аэрофотографию современного городского предместья с его унифицированными домами, которые, недолго думая, в спешке конкуренции проектируют культурно нищие архитекторы. Бег человечества наперегонки с самим собой, описываемый в следующей главе, оказывает губительное воздействие на строительство жилищ. Не только коммерческие соображения, заставляющие использовать более дешевые в массовом изготовлении стандартные блоки, но и все нивелирующая мода приводят к тому, что во всех пригородах всех цивилизованных стран возникают сотни тысяч массовых жилищ, различимых друг от друга лишь номерами и не заслуживающих имени «домов», так как в лучшем случае – это нагромождения стойл для человеческого скота (Nutzmenschen), если дозволено ввести такой термин по аналогии с «домашним скотом» (Nutztiere). […]

Эстетическое и этическое чувства теснейшим образом связаны друг с другом, и, разумеется, у людей, вынужденных жить в только что описанных условиях, атрофируется и то и другое. Для духовного и душевного здоровья человека необходимы красота природы и красота созданной человеком культурной среды. Всеобщая душевная слепота к прекрасному, так быстро захватывающая нынешний мир, представляет собой психическую болезнь, и ее следует принимать всерьез уже потому, что она сопровождается нечувствительностью к этическому уродству.

Глава 4. Бег наперегонки с самим собой

[…] «Homo homini lupus» – человек человеку хищник – это тоже «understatement», как и знаменитое изречение Гейнрота. Человек, ставший единственным фактором отбора, определяющим дальнейшее развитие своего вида, увы, далеко не так безобиден, как хищник, даже самый опасный. Соревнование человека с человеком действует, как ни один биологический фактор до него, против «предвечной силы благотворной», и разрушает едва ли не все созданные ею ценности холодным дьявольским кулаком, которым управляет одни только слепые к ценностям коммерческие расчеты.

Под давлением соревнования между людьми уже почти забыто все, что хорошо и полезно для человечества в целом и даже для отдельного человека. Подавляющее большинство ныне живущих людей воспринимает как ценность лишь то, что лучше помогает им перегнать своих собратьев в безжалостной конкурентной борьбе. Любое пригодное для этого средство обманчивым образом представляется ценностью само по себе Гибельное заблуждение утилитаризма можно определить как смешение средства с целью. Деньги в своем первоначальном значении были средством, это еще знает повседневный язык – говорят, например: «У него ведь есть средства». Много ли, однако, осталось в наши дни людей, вообще способных понять вас, если вы попытаетесь им объяснить, что деньги сами по себе не имеют никакой цены? Точно так же обстоит дело со временем, для того, кто считает деньги абсолютной ценностью, изречение «Time is money» означает, что и каждая секунда сбереженного времени сама по себе представляет ценность. Если можно построить самолет, способный перелететь через Атлантический океан немного быстрее предыдущих, то никто не спрашивает, какую цену за это придется уплатить в виде удлинения посадочных полос, возрастания скорости посадки и взлета и, вследствие этого, увеличения опасности, усиления шума и т д. Выигрыш в полчаса оказывается в глазах всего света самостоятельной ценностью, ради которой никакая жертва не может быть слишком велика. Каждый автомобильный завод должен заботиться о том, чтобы новый тип машины имел несколько большую скорость, и вот приходится расширять вое улицы, закруглять все повороты, якобы для большей безопасности, а в действительности лишь для того, чтобы можно было ездить еще немного быстрее – и поэтому с большей опасностью.

Возникает вопрос, что больше вредит душе современного человека ослепляющая жажда денег или изматывающая спешка. Во всяком случае, власть имущие всех политических направлений заинтересованы в том и другом, доводя до гипертрофии мотивы, толкающие людей к соревнованию. Насколько мне известно, эти мотивы еще не изучались с позиций глубинной психологии, но я считаю весьма вероятным, что, наряду с жаждой обладания и более высокого популяционного ранга, или с тем и другим, важнейшую роль здесь играет страх – страх отстать в беге наперегонки, страх разориться и обеднеть, страх принять неверное решение и не справиться с изматывающей ситуацией. Страх во всех видах является, безусловно, важнейшим фактором, подрывающим здоровье современного человека, вызывающим у него повышенное артериальное давление, сморщивание почек, ранние инфаркты и другие столь же прекрасные переживания. Человек спешит, конечно, не только из алчности, никакая приманка не могла бы побудить его столь энергично вредить самому себе; спешит он потому, что его что-то подгоняет, а подгонять его может только страх.

Боязливая спешка и торопливый страх в значительной мере повинны в потере человеком своих важнейших качеств. Одно из них рефлексия. Как я уже говорил в работе «Innate Bases of Learning», весьма вероятно, что в загадочном процессе становления человека решающую роль сыграл тот момент, когда существо, любознательно исследовавшее окружающий мир, увидело вдруг в поле своего исследования самого себя. ... Существо, еще не знавшее о собственном существовании, никоим образом не могло развить отвлеченное мышление, словесный язык, совесть и ответственную мораль. Существо, перестающее рефлектировать, подвергается опасности потерять все эти свойства и способности, специфические для человека. […]

Итак, люди страдают от нервных и психических нагрузок, которые им навязывает бег наперегонки со своими собратьями. И хотя их дрессируют с самого раннего детства, приучая видеть прогресс во всех безумных уродствах соревнования, как раз самые прогрессивные из них яснее всех выдают своим взглядом подгоняющий их страх, и как раз самые деловые, старательнее всех «идущие в ногу со временем» особенно рано умирают от инфаркта.

Если даже сделать неоправданно оптимистическое допущение, что перенаселение Земли не будет дальше возрастать с нынешней угрожающей быстротой, то, надо полагать, экономический бег человечества наперегонки с самим собой и без того достаточен, чтобы его погубить. Каждый циклический процесс с положительной обратной связью рано или поздно ведет к катастрофе, а в описываемом здесь ходе событий содержится несколько таких процессов Кроме коммерческого внутривидового отбора на все ускоряющийся темп работы действует и другой

опасный циклический процесс, описанный в нескольких книгах Вэнсом Паккардом, – процесс, ведущий к постоянному возрастанию человеческих потребностей. […]

Дьявольский круг, в котором сцеплены друг с другом непрерывно нарастающие производство и потребление, вызывает к жизни явления роскоши, а это рано или поздно приведет к пагубным последствиям все западные страны, и прежде всего Соединенные Штаты; в самом деле, их население не выдержит конкуренции с менее изнеженным и более здоровым населением стран Востока. Поэтому капиталистические господа поступают крайне близоруко, продолжая придерживаться привычного образа действий, т. е. вознаграждая потребителя повышением «уровня жизни» за участие в этом процессе и «кондиционируя» его этим для дальнейшего, повышающего кровяное давление и изматывающего нервы бега наперегонки с ближним.

Глава 5. Тепловая смерть чувства

У всех живых существ, способных к образованию условных реакций классического павловского типа, этот процесс может вызываться двумя противоположными по своему действию видами стимулов: во-первых, приучающими стимулами (reinforcement), усиливающими предшествующее поведение, во-вторых, отучающими (deconditioning, extinguishing), ослабляющими или вовсе тормозящими его. У человека действие стимулов первого рода связано с чувством удовольствия, второго – с чувством неудовольствия, и вряд ли мы впадем в слишком грубый антропоморфизм, если также и в применении к высшим животным будем кратко называть эти процессы вознаграждением и наказанием. […]

Приучение к некоторой форме поведения посредством подкрепляющего вознаграждения всегда побуждает организм мириться с неудовольствием в настоящем ради удовольствия в будущем или – на объективном языке – не реагировать на такие стимулирующие ситуации, которые без предшествующего обучения произвели бы отталкивающее и отучающее воздействие. Организм не может себе позволить платить цену, которая не «окупается». Полярной зимой волк принимает в расчет погоду и не рискует выходить на охоту в холодные ветреные ночи, чтобы не поплатиться за еду отмороженными лапами. Возможны, однако, обстоятельства, при которых такой риск оправдан, например, когда хищнику грозит голодная смерть, и он вынужден поставить все на карту, чтобы выжить.

Противостоящие друг другу принципы вознаграждения и наказания, удовольствия и неудовольствия нужны, таким образом, чтобы взвешивать соотношения между ожидаемым благом и требуемой за него ценой; это однозначно подтверждается тем, что интенсивность того и другого колеблется в зависимости от экономического положения организма. […]

Еще в незапамятные времена мудрейшие из людей осознали, что, если человек очень уж успешно следует своему инстинктивному стремлению получать удовольствие и избегать неудовольствия, это никак не идет ему на пользу. Развитие современной технологии, и прежде всего фармакологии, как никогда прежде поощряет общечеловеческое стремление избегать неудовольствий. Современный «комфорт» стал для нас чем-то само собою разумеющимся до такой степени, что мы не сознаем уже, насколько от него зависим. Самая скромная домашняя работница возмутилась бы, если бы ей предложили комнату с таким отоплением, освещением, удобствами для сна и умывания, которые вполне устраивали тайного советника фон Гёте или даже саму герцогиню Анну Амалию Веймарскую. Когда несколько лет назад в Нью-Йорке из-за крупной аварии системы управления выключился на несколько часов электрический ток, многие всерьез уверовали, что наступил конец света. Даже те из нас, кто тверже всех убежден в преимуществах доброго старого времени и в воспитательной ценности спартанского образа жизни, пересмотрели бы свои взгляды, если бы им пришлось подвергнуться обычной 2000 лет назад хирургической операции.

Все более овладевая окружающим миром, современный человек неизбежно сдвигает «конъюнктуру» своей экономии удовольствия-неудовольствия в сторону постоянного обострения чувствительности ко всем ситуациям, вызывающим неудовольствие, и столь же постоянного притупления чувствительности ко всякому удовольствию. А это по ряду причин ведет к пагубным последствиям.

Возрастающая нетерпимость к неудовольствию – в сочетании с убыванием притягательной силы удовольствия – ведет к тому, что люди теряют способность вкладывать тяжелый труд

в предприятия, сулящие удовольствие лишь через долгое время. Отсюда возникает нетерпеливая потребность в немедленном удовлетворении всех едва зародившихся желаний. Эту потребность в немедленном удовлетворении (instant gratification), к сожалению, всячески поощряют производители и коммерческие предприятия, а потребители удивительным образом не видят, как их порабощают «идущие им навстречу» фирмы, торгующие в рассрочку.

По легко понятным причинам принудительная потребность в немедленном удовлетворении приводит к особенно вредным последствиям в области полового поведения. Вместе с потерей способности преследовать отдаленную цель исчезают все более тонко дифференцированные формы поведения при ухаживании и образовании пар – как инстинктивные, так и культурно запрограммированные, т. е. не только формы, возникшие в истории вида с целью сохранения парного союза, но и специфически человеческие нормы поведения, выполняющие аналогичные функции в рамках культуры. Вытекающее отсюда поведение – восхваляемое и возводимое в норму во множестве современных фильмов немедленное спаривание – было бы неправильно называть «животным», поскольку у высших животных нечто подобное встречается лишь в виде редчайшего исключения; вернее уж было бы назвать такое поведение «скотским», понимая под «скотом» домашних животных, у которых для удобства их разведения все высокодифференцированные способы поведения при образовании пар устранены человеком в ходе искусственного отбора.

Поскольку механизму удовольствия-неудовольствия, как уже было сказано, свойственна инерция и тем самым образование контраста, преувеличенное стремление любой ценой избежать малейшего неудовольствия неизбежно влечет за собой исчезновение определенных форм удовольствия, в основе которых лежит именно контраст. Как говорится в «Кладоискателе» Гете, «веселым праздникам» должны предшествовать «тяжкие недели»; этой старой мудрости угрожает забвение. И прежде всего болезненное уклонение от неудовольствия уничтожает радость. Гельмут Шульце указал на примечательное обстоятельство: ни слово, ни понятие «радость» не встречаются у Фрейда. Он знает наслаждение, но не радость. Когда, говорит Шульце, человек взбирается вспотевший и усталый, с ободранными пальцами и ноющими мускулами, на вершину труднодоступной горы, собираясь сразу же приступить к еще более утомительному и опасному спуску, то во всем этом, вероятно, нет наслаждения, но есть величайшая радость, какую можно себе представить. Во всяком случае, наслаждение можно еще получить, не расплачиваясь за него ценой неудовольствия в виде тяжкого труда, но прекрасная божественная искра Радости дается только этой ценой. Все возрастающая в наши дни нетерпимость к неудовольствию превращает возникшие по воле природы вершины и бездны человеческой жизни в искусственно выровненную плоскость, из величественных гребней и провалов волн она делает едва ощутимую зыбь, из света и тени – однообразную серость. Короче, она создает смертную скуку.

Глава 6. Генетическое вырождение

Некоторые способы социального поведения приносят пользу сообществу, но вредны для индивида. Объяснение возникновения и тем более сохранения таких способов поведения из принципов мутации и отбора представляет, как недавно показал Норберт Бишоф, трудную проблему. Если бы даже возникновение «альтруистических» способов поведения могло быть объяснено не очень понятными процессами группового отбора, в которые я не буду здесь углубляться, то все же возникшая таким образом социальная система неизбежно оказалась бы неустойчивой.

Мутации выпадения функций вполне вероятны и рано или поздно непременно происходят. И если они относятся к альтруистическому поведению, о котором шла речь, то для затронутого ими индивида они должны означать селекционное преимущество, если допустить, что защищать собратьев по виду опасно. Но тогда подобные «асоциальные элементы», паразитируя на социальном поведении своих еще нормальных собратьев, рано или поздно должны были бы составить в таком обществе большинство. Разумеется, все это верно лишь для таких общественных животных, у которых функции размножения и социальной работы не разделены между различными индивидами, наподобие «государственных» насекомых, у которых указанной выше проблемы нет, так что, возможно, именно по этой причине «альтруизм» рабочих и солдат принимает у этих насекомых столь крайние формы.

Мы не знаем, что препятствует разложению сообщества социальными паразитами у общественных позвоночных. Трудно, в самом деле, представить себе, чтобы, скажем, галка возмутилась «трусостью» асоциального субъекта, не принимающего участия в реакции защиты товарища. «Возмущение» асоциальным поведением известно лишь на относительно низком и на самом высоком уровне интеграции живых систем, а именно в « государстве» клеток и в человеческом обществе. Иммунологи обнаружили тесную и весьма знаменательную связь между способностью к образованию антител и опасностью появления злокачественных опухолей. Можно даже утверждать, что образование специфических защитных веществ вообще было впервые «изобретено» под селекционным давлением, какое могли испытывать лишь долгоживущие и, прежде всего, долго растущие организмы, которым всегда угрожает опасность возникновения при бесчисленных делениях клеток опасных «асоциальных» клеточных форм вследствие так называемых соматических мутаций. У беспозвоночных нет ни злокачественных опухолей, ни антител, но оба эти явления сразу же возникают в ряду живых организмов уже у самых низших позвоночных, круглоротых или циклостом, к которым относится, например, речная минога. Вероятно, все мы уже в молодости умирали бы от злокачественных опухолей, если бы наше тело не выработало, в виде реакций иммунитета, своеобразную «клеточную полицию», своевременно устраняющую асоциальных паразитов.

У нас, людей, нормальный член общества наделен весьма специфическими формами реакций, которыми он отвечает на асоциальное поведение. Оно «возмущает» нас, и самый кроткий из людей реагирует прямым нападением, увидев, что обижают ребенка или насилуют женщину. […]

Но что бы ни выявило будущее исследование филогенетических и культурно-исторических источников человеческого правового чувства, можно считать твердо установленным научным фактом, что вид Homo sapiens обладает высокодифференцированной системой форм поведения, служащей для искоренения угрожающих обществу паразитов и действующей вполне аналогично системе образования антител в государстве клеток.

В современной криминологии также ставится вопрос, в какой степени преступное поведение может быть объяснено генетическим выпадением врожденных форм социального поведения и реакций торможения и в какой мере оно происходит от нарушений в культурной передаче социальных норм. […]

Человек, как удачно сказал Арнольд Гелен, по своей природе, т е. по своему филогенезу, есть культурное существо. Иными словами, его инстинктивные побуждения и культурно обусловленное, ответственное владение ими составляют единую систему, в которой функции обеих подсистем точно согласованы друг с другом. Небольшой недостаток или избыток с той или другой стороны приводит к нарушению гораздо легче, чем думает большинство людей, склонных верить во всемогущество человеческого разума и обучения. И, к сожалению, человек, по-видимому, лишь в весьма незначительных пределах способен компенсировать такие нарушения, тренируя свою власть над собственными побуждениями.

Прежде всего, криминологии слишком хорошо известно, как мало можно надеяться превратить в социальных людей так называемых эмоционально бедных. Это одинаково верно в отношении как родившихся эмоционально бедными, так и тех несчастных, у кого почти такое же нарушение возникло от недостатка воспитания, особенно от госпитализма (в смысле Рене Спитса). Недостаточный личный контакт с матерью в младенческом возрасте вызывает – если дело не кончается еще хуже – неспособность к социальным связям, симптомы которой чрезвычайно напоминают врожденную эмоциональную бедность. Итак, если неверно, что все врожденные дефекты неизлечимы, то еще менее верно, будто излечимы все приобретенные, старое врачебное правило: «лучше предупреждать, чем лечить» применимо и к нарушениям психики. […]

Превратившееся в религию убеждение, что все люди рождаются равными и что все нравственные пороки преступника надо относить за счет его воспитателей, которые перед ним грешны, приводит к уничтожению всякого естественного правового чувства, и прежде всего у самого отщепенца; преисполненный жалости к себе, он считает себя жертвой общества.

Чтобы понять эти явно патологические крайности общественного мнения, нужно прежде всего отдать себе отчет в том, что оно является функцией одной из тех саморегулирующихся систем, которым, как мы говорили вначале, свойственны колебания. […]

Нынешняя гротескная форма либеральной демократии находится в кульминационной точке колебания. На противоположном конце, где маятник находился не так уж давно, были Эйхман и Освенцим, эвтаназия, расовая ненависть, уничтожение народов и суд Линча. Мы должны понять, что по обе стороны точки, где остановился бы маятник, если бы когда-нибудь пришел в равновесие, стоят подлинные ценности «слева» – ценность свободного развития личности, «справа» – ценность общественного и культурного здоровья. Бесчеловечны лишь эксцессы в любую сторону.

Один из многих парадоксов, в которых запуталось цивилизованное человечество, состоит в том, что требование человечности по отношению к личности опять вступило здесь, в противоречие с интересами человечества. Наше сострадание к асоциальным отщепенцам, неполноценность которых может быть вызвана либо необратимым повреждением в раннем возрасте (госпитализм!), либо наследственным недостатком, мешает нам защитить тех, кто этим пороком не поражен. Нельзя даже применять к людям слова «неполноценный» и «полноценный», не навлекая на себя сразу же подозрение, что ты сторонник газовых камер.

То «таинственное правовое чувство», о котором говорит П. Г. Занд, без сомнения, представляет собой систему генетически закрепленных реакций, побуждающих нас выступать против асоциального поведения наших собратьев по виду. Эти реакции образуют неизменный в течение исторических времен основной мотив, на который накладывались вариации независимо возникавших в отдельных культурах правовых и моральных систем. Несомненно, далее, что вероятность грубо ошибочных действии этого неосознанного правового чувства столь же велика, как и при любой другой инстинктивной реакции. […]

Чтобы представить себе, какими опасностями угрожает человечеству выпадение унаследованного инстинкта, нужно понять, что в условиях современной цивилизованной жизни нет ни одного фактора, осуществляющего отбор в направлении простой доброты и порядочности, за исключением нашего врожденного чувства к этим ценностям. В экономическом соревновании западной культуры за них полагается, безусловно, отрицательная селекционная премия! Счастье еще, что экономический успех и показатель размножения не обязательно связаны положительной корреляцией.

Мы знаем на примере наших домашних животных и даже диких животных, разводимых в неволе, как быстро при отпадении специфического отбора может наступить разложение форм социального поведения. У многих рыб, воспитывающих потомство, при искусственном разведении в коммерческих целях в течение нескольких поколений настолько нарушаются генетические системы ухода за потомством, что из нескольких десятков пар с трудом удается найти одну, еще способную правильно заботиться о нем. Примечательно, что при этом, как и при разложении норм социального поведения, выработанных культурой (см. главу 7), самые дифференцированные и исторически молодые механизмы, по-видимому, наиболее уязвимы. Старые, общераспространенные побуждения, например к питанию и спариванию, очень часто доходят при этом до гипертрофии. (Следует, впрочем, учитывать, что человек, разводящий животных, по всей вероятности, селективно поощряет неразборчивую, жадную еду и такое же спаривание, стремясь в то же время подавить мешающие ему стимулы к агрессии и бегству). […]

Это наводит на предположение, что в основе нашего правового чувства также лежит филогенетически запрограммированный механизм, функция которого – противодействовать инфильтрации общества асоциальными представителями нашего вида. […] Мы должны научиться соединять проницательную гуманность по отношению к индивиду с учетом того, что нужно человеческому сообществу.

Без сомнения, разложение генетически закрепленных форм поведения угрожает нам Апокалипсисом, и при этом в особенно страшной форме. Но все же одолеть эту опасность, пожалуй, легче, чем другие, как, например, перенаселение или дьявольский круг коммерческого соревнования, которым можно противопоставить лишь самые радикальные меры, самое меньшее – переоценку путем воспитания всех почитаемых ныне мнимых ценностей. Чтобы остано-

вить генетическое вырождение человечества, достаточно держаться старой мудрости, классически выраженной в рассказанной выше еврейской шутке. Достаточно при выборе супруги или супруга не забывать простого и очевидного требования: она должна быть порядочной – и не в меньшей степени он.

Глава 7. Разрыв с традицией

В развитии каждой человеческой культуры обнаруживаются замечательные аналогии с историей развития вида. Кумулирующая традиция лежащая в основе развития всей культуры, строится на функциях, новых по своему существу, не свойственных ни одному виду животных, и прежде всего на отвлеченном мышлении и словесном языке, доставивших человеку способность образовывать свободные символы и тем самым небывалую до того возможность распространять и передавать индивидуально приобретенное знание. Возникшее отсюда «наследование приобретенных свойств», в свою очередь, привело к тому, что историческое развитие культуры происходит на много порядков быстрее, чем филогенез любого существующего вида.

Процессы, с помощью которых культура приобретает новое знание, способствующее сохранению системы, а также процессы, позволяющие хранить это знание, отличны от тех, какие встречаются при изменении видов. Но метод выбора из многообразного данного материала того, что подлежит сохранению, в обоих случаях явно один и тот же: это отбор после основательного испытания. […]

При более внимательном рассмотрении, однако, обнаруживается, что величайшая консервативность в сохранении однажды испытанного принадлежит к числу жизненно необходимых свойств аппарата традиции, осуществляющего в развитии культуры ту же функцию, какую геном выполняет в изменении видов. Сохранение не просто так же важно, но гораздо важнее нового приобретения, и нельзя упускать из виду, что без специально направленных на это исследований мы вообще не в состоянии понять, какие из обычаев и нравов, переданных нам нашей культурной традицией, представляют собой ненужные, устаревшие предрассудки и какие – неотъемлемое достояние культуры. […]

Заблуждение, будто лишь рационально постижимое или даже лишь научно доказуемое доставляет прочное достояние человеческого знания, приносит гибельные плоды. Оно побуждает «научно просвещенную» молодежь выбрасывать за борт бесценные сокровища мудрости и знания, заключенные в традициях любой старой культуры и в учениях великих мировых религий. Кто полагает, что всему этому грош цена, закономерно впадает и в другую столь же гибельную ошибку, считая, что наука конечно же может создать всю культуру со всеми ее атрибутами чисто рациональным путем из ничего. Это почти так же глупо, как мнение, будто мы уже достаточно знаем, чтобы как угодно «улучшить» человека, переделав человеческий геном. Ведь культура содержит столько же «выросшего», приобретенного отбором знания, сколько животный вид, а до сих пор, как известно, не удалось еще «сделать» ни одного вида!

Эта чудовищная недооценка нерациональных знаний, заключенных в сокровищах культуры, и столь же чудовищная переоценка знании, которые человек сумел составить с помощью своего ratio в качестве homo faber, не являются, впрочем, ни единственными, ни тем более решающими факторами, угрожающими гибелью нашей культуре. У надменного просвещения нет причин выступать против унаследованной традиции с такой резкой враждебностью. В крайнем случае оно должно было бы относиться к ней, как биолог к старой крестьянке, настойчиво уверяющей его, что блохи возникают из опилок, смоченных мочой. Однако установка значительной части нынешнего молодого поколения по отношению к поколению их родителей не имеет в себе ничего от подобной мягкости, а преисполнена высокомерного презрения. Революцией современной молодежи движет ненависть, я притом ненависть особого рода, ближе всего стоящая к национальной ненависти, опаснейшему и упорнейшему из всех ненавистнических чувств. Иными словами, бунтующая молодежь реагирует на старшее поколение так же, как некоторая культурная или «этническая» группа реагирует на чужую группу, враждебную ей. […]

Каждая достаточно четко выделенная культурная группа стремится и в самом деле рассматривать себя как замкнутый в себе вид – настолько, что членов других сравнимых сообществ не считают полноценными, людьми. В очень многих туземных языках собственное племя

обозначается попросту словом «человек». Тем самым лишение жизни члена соседнего племени не рассматривается как настоящее убийство!

Тот факт, что нынешнее младшее поколение, несомненно, начинает рассматривать старшее как чужой псевдовид, вызывает глубокое беспокойство. Бунтующая молодежь стремится также как можно дальше отойти от поколения родителей в своих обычаях и нравах; традиционное поведение старших не просто игнорируют, но замечают в малейших деталях и во всем поступают наоборот. […]

Точно так же, бессознательно и эмоционально, старшее поколение понимает эти мнимые протесты как то, чем они являются на самом деле, – как исполненные ненависти воинственные выкрики и брань. Так возникает быстрая и опасная эскалация ненависти, которая по существу своему – как уже было сказано – родственна национальной ненависти, т. е. ненависти между различными этническими группами. При таких условиях возможность взаимопонимания становится минимальной. […]

Однако расстройства, ведущие к ненависти и войне между поколениями, имеют другие причины, и притом двоякого рода. Во-первых, требуемые приспособительные изменения культурного наследия становятся от поколения к поколению все больше. Во времена Авраама, изменения в нормах поведения, унаследованных от отца, были столь незначительны, что – как это убедительно изобразил Томас Манн в своем чудесном психологическом романе «Иосиф и его братья» – многие из тогдашних людей вообще не были в состоянии отделить собственную личность от личности отца, и, следовательно, отождествление происходило самым совершенным способом, какой можно себе представить. В наше время, при темпе развития, навязанном нынешней культуре ее техникой, критически настроенная молодежь справедливо считает устаревшей весьма значительную часть традиционного достояния, все еще хранимого старшим поколением. И тогда описанное выше заблуждение, будто человек способен произвольным и рациональным образом выстроить на голом месте новую культуру, приводит к совсем уже безумному выводу, что родительскую культуру лучше всего полностью уничтожить, чтобы приняться за «творческое» строительство новой. Это и в самом деле можно было бы сделать, но только заново начав с до-кроманьонских людей! […]

Одно из величайших преступлений псевдодемократической доктрины состоит в том, что она изображает естественный ранговый порядок между двумя людьми как фрустрирующее препятствие для любых теплых чувств, без рангового порядка не может существовать даже самая естественная форма человеческой любви, соединяющая в нормальных условиях членов семьи; в результате воспитания по пресловутому принципу «non-frustration» тысячи детей были превращены в несчастных невротиков. […]

К этим чисто этологическим основаниям, по которым отвергается родительская культура, у многих мыслящих молодых людей прибавляются и подлинно этические. В нашей современной западной культуре, с ее скученностью, с ее опустошением природы, с ее слепотой к ценностям и бегом наперегонки с самим собой в погоне за деньгами, с ее ужасающим обеднением чувств и отупением под действием индоктринирования, во всем этом и вправду так много не заслуживающего подражания, что слишком легко забыть о глубокой истине и мудрости, заключенной также и в нашей культуре. Со всевозможными «establishments» молодежь действительно имеет убедительные и разумные причины вести борьбу. Очень трудно, однако, уяснить себе, какую долю среди бунтующих молодых людей – в том числе и студентов составляют те, кто в самом деле действует по этим мотивам. То, что действительно происходит при публичных столкновениях, очевидным образом вызывается совсем иными, подсознательно этологическими побуждениями, среди которых этническая ненависть стоит, безусловно, на первом месте. Вдумчивые молодые люди, действующие по разумным мотивам, меньше прибегают к насилию, поэтому внешняя картина бунта представляет, по преимуществу, симптомы невротической регрессии. К сожалению, разумные молодые люди из-за ложно понятой лояльности явно оказываются не в состоянии отмежеваться от поведения толпы. Из дискуссий со студентами я вынес впечатление, что доля разумных не так мала, как можно было бы заключить по внешней картине бунта. […]

Как уже было сказано, на этой стадия онтогенеза «нормальным», т. е. имеющим смысл для сохранения культуры как системы, следует считать процесс, состоящий в том, что молодые люди некоторой этнической группы объединяются в служении некоторым новым идеалам и предпринимают, соответственно этому, существенные реформы традиционных норм поведения, не выбрасывая при этом за борт все достояние родительской культуры в целом. Таким образом, молодой человек, безусловно, отождествляет себя с молодой группой старой культуры. Глубочайшая сущность человека, как культурного по своей природе существа, позволяет ему найти вполне удовлетворительное отождествление лишь в культуре и с культурой. И если рассмотренные выше препятствия отнимают у него такую возможность, то он удовлетворяет свое влечение к отождествлению и групповой принадлежности точно так же, как это происходит с неудовлетворенным половым влечением, т. е. с помощью замещающего объекта. Исследователи инстинктов давно уже знают, с какой неразборчивостью подавленные влечения находят себе выход, выбирая самые неподходящие объекты; но вряд ли можно привести более впечатляющий пример этого, чем те объекты, какие нередко находит жаждущая групповой принадлежности молодежь. Хуже всего – не принадлежать вообще ни к какой группе; лучше уж стать членом самой прискорбной из всех, группы наркоманов. Как показал специалист в этой области Аристид Эссер, именно влечение к групповой принадлежности, наряду со скукой, о которой была речь в пятой главе, служит главной причиной, толкающей к наркотикам все большее число молодых людей.

Эмоциональное возбуждение тормозит разумное действие, гипоталамус блокирует кору. Ни к какой самой извращенной эмоции это не относится в такой степени, как к коллективной, этнической ненависти, которую мы слишком хорошо знаем под именем национальной. Надо понять, что ненависть младшего поколения к старшим имеет тот же источник. Ненависть действует хуже, чем всеобщая слепота или глухота, потому что она извращает и обращает в свою противоположность любое полученное сообщение. Что бы вы ни сказали бунтующей молодежи, чтобы помешать ей разрубить ее собственное важнейшее достояние, можно предвидеть, что вас обвинят в ухищрениях с целью поддержать ненавистный «establishment». Ненависть не только ослепляет и оглушает, но и невероятно оглупляет. Тем, кто вас ненавидит, трудно будет оказать благодеяние, в котором они нуждаются. Трудно будет доказать им, что возникшее в ходе культурного развития так же незаменимо и так же достойно благоговения, как возникшее в истории вида, трудно будет внушить им, что культуру можно погасить, как пламя.

Глава 8. Индоктринируемость

Мой учитель Оскар Гейнрот, естествоиспытатель до мозга костей и записной насмешник над гуманитарными науками, имел обыкновение говорить: «То, что думают, по большей части ошибочно, но что знают, то уж верно». Эта гносеологически невинная фраза превосходно выражает ход развития всякого человеческого знания, а быть может, и всякого знания вообще. Вначале «что-то думают», потом сравнивают это с опытом и с поступающими в дальнейшем чувственными данными, чтобы затем из совпадения или несовпадения заключить, верно или неверно «то, что думали». Это сравнение между внутренней, каким-то образом возникающей в организме закономерностью и другой закономерностью, существующей во внешнем мире, является, вероятно, важнейшим из методов, с помощью которых живой организм приобретает познания. […]

Иногда считают – заблуждение это распространено также и среди специалистов по теории познания, – будто гипотеза может быть окончательно опровергнута одним или несколькими фактами, которые с ней не удается согласовать. Если бы это было так, то все существующие гипотезы были бы опровергнуты, потому что вряд ли найдется среди них хоть одна, согласная со всеми относящимися к ней фактами. Любое наше познание представляет собой лишь приближение – хотя и последовательно улучшаемое приближение – к внесубъективной действительности, которую мы стремимся познать. Гипотеза никогда не опровергается единственным противоречащим ей фактом; опровергается она лишь другой гипотезой, которой подчиняется большее число фактов. Итак, «истина» есть рабочая гипотеза, способная наилучшим образом проложить путь другим гипотезам, которые сумеют объяснить больше.

Однако наше мышление и наше чувство не могут подчиниться этому теоретически бесспорному положению вещей. Как бы мы ни старались не упускать из виду, что все наше знание, все, о чем говорит наше восприятие внесубъективной действительности, представляет собой лишь грубо упрощенную, приближенную картину существующего «в себе», мы все же не можем помешать себе считать некоторые вещи попросту верными и быть убежденными в абсолютной правильности этого знания. […]

Есть целый ряд теорий, проверенных, по-видимому, до границ возможной достоверности, в которые я «верю» в том же смысле, что и в принципы классической механики. Так, например, я твердо убежден в правильности так называемой коперниканской картины мира; я был бы ко меньшей мере беспредельно поражен, если бы оказалась правильной пресловутая теория пустотелого мира или если бы планеты, как полагали во времена Птолемея, ползали все-таки по небесному потолку, описывая причудливые эпициклические петли.

Есть, однако, и такие вещи, в которые я верю столь же твердо, как в доказанные теории, хотя у меня нет ни малейшего доказательства правильности моего убеждения. Я верю, например, что Вселенная управляется единой системой не противоречащих друг другу законов природы, которые никогда не нарушаются. Убеждение это, имеющее лично для меня прямо-таки аксиоматический характер, исключает сверхъестественные события; иными словами, все явления, описанные парапсихологами и спиритами, я считаю самообманом. Мнение это совершенно ненаучно – ведь сверхъестественные процессы могли бы быть, во-первых, очень редкими, а во-вторых, незначительными по своим масштабам, и то обстоятельство, что я никогда не сталкивался с ними лицом к лицу, не дает мне, разумеется, никакого права высказываться об их существовании или несуществовании. Я признаю моей чисто религиозной верой, что есть лишь одно великое чудо и нет никаких чудес во множественном числе или, как это выразил поэт-философ Курд Ласвиц, что Богу незачем творить чудеса.

Как я уже сказал, эти убеждения – и научно обоснованные, и эмоциональные – феноменологически тождественны вере. Чтобы найти для своего стремления к познанию хотя бы по видимости прочное основание, человек необходимым образом должен принять некоторые положения в качестве твердо установленных истин, «подставив» их, как архимедовы точки опоры, под конструкцию своих умозаключений. При построении гипотезы сознательно исходят из фикции, будто такая подстановка надежна, и «поступают так, как если бы» гипотеза была верна, чтобы посмотреть, что из этого получится. И чем дольше удается строить на таких фиктивных архимедовых точках опоры внутренне непротиворечивое и неразваливающееся сооружение, тем вероятнее становится, по принципу взаимного прояснения, безумно смелое вначале допущение, что гипотетически выбранные архимедовы точки опоры соответствуют действительности. […]

Но все эти воздействия, укрепляющие наши убеждения, могут, к сожалению, происходить и без только что упомянутых оправданий.

Требуется самокритика, а также богатая творческая фантазия, чтобы не впасть в ошибку, обесценивающую гипотезу в качестве рабочей гипотезы, сколь бы она ни была «плодотворной» в поставке «информации» – в том смысле, как это слово понимается в теории информации. Иначе гипотеза не приносят больше нового познания или приносит его лишь в виде исключения.

Точно так же доверие к слову учителя, сколь бы оно ни было ценно при основании новой «школы», т. е. нового направления исследований, влечет за собой опасность образования доктрины. Великий гений, открывший новый принцип объяснения, склонен, как известно, переоценивать широту области его применимости. Это делали Жак Лёб, Иван Петрович Павлов, Зигмунд Фрейд и многие другие из самых великих людей. Если еще вдобавок теория слишком пластична и мало стимулирует опровержение, то это вместе с почтением к учителю может привести к тому, что ученики превращаются в последователей, а школа – в религию и культ, как это произошло во многих местах с учением Зигмунда Фрейда.

Однако решающий шаг, ведущий к образованию доктрины в узком смысле слова, состоит в том, что к двум только что рассмотренным факторам, укрепляющим теорию до превращения ее в убеждение, прибавляется еще слишком большое число ее сторонников. В наши дни

возможности распространения, доставляемые подобному учению так называемыми средствами массовой информации – газетами, радио и телевидением, – очень легко приводят к тому, что учение, представляющее собой не более чем непроверенную научную гипотезу, становится не только общенаучным, но и просто общественным мнением.

Доктрину защищают с тем же упрямством, с той же горячностью, какие были бы уместны, если бы надо было спасти от гибели испытанную мудрость, просветленное отбором знание старой культуры. Всякого несогласного с ходячим мнением клеймят как еретика, осыпают клеветой и, насколько возможно, дискредитируют. На него обрушивается в высшей степени специфическая реакции «mobbing», общественной ненависти и травли.

Подобная доктрина, ставшая всеохватывающей религией, доставляет своим приверженцам субъективное удовлетворение окончательным познанием, принимающим характер откровения. Все противоречащие ей факты отрицаются, игнорируются или, чаще всего, вытесняются в смысле Зигмунда Фрейда, т. е. загоняются ниже порога сознания. Вытесняющий эти факты человек оказывает ожесточенное, в высшей степени окрашенное аффектами сопротивление любой попытке вновь довести вытесненное до его сознания, и сопротивление это тем сильнее, чем большие изменения это вызвало бы в его представлениях, прежде всего в представлениях о самом себе. «Всякий раз, когда встречались между собой люди с противоположными доктринами, – говорит Филип Уайли, – с каждой стороны возникало сильнейшее отвращение, каждая сторона была убеждена, что другая погрязла в заблуждении, язычестве, неверии и варварстве, да и вообще состоит из вломившихся разбойников. После чего неизменно начиналась священная война». […]

Заблуждение, будто от человека, подвергнутого надлежащему «кондиционированию», можно потребовать решительно всего, можно сделать из него решительно все, лежит в основе многих смертных грехов цивилизованного человечества против природы, а также против природы человека и человечности. Такие вреднейшие последствия и должны получаться, когда охватившая весь мир идеология, вместе с вытекающей из нее политикой, основана на лжи. На псевдодемократической доктрине несомненно лежит также изрядная доля вины за угрожающий Соединенным Штатам моральный и культурный развал, который, по всей вероятности, увлечет в пучину и весь западный мир.

Поскольку одинакова в своей основе целевая установка, повсюду в мире одинаковы и методы, с помощью которых различные «establishments» хотят превратить своих подданных в идеальных представителей American Way of Life, идеальных чиновников и советских людей или еще в какой-нибудь идеал. Мы, якобы свободные люди западной культуры, уже не сознаем, в какой мере нами манипулируют крупные фирмы посредством своих коммерческих решений. […]

Самый неотразимый метод, позволяющий манипулировать большими массами людей, унифицируя их устремления, доставляет мода.

В своей первоначальной функции мода оказывает, вероятно, стабилизирующее, консервативное влияние на развитие культуры. Ее законы диктовались патрициями и аристократами. Как показал Отто Кениг, в истории мундиров старые, восходящие еще к рыцарским временам особенности одежды, давно уже исчезнувшие в мундирах рядовых, сохранялись еще очень долго в качестве знаков различия у офицеров высоких и наивысших рангов. Когда стали заметны описанные выше явления неофилии, оценка унаследованного в области моды начала применяться с обратным знаком. Отныне для больших человеческих масс стало признаком высокого ранга маршировать в первых рядах последователей всех «современных» новшеств. Само собою разумеется, в интересах крупных фирм было укрепить общественное мнение, считающее такое поведение «прогрессивным» и даже патриотическим. Прежде всего им удалось, по-видимому, убедить широкие массы потребителей, что обладание новейшими образцами одежды, мебели, автомобилей, стиральных машин, машин для мойки посуды, телевизоров и т д. служит самым надежным «символом статуса» (и самым действенным образом повышает кредитоспособность владельца).

Наихудшие воздействия мода производит, однако, в области естественных наук. Было бы большой ошибкой думать, что профессиональные ученые не затронуты болезнями культу-

ры, составляющими предмет этой работы. Лишь представители прямо относящихся к этому наук, например экологи и психиатры, вообще замечают, что неладно что-то в виде Homo sapiens, но как раз эти ученые имеют крайне низкий статус в ранговом порядке, который нынешнее общественное мнение приписывает различным наукам, что превосходно изобразил недавно Джордж Гейлорд Симпсон в своей сатирической статье о «peck order» в сообществе наук.

Не только общественное мнение о науке, но и мнение внутри наук, несомненно, склонно считать важнейшими те из них, которые представляются таковыми лишь с точки зрения нынешнего человечества – в массе своей деградировавшего, отчужденного от природы, верящего лишь в коммерческие ценности, эмоционально нищего, низведенного до уровня домашнего скота и потерявшего связь с культурной традицией. В общем и целом общественное мнение ученых страдает теми же болезнями упадка, о которых была речь в предыдущих главах. «Big Science» – это ни в коем случае не наука о самых великих и высоких вещах на этой планете, не наука о человеческой душе и человеческом духе; это прежде всего и исключительно то, что приносит много денег или много энергии, или то, что дает большую власть, хотя бы это была всего лишь власть уничтожать все истинно великое и прекрасное.

Первенствующую роль, которая действительно подобает физике среди естественных наук, никак невозможно отрицать. Физика составляет основание, на котором держится непротиворечивая многоэтажная система естественных наук. […]

Я утверждаю, однако, что репутацией «величайшей из наук», которой физика пользуется в глазах общественного мнения, она обязана вовсе не этой оправданно высокой оценке ее как основы всех наук о природе, а совсем другим, безусловно дурным причинам, о которых было сказано выше. […]

В наше время модно пользоваться методами, возможно более похожими на методы физики, причем безразлично, обещают ли они успех в изучении выбранного предмета. Каждая естественная наука, и физика в том числе, начинает с описания, переходит затем к упорядочению описанных явлений и лишь после этого к абстрагированию их закономерностей. Эксперимент служит для проверки абстрагированных законов природы и занимает поэтому в ряду методов последнее место. […]

Насколько очевидны эти элементарные общие принципы науки (которые должны быть собственно, понятны каждому поступающему в университет), настолько же упрямо и твердолобо модное подражание физике захватывает почти все области современной биологии. Действует это тем вреднее, чем сложнее изучаемая система и чем меньше о ней известно. Нейросенсорная система, определяющая поведение высших животных и человека, в обоих отношениях может быть поставлена здесь на первое место. Модное представление, будто исследование на низших уровнях интеграции «более научно», слишком легко ведет в этой области к атомизму, т. е. к частным исследованиям подчиненных систем без обязательного учета того, каким образом они связаны между собой, составляя единое целое. Методическая ошибка состоит здесь не в общем всем естествоиспытателям стремлении свести все явления жизни, даже принадлежащие наивысшим уровням интеграции, к основным законам природы и объяснить их, исходя из этих законов, – в этом смысле мы все «редукционисты», методическая ошибка, которую мы называем редукционизмом, состоит в том, что при таких попытках объяснения упускается из виду безмерно сложная структура, в которую складываются подсистемы и из которой только и могут быть поняты системные свойства целого.

Наиболее вредное воздействие нынешней научной моды происходит однако, оттого, что она, точь-в-точь как мода на одежду или автомобили, создает символы статуса. Нынешний здравомыслящий операционалист, редукционист, квантификатор и статистик смотрит с сострадательным презрением на всякого старомодного субъекта, полагающего, что наблюдение и описание поведения животных и человека, без экспериментов и даже без подсчетов, может привести к новым и существенным постижениям природы. Занятие высокоинтегрированными живыми системами признается «научным» лишь тогда, когда от связанных со структурами системных свойств с помощью нарочитых мер – «simplicity filters», как удачно назвал их Дональд Гриффин, – домогаются обманчивой «точности», т е. внешней простоты, напоминающей физику, или когда статистическая обработка внушительного численного материала позволяет за-

быть, что изучаемые «элементарные частицы» – не нейтроны, а люди. Короче говоря, исследование признается «научным», лишь если выбрасывается из рассмотрения все, чем действительно интересны высокоинтегрированные органические системы, в том числе человек. Прежде всего это относится к субъективному переживанию: как нечто крайне неприличное, оно вытесняется в смысле Фрейда. Если кто-либо сделает предметом исследования собственное субъективное переживание, его окружают величайшим презрением как субъективиста, особенно если он отважится воспользоваться изоморфизмом психологических и физиологических явлений, чтобы понять какой-нибудь физиологический процесс. Сторонники псевдодемократической доктрины открыто писали на своем знамени «Психология без души», совершенно забывая при этом, что сами они, даже в своих «самых объективных» исследованиях, лишь путем собственного субъективного переживания могут получать знание об изучаемом объекте. Если же кто-нибудь утверждает, что науку о человеческом духе также можно разрабатывать как естественную науку, такого человека попросту считают безумцем.

Все эти ошибочные установки нынешних ученых, по существу, не связаны с наукой. Объяснить их можно только идеологическим давлением массы одинаково настроенных, жестко индоктринированных людей, давлением, часто вызывающим и в других областях человеческой жизни совершенно невероятные глупости моды. Особая же опасность модного индоктринирования в области науки состоит в том, что оно уводит стремление к знанию слишком многих, хотя, к счастью, не всех современных естествоиспытателей в сторону, прямо противоположную подлинной цели всего человеческого познания, а именно – лучшему самопознанию человека. […]

Опасное модное индоктринирование науки, угрожающее отнять у человечества его последнюю опору, никогда не могло бы возникнуть, если бы ему не подготовили почву болезни культуры, рассмотренные в первых четырех главах. Перенаселение с неизбежно сопровождающими его потерей индивидуальности и унификацией; отчуждение от природы, отнимающее способность к благоговению; коммерческий бег человечества, наперегонки с самим собой, превращающий в утилитарном мышлении средство в самоцель, причем первоначальная цель забывается; и не в последнюю очередь всеобщее притупление чувства – все эти явления находят свое отражение в процессах дегуманизации наук; они не следствия этих процессов, а их причины.

Глава 9. Ядерное оружие

Если сравнить угрозу атомного оружия с воздействиями на человечество семи других смертных грехов, то трудно не прийти к заключению, что из всех восьми этого греха избежать легче всего. Конечно, дурак или нераспознанный психопат может пробраться с пусковой кнопке; конечно, простая авария на стороне противника может быть ошибочно принята за нападение и вызвать чудовищное несчастье. Но можно, по крайней мере, ясно и определенно сказать, что надо делать против «бомбы»: надо ее попросту не изготавливать или не сбрасывать. При невероятной коллективной глупости человечества добиться этого довольно трудно. Но что касается других опасностей, то даже те, кто их ясно видит, не знают, что можно против них предпринять. В отношении несбрасывания атомной бомбы я настроен более оптимистически, чем относительно семи других смертных грехов.

Величайший вред, который ядерная угроза уже сейчас причиняет человечеству и который остается даже в самом благоприятном случае, состоит в том, что оно создает общее «настроение конца света». Проявления безответственного и инфантильного стремления к немедленному удовлетворению примитивных желаний и сопровождающая их неспособность к ответственности за сколько-нибудь отдаленное будущее все это, несомненно, связано с тем, что подсознательно в основе всех решения лежит жуткий вопрос, как долго еще простоит наш мир.

Лоренц, К. Восемь смертных грехов / К. Лоренц // Оборотная сторона зеркала [Сб. раб.]; пер. с нем. А.И. Федорова, Г.Ф. Швейника, сост. и ред. А.В. Гладкого. – М.: Республика, 1998. – С. 9-11, 13-15, 17-24, 26-33, 35-58.

АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР (1875–1965) – немецко-французский философ, гуманист, общественный деятель, основатель экологической этики. Швейцер – одна из наиболее ярких и неординарных личностей XX в. Родился в Кэйзерсберге (Верхний Эльзас, принадлежавший в те годы Германии), в семье протестантского пастора. В 1893 г. поступает в Страсбургский университет, где изучает одновременно теологию, философию и теорию музыки. В 1899 г. получает степень доктора философии, в 1900 – доктора теологии. Работает органистом и пастором в Страсбургском костеле, где на одной из проповедей знакомится со своей будущей женой Еленой Бреслау. В 1905 г. Швейцер принимает решение посвятить себя медицине и поступает на медицинский факультет того же Страсбургского университета. Одновременно он продолжает свои научные труды и занятия музыкой (в 1906 состоялись его первые гастроли). В 1913 г. получает степень доктора медицины. В марте 1913 г. они вместе с женой уезжают в Африку (д. Ламбарене, Экваториальная Африка), где Швейцер на свои достаточно скромные средства основывает больницу. В годы первой мировой войны его вместе с женой как немецких подданных отправляют во французские лагеря, откуда их освобождают только в 1918 г. В 1919–1921 гг. работает в городской больнице в Страсбурге, выступает с органными концертами в крупнейших городах Европы. В 1920–1924 годах читает лекции в ряде европейских университетов. На собранные деньги в 1924 г. Швейцер возвращается в Африку и принимается за восстановление разрушенной больницы. Последующие годы он живет преимущественно в Ламбрене, периодически навещая Европу для издания книг, гастролей и выступлений с лекциями. Его больничный городок становится местом настоящего паломничества. В 1952 г. Швейцер становится Лауреатом Нобелевской премии мира. В 1957 г. он выступает с «Обращением к человечеству», в котором призывает отказаться от испытаний ядерного оружия. После смерти жены (1957) он практически не покидает Ламбрене, занимаясь до своих последних дней медицинской практикой.

«ЭТИКА БЛАГОГОВЕНИЯ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ» – глава из основного философского исследования А. Швейцера «Культура и этика» (опубликовано в 1923 г.). «Культура и этика» в целом посвящены критическому рассмотрению основных тенденций развития европейской культуры. Вместе с тем подлинную известность Швейцеру принесла именно эта глава (была переработана и опубликована отдельным изданием в 1963 г.), в которой формулируется как новый этический принцип – принцип благоговения перед жизнью, ставший центральной идеей для оформления экологической этики.

Вопросы к тексту:

1. Как Швейцер формулирует принцип благоговения перед жизнью?
2. Что такое добро и зло в этике Швейцера?
3. В чем разница между классической этикой и этикой благоговения перед жизнью?
4. С какими тремя противниками должна полемизировать этика?

6.3. Швейцер А. Этика благоговения перед жизнью

[…]Всякое истинное познание переходит в переживание. Я не познаю сущность явлений, но я постигаю их по аналогии с волей к жизни, заложенной во мне. Таким образом, знание о мире становится моим переживанием мира. Познание, ставшее переживанием, не превращает меня по отношению к миру в чисто познающий субъект, но возбуждает во мне ощущение внутренней связи с ним. Оно наполняет меня чувством благоговения перед таинственной волей к жизни, проявляющейся во всем. Оно заставляет меня мыслить и удивляться и ведет меня к высотам благоговения перед жизнью. Здесь оно отпускает мою руку. Дальше оно может уже меня не сопровождать. Отныне моя воля к жизни сама должна найти свою дорогу в мире.

Познание открывает мне мое отношение к миру не тогда, когда пытается возвестить мне, что означают те или иные проявления жизни в масштабе всего мира. Оно не оставляет меня на поверхности, но ведет в глубины. Оно ставит меня внутренне в отношение к миру и заставляет мою волю переживать все, что ее окружает, как волю к жизни.

Философия Декарта исходит из положения «Я мыслю, следовательно, я существую». Это убогое, произвольно выбранное начало уводит ее безвозвратно на путь абстракции. Его философия не находит контакта с этикой и задерживается в мертвом миро- и жизневоззрении. Истинная философия должна исходить из самого непосредственного и всеобъемлющего факта сознания. Этот факт гласит: «Я есть жизнь, которая хочет жить, я есть жизнь среди жизни, которая хочет жить». Это не выдуманное положение. Ежедневно и ежечасно я сталкиваюсь с ним. В каждое мгновение сознания оно появляется предо мной. Как из неиссякающего родника, из него постоянно бьет живое, охватывающее все факты бытия миро- и жизневоззрение. Из него вырастает мистика этического единения с бытием.

Как в моей воле к жизни заключено страстное стремление продолжать жизнь и после таинственного возвышения воли к жизни, стремление, которое обычно называют желанием, и страх перед уничтожением и таинственным принижением воли к жизни, который обычно называют болью, так эти моменты присущи и воле к жизни, окружающей меня, независимо от того, высказывается ли она или остается немой.

Этика заключается, следовательно, в том, что я испытываю побуждение выказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой. В этом и состоит основной принцип нравственного. Добро – то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей.

Фактически можно все, что считается добрым в обычной нравственной оценке отношения человека к человеку, свести к материальному и духовному сохранению и развитию человеческой жизни и к стремлению придать ей высшую ценность. И наоборот, все, что в отношениях людей между собой считается плохим, можно свести в итоге к материальному и духовному уничтожению или торможению человеческой жизни, а также к отсутствию стремления придать жизни высшую ценность. Отдельные определения добра и зла, часто лежащие в разных плоскостях и как будто бы не связанные между собой, оказываются непосредственными сторонами одного и того же явления, как только они раскрываются в общих определениях добра и зла.

Но единственно возможный основной принцип нравственного означает не только упорядочение и углубление существующих взглядов на добро и зло, но и их расширение. Поистине нравствен человек только тогда, когда он повинуется внутреннему побуждению помогать любой жизни, которой он может помочь, и удерживается от того, чтобы причинить живому какой-либо вред. Он не спрашивает, насколько та или иная жизнь заслуживает его усилий, он не спрашивает также, может ли она и в какой степени ощутить его доброту. Для него священна жизнь, как таковая. Он не сорвет листочка с дерева, не сломает ни одного цветка и не раздавит ни одного насекомого. Когда он летом работает ночью при лампе, то предпочитает закрыть окно и сидеть в духоте, чтобы не увидеть ни одной бабочки, упавшей с обожженными крыльями на его стол.

Если, идя после дождя по улице, он увидит червяка, ползущего по мостовой, то подумает, что червяк погибнет на солнце, если вовремя не доползет до земли, где может спрятаться в щель, и перенесет его в траву. Если он проходит мимо насекомого, упавшего в лужу, то найдет время бросить ему для спасения листок или соломинку.

Он не боится, что будет осмеян за сентиментальность. Такова судьба любой истины, которая всегда является предметом насмешек до того, как ее признают. Когда-то считалось глупостью думать, что цветные люди являются действительно людьми и что с ними следует обращаться, как со всеми людьми. Теперь эта глупость стала истиной. Сегодня кажется не совсем нормальным признавать в качестве требования разумной этики внимательное отношение ко всему живому вплоть до низших форм проявления жизни. Но когда-нибудь будут удивляться, что людям потребовалось так много времени, чтобы признать несовместимым с этикой бессмысленное причинение вреда жизни.

Этика есть безграничная ответственность за все, что живет.

[…] Мышление должно стремиться сформулировать сущность этического, как такового. В этом случае оно должно определить этику как самоотречение ради жизни, мотивированное чувством благоговения перед жизнью. Если выражение «благоговение перед жизнью» кажется очень общим и недостаточно жизненным, то тем не менее оно является именно таким, которое

передает нечто, присущее человеку, впитавшему в себя эту идею. Сострадание, любовь и вообще все, связанное с высоким энтузиазмом, передано в нем адекватно. С неутомимой жизненной энергией чувство благоговения перед жизнью вырабатывает в человеке определенное умонастроение, пронизывая его и привнося в него беспокойство постоянной ответственности. Подобно винту корабля, врезающемуся в воду, благоговение перед жизнью неудержимо толкает человека вперед.

Этика благоговения перед жизнью, возникшая из внутреннего побуждения, не зависит от того, в какой степени она оформляется в удовлетворительное этическое мировоззрение. Она не обязана давать ответ на вопрос, что означает воздействие нравственных людей на сохранение, развитие и возвышение жизни в общем процессе мировых событий. Ее нельзя сбить с толку тем аргументом, что поддерживаемое ею сохранение и совершенствование жизни ничтожно по своей эффективности по сравнению с колоссальной и постоянной работой сил природы, направленных на уничтожение жизни. Но важно, что этика стремится к такому воздействию, и потому можно оставить в стороне все проблемы эффективности ее действий. Для мира имеет значение тот факт, что в мире в образе ставшего нравственным человека проявляется воля к жизни, преисполненная чувством благоговения перед жизнью и готовностью самоотречения ради жизни.

Универсальная воля к жизни постигает себя в моей воле к жизни иначе, чем в других явлениях мира. В них эта воля обнаруживается в качестве некоторой индивидуализации, которая – насколько я могу заметить со стороны является только «проживанием самой себя», но не стремится к единению с другими волями к жизни. Мир представляет собою жестокую драму раздвоения воли к жизни. Одна жизнь утверждает себя за счет другой, одна разрушает другую. Но одна воля к жизни действует против другой только по внутреннему стремлению, но не по убеждению. Во мне же воля к жизни приобрела знание о другой воле к жизни. В ней воплотилось стремление слиться воедино с самой собой и стать универсальной.

Почему же воля к жизни осознает себя только во мне? Связано ли это с тем, что я приобрел способность мыслить обо всем бытии? Куда ведет меня начавшаяся во мне эволюция?

На эти вопросы ответа нет. Для меня навсегда останется загадкой моя жизнь с чувством благоговения перед жизнью в этом мире, в котором созидающая воля одновременно действует как разрушающая воля, а разрушающая – как созидающая.

Мне не остается ничего другого, кроме как придерживаться того факта, что воля к жизни проявляется во мне как воля к жизни, стремящаяся соединиться с другой волей к жизни. Этот факт – мой свет в темноте. Я свободен от того незнания, в котором пребывает мир. Я избавлен от мира. Благоговение перед жизнью наполнило меня таким беспокойством, которого мир не знает. Я черпаю в нем блаженство, которого мне не может дать мир. И когда в этом ином, чем мир, бытии некто другой и я понимаем друг друга и охотно помогаем друг другу там, где одна воля мучила бы другую, то это означает, что раздвоенность воли к жизни ликвидирована.

[…] Свою истинность этика благоговения перед жизнью обнаруживает в том, что она постигает в единстве и взаимосвязанности различные проявления этического. Ни одна этика еще не сумела связать воедино стремление к самосовершенствованию, в котором человек использует свои силы не для воздействия вовне, а для работы над самим собой, и активную этику. Этика благоговения перед жизнью смогла это сделать и причем таким образом, что не просто разрешила школьные вопросы, а значительно углубила понимание этики.

Этика есть благоговение перед волей к жизни во мне и вне меня. Из чувства благоговения перед волей к жизни во мне возникает глубокое жизнеутверждение смирения. Я понимаю мою волю к жизни не только как нечто, осуществляющееся в счастливых событиях, но одновременно переживающее самое себя. Если я не дам уйти этому самопереживанию в бездумность, а удержу его как нечто ценное, то я пойму тайну духовного самоутверждения. Я почувствую незнакомую мне до того свободу от судеб жизни. В те мгновения, когда я мог бы думать, что раздавлен, я чувствую себя вознесенным к невыразимому, неожиданно нахлынувшему на меня счастью свободы от мира и испытываю очищение моего жизневоззрения. Смирение – это холл, через который мы вступаем в этику. Только тот, кто в глубоком самоотречении ради собственной воли к жизни испытывает чувство внутренней свободы от всяких событий, способен отдавать свои силы всегда и до конца ради другой жизни.

Я борюсь в своем благоговении перед моей волей к жизни как за свободу от судеб жизни, так и за свободу от самого себя. Я воспитываю в себе высокое чувство самосохранения не только по отношению к тому, что мне встречается, но и по отношению к той форме, в какой я связан с миром. Из чувства благоговения перед своей жизнью я отдаюсь во власть истины по отношению к себе самому. Если бы я действовал вопреки моим убеждениям, то купил бы дорогой ценой все то, чего я добился. Я испытываю страх перед тем, что из-за неверности по отношению к самому себе могу ранить отравленным копьем мою волю к жизни.

То, что Кант поставил во главу угла этики конфликт истины с самой собой, свидетельствует о глубине его этического чувства. Но то, что он в своих поисках существа нравственного не дошел до идеи благоговения перед жизнью, не дало ему возможности увидеть прямую связь между истинностью по отношению к самому себе и активной этикой.

Фактически же этика истинности по отношению к самому себе незаметно переходит в этику самоотречения ради других. Истинность по отношению ко мне самому принуждает меня к действиям, которые проявляются как самоотречение таким образом, что обычная этика выводит их из идеи самоотречения.

Почему я прощаю что-то человеку? Обычная этика говорит: потому что я чувствую сострадание к нему. Она представляет людей в этом прощении слишком хорошими и разрешает им давать прощение, которое не свободно от унижения другого. Таким путем она превращает прощение в сладкий триумф самоотречения.

Благодаря этой не очень благородной идее устраняется этика благоговения перед жизнью. Для нее всякая осмотрительность и всякое прощение есть действия по принуждению истинности по отношению к самому себе. Я должен безгранично все прощать, так как, если не буду этого делать – буду неистинен по отношению к себе и буду поступать так, как будто я не в такой же степени виноват, как и другой по отношению ко мне. Поскольку моя жизнь и так сильно запятнана ложью, я должен прощать ложь, совершенную по отношению ко мне. Так как я сам не люблю, ненавижу, клевещу, проявляю коварство и высокомерие, то должен прощать и проявленные по отношению ко мне нелюбовь, ненависть, клевету, коварство, высокомерие. Я должен прощать тихо и незаметно. Я вообще не прощаю, я вообще не довожу дело до этого. Но это есть не экзальтация, а необходимое расширение и усовершенствование обычной этики.

Борьбу против зла, заложенного в человеке, мы ведем не с помощью суда других, а с помощью собственного суда над собой. Борьба с самим собой и собственная правдивость – вот средства, которыми мы воздействуем на других. Мы их незаметно вовлекаем в борьбу за глубокое духовное самоутверждение, проистекающее из благоговения перед собственной жизнью. Сила не вызывает шума. Она просто действует. Истинная этика начинается там, где перестают пользоваться словами.

Самое истинное в активной этике – если она проявляется и как самоотречение – рождается из принуждения собственной правдивости и только в ней приобретает свою истинную цену. Вся этика иного, чем мир, бытия только тогда течет чистым ручьем, когда она берет свое начало из этого родника. Не из чувства доброты по отношению к другому я кроток, миролюбив, терпелив и приветлив – я таков потому, что в этом поведении обеспечиваю себе глубочайшее самоутверждение. Благоговение перед жизнью, которое я испытываю по отношению к моей собственной жизни, и благоговение перед жизнью, в котором я готов отдавать свои силы ради другой жизни, тесно переплетаются между собой.

Так как обычная этика не обладает основным принципом нравственного, она тотчас же бросается в обсуждение этических конфликтов. Этика благоговения перед жизнью не спешит с этим обсуждением. Она использует время для того, чтобы всесторонне продумать основной принцип нравственного. Уверившись в своей правоте, она затем только судит о конфликтах.

Этика должна полемизировать с тремя противниками: бездумностью, эгоистическим самоутверждением и обществом.

На первого противника она обычно не обращает достаточно внимания, поскольку дело никогда не доходит до открытых конфликтов. Но он наносит ей вред незаметно.

[…] Однако благоговение перед жизнью, которое всегда приходит на помощь мышлению, всесторонне и глубоко пронизывает всякое впечатление, размышление и решение челове-

ка. Человек не может отбросить это благоговение, так же как не может не окраситься вода, когда в нее попадает капля растворимой краски. Борьба с бездумностью разворачивается и продолжается.

Но как ведет себя этика благоговения перед жизнью в конфликтах, которые возникают между внутренним побуждением к самоотречению и необходимостью самоутверждения?

И я подвержен раздвоению воли к жизни. В тысячах форм моя жизнь вступает в конфликт с другими жизнями. Необходимость уничтожать жизнь или наносить вред ей живет также и во мне. Когда я иду по непроторенной тропе, то мои ноги уничтожают крохотные живые существа, обитающие на этой тропе, или причиняют им боль. Чтобы сохранить свою жизнь, я должен оградить себя от других жизней, которые могут нанести мне вред. Так, я могу преследовать мышь, живущую в моей комнате, могу убить насекомое, гнездящееся в доме, могу уничтожить бактерии, которые подвергают мою жизнь опасности. Я добываю себе пищу путем уничтожения растений и животных. Мое счастье строится на вреде другим людям.

Как же оправдывает этика эту жестокую необходимость, которой я подвержен в результате раздвоения воли к жизни?

Обычная этика ищет компромиссов. Она стремится установить, в какой мере я должен пожертвовать моей жизнью и моим счастьем и сколько я должен оставить себе за счет жизни и счастья других жизней. Таким путем она создает прикладную, относительную этику. То, что в действительности отнюдь не является этическим, а только смесью неэтической необходимости и этики, она выдает за этическое. Тем самым она приводит к чудовищному заблуждению, способствует все большему затемнению понятия этического.

Этика благоговения перед жизнью не признает относительной этики. Она признает добрым только то, что служит сохранению и развитию жизни. Всякое уничтожение жизни или нанесение ей вреда независимо от того, при каких условиях это произошло, она характеризует как зло. Она не признает никакой практической взаимной компенсации этики и необходимости.

Абсолютная этика благоговения перед жизнью всегда и каждый раз по-новому полемизирует в человеке с действительностью. Она не отбрасывает конфликт ради него, а вынуждает его каждый раз самому решать, в какой степени он может остаться этическим и в какой степени он может подчиниться необходимости уничтожения или нанесения вреда жизни и в какой мере, следовательно, он может взять за все это вину на себя.

Человек становится более нравственным не благодаря идее взаимной компенсации этики и необходимости, а благодаря тому, что он все громче слышит голос этики, что им овладевает все сильнее желание сохранять и развивать жизнь, что он становится все более твердым в своем сопротивлении необходимости уничтожения и нанесения вреда жизни.

В этических конфликтах человек может встретить только субъективные решения. Никто не может за него сказать, где каждый раз проходит крайняя граница настойчивости в сохранении и развитии жизни. Только он один может судить об этом, руководствуясь чувством высочайшей ответственности за судьбу другой жизни.

Мы никогда не должны становиться глухими. Мы будем жить в согласии с истиной, если глубже прочувствуем конфликты. Чистая совесть есть изобретение дьявола.

Что говорит этика благоговения перед жизнью об отношениях между человеком и творением природы?

Там, где я наношу вред какой-либо жизни, я должен ясно сознавать, насколько это необходимо. Я не должен делать ничего, кроме неизбежного, даже самого незначительного. Крестьянин, скосивший на лугу тысячу цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершит преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью.

Те люди, которые проводят эксперименты над животными, связанные с разработкой новых операций или с применением новых медикаментов, те, которые прививают животным болезни, чтобы использовать затем полученные результаты для лечения людей, никогда не должны вообще успокаивать себя тем, что их жестокие действия преследуют благородные цели. В каждом отдельном случае они должны взвесить, существует ли в действительности необходимость приносить это животное в жертву человечеству. Они должны быть постоянно обеспокое-

ны тем, чтобы ослабить боль, насколько это возможно. Как часто еще кощунствуют в научно-исследовательских институтах, не применяя наркоза, чтобы избавить себя от лишних хлопот и сэкономить время! Как много делаем мы еще зла, когда подвергаем животных ужасным мукам, чтобы продемонстрировать студентам и без того хорошо известные явления!

Именно благодаря тому, что животное, используемое в качестве подопытного, в своей боли стало ценным для страдающего человека, между ним и человеком установилось новое, единственное в своем роде отношение солидарности. Отсюда вытекает для каждого из нас необходимость делать по отношению к любой твари любое возможное добро. Когда я помогаю насекомому выбраться из беды, то этим я лишь пытаюсь уменьшить лежащую на человеке вину по отношению к другому живому существу. Там, где животное принуждается служить человеку, каждый из нас должен заботиться об уменьшении страданий, которые оно испытывает ради человека.

Никто из нас не имеет права пройти мимо страданий, за которые мы, собственно, не несем ответственности, и не предотвратить их. Никто не должен успокаивать себя при этом тем, что он якобы вынужден будет вмешаться здесь в дела, которые его не касаются. Никто не должен закрывать глаза и не считаться с теми страданиями, которых он не видел. Никто не должен сам себе облегчать тяжесть ответственности. Если встречается еще дурное обращение с животными, если остается без внимания крик скота, не напоенного во время транспортировки по железной дороге, если на наших бойнях слишком много жестокости, если в наших кухнях неумелые, руки предают мучительной смерти животное, если животные испытывают страдания от безжалостных людей или от жестоких игр детей, – то во всем этом наша вина.

[…] Этика благоговения перед жизнью заставляет нас почувствовать безгранично великую ответственность и в наших взаимоотношениях с людьми. Она не дает готового рецепта для объема дозволенного самосохранения; она приказывает нам в каждом отдельном случае полемизировать с абсолютной этикой самоотречения. В согласии с ответственностью, которую я чувствую, я должен решить, что я должен пожертвовать от моей жизни, моей собственности, моего права, моего счастья, моего времени, моего покоя и что я должен оставить себе.

[…]Благоговение перед жизнью не покровительствует и моему счастью. В те минуты, когда я хотел бы непосредственно радоваться чему-нибудь, оно уносит меня в мыслях к той нищете, которую я когда-то видел или о которой слышал. Оно не разрешает мне просто отогнать эти воспоминания. Как волна не существует для себя, а является лишь частью дыхания океана, так и я не должен жить моею жизнью только для себя, а вбирать в себя все, что меня окружает. Истинная этика внушает мне тревожные мысли. Она шепчет мне: ты счастлив, поэтому ты обязан пожертвовать многим. Все, что тебе дано в большей степени, чем другим, – здоровье, способности, талант, успех, чудесное детство, тихий домашний уют, – все это ты не должен считать само собой разумеющимся. Ты обязан отплатить за это. Ты обязан отдать силы своей жизни ради другой жизни.

Голос истинной этики опасен для счастливых, если они начинают прислушиваться к нему. Она не заглушает иррациональное, которое тлеет в их душе, а пробует поначалу, не сможет ли выбить человека из колеи и бросить его в авантюры самоотречения, в которых мир так нуждается...

Этика благоговения перед жизнью – неумолимый кредитор, отбирающий у человека его время и его досуг. Но ее твердость добрая и понимающая. Многие современные люди, которых труд на производстве превращает в машины, лишая их возможности относиться к окружающим с тем деятельным соучастием, которое свойственно человеку как человеку, подвергаются опасности превратить свою жизнь в эгоистическое прозябание. Некоторые из них чувствуют эту опасность. Они страдают от того, что их повседневный труд не имеет ничего общего с духовными идеалами и не позволяет им использовать для блага людей свои человеческие качества. Некоторые на том и успокаиваются. Их устраивает мысль о том, что им не нужно иметь никаких обязанностей вне рамок своей работы.

Но этика благоговения перед жизнью не считает, что людей надо осуждать или хвалить за то, что они чувствуют себя свободными от долга самоотречения ради других людей. Она требует, чтобы мы в какой угодно форме и в любых обстоятельствах были людьми по отношению

к другим людям. Тех, кто на работе не может применить свои добрые человеческие качества на пользу другим людям и не имеет никакой другой возможности сделать это, она просит пожертвовать частью своего временя и досуга, как бы мало его ни было.

Подыщи для себя любое побочное дело, говорит она, пусть даже незаметное, тайное. Открой глаза и поищи, где человек или группа людей нуждается немного в твоем участии, в твоем времени, в твоем дружеском расположении, в твоем обществе, в твоем труде. Может быть, ты окажешь добрую услугу человеку, чувствующему себя одиноко, или озлобленному, или больному, или неудачнику. Может быть, это будет старик или ребенок. Или доброе дело сделают добровольцы, которые пожертвуют своим свободным вечером или сходят по какому-либо делу для других.

Кто в силах перечислить все возможности использования этого ценного капитала, называемого человеком! В нем нуждаются во всех уголках мира. Поэтому поищи, не найдешь ли ты применения своему человеческому капиталу. Не пугайся, если вынужден будешь ждать или экспериментировать. Будь готов и к разочарованиям. Но не отказывайся от этой дополнительной работы, которая позволяет тебе чувствовать себя человеком среди людей. Такова твоя судьба, если только ты действительно этого хочешь...

Так говорит истинная этика с теми, кто может пожертвовать частицей своего времени или человечности. Пожелаем им счастья, если они послушаются ее голоса и уберегут себя тем самым от духовного оскудения.

Всех людей независимо от их положения этика благоговения перед жизнью побуждает проявлять интерес ко всем людям и их судьбам и отдавать свою человеческую теплоту тем, кто в ней нуждается. Она не разрешает ученому жить только своей наукой, даже если он в ней и приносит большую пользу. Художнику она не разрешает жить только своим искусством, даже если оно творит добро людям. Занятому человеку она не разрешает считать, что он на своей работе уже сделал все, что должен был сделать. Она требует от всех, чтобы они частичку своей жизни отдали другим людям.

В какой форме и в какой степени они это сделают, каждый должен решать соответственно своему разумению и обстоятельствам, которые складываются в его жизни. Жертвы одного внешне незаметны. Он приносит их, не нарушая нормального течения своей жизни. Другой склонен к ярким, эффектным поступкам в ущерб своим интересам. Никто не должен помышлять судить другого. Тысячью способов может выполнить человек свое предназначение, творя добро. Жертвы, которые он приносит, должны оставаться его тайной. Но все вместе мы должны знать, что наша жизнь приобретет ценность лишь тогда, когда мы ощутим истинность следующих слов: «Кто теряет свою жизнь, тот ее находит».

Этические конфликты между обществом и индивидом возникают потому, что человек возлагает на себя не только личную, но и «надличную» ответственность. Там, где речь идет только обо мне, я должен проявлять терпение, всегда прощать, быть внимательным к другим и добросердечным. Но каждый из нас может оказаться в таком положении, когда он отвечает не только за себя, но за дело и вынужден поступать вразрез с личной моралью.

Ремесленник, стоящий во главе пусть даже самой небольшой мастерской, и музыкант, отвечающий за программу концерта, не могут быть теми людьми, какими бы они хотели быть. Первый вынужден увольнять нерадивого рабочего или пьяницу, несмотря на все сочувствие к их семьям. Второй не может допустить выступления певицы, потерявшей голос, хотя он знает, насколько это для нее мучительно.

Чем шире сфера деятельности человека, тем чаще ему приходится приносить свои чувства в жертву общественному долгу. Из этого конфликта обычно находят выход в том, что якобы общая ответственность в принципе устраняет личную ответственность. В этом плане общество и рекомендует человеку поступать. Для успокоения совести тех, кому такое решение кажется слишком категоричным, оно предлагает еще несколько принципов, определяющих, согласно принятым нормам, степень возможного участия личной морали.

Обычной этике не остается ничего другого, как подписать эту капитуляцию. В ее распоряжении нет средств защиты личной морали, ибо она не располагает абсолютными понятиями добра и зла. Иначе обстоит дело с этикой благоговения перед жизнью. Она обладает тем, чего

не имеют другие. Поэтому она никогда не сдает свою крепость, хотя постоянно находятся в осаде. Она чувствует в себе силы все время удерживать ее и держать в постоянном напряжении противника путем частых вылазок.

Этична только абсолютная и всеобщая целесообразность сохранения и развития жизни, на что и направлена этика благоговения перед жизнью. Любая другая необходимость или целесообразность не этична, а есть более или менее необходимая необходимость или более или менее целесообразная целесообразность. В конфликте между сохранением моей жизни и уничтожением других жизней или нанесением им вреда я никогда не могу соединить этическое и необходимое в относительно этическом, а должен выбирать между этическим и необходимым, и в случае, если я намерен выбрать последнее, я должен отдавать себе отчет в том, что беру на себя вину в нанесении вреда другой жизни.

Равным образом я не должен полагать, что в конфликте между личной и наличной ответственностью я могу компенсировать в относительно этическом этическое и целесообразное или вообще подавить этическое целесообразным, – я могу лишь сделать выбор между членами этой альтернативы. Если я под давлением надличной ответственности отдам предпочтение целесообразному, то окажусь виновным в нарушении морали благоговения перед жизнью.

Искушение соединить вместе целесообразное, диктуемое надличной ответственностью, с относительно этическим особенно велико, поскольку его подкрепляет то обстоятельство, что человек, повинующийся надличной ответственности, поступает неэгоистично. Он жертвует чьей-то жизнью или чьим-то благополучием не ради своей жизни или своего благополучия, но только ради того, что признается целесообразным в плане жизни и благополучия некоторого большинства.

Однако этическое – это нечто большее, чем неэгоистическое! Этическое есть не что иное, как благоговение моей воли к жизни перед другой волей к жизни. Там, где я каким-либо образом жертвую жизнью или наношу ей вред, мои поступки выходят за рамки этики и я становлюсь виновным, будь то эгоистически виновным ради сохранения своей жизни или своего благополучия, будь то неэгоистически – ради сохранения жизни и успеха некоторого большинства людей.

Это столь частое заблуждение – приписывать этический характер нарушению морали благоговения перед жизнью, совершаемому из неэгоистических побуждений, – является тем мостом, вступив на который этика неожиданно оказывается в области неэтического. Этот мост необходимо разрушить.

Сфера действия этики простирается так же далеко, как и сфера действия гуманности, а это означает, что этика учитывает интересы жизни и счастья отдельного человека. Там, где кончается гуманность, начинается псевдоэтика. Тот день, когда эта граница будет всеми признана и для всех станет очевидной, явится самым значительным днем в истории человечества. С этого времени станет невозможным признавать действительной этикой ту этику, которая перестала уже быть этикой, станет невозможным одурачивать и обрекать на гибель людей.

Вся предшествующая этика вводила нас в заблуждение, скрывая от нас нашу виновность в тех случаях, когда мы действовали в целях самоутверждения или по мотивам надличной ответственности. Это лишало нас возможности серьезно задуматься над своими поступками. Истинное знание состоит в постижении той тайны, что все окружающее нас есть воля к жизни, в признании того, насколько мы каждый раз оказываемся виновными перед жизнью.

[…] Мы все испытываем искушение преуменьшить вину антигуманных поступков, совершаемых по мотивам надличной ответственности, ссылкой на то, что в данном случае мы в наибольшей степени отвлекаемся от самих себя. Но это лишь хитроумное оправдание виновности. Так как этика входит в миро- и жизнеутверждение, она не разрешает нам такого бегства в мироотрицание. Она запрещает нам поступать подобно той хозяйке, которая поручает убивать рыбу кухарке, и заставляет нас взять на себя вое положенные следствия надличной ответственности даже и в том случае, когда мы в состоянии отвести ее от себя под более или менее благовидными предлогами.

Итак, каждый из нас в зависимости от жизненных обстоятельств должен был совершать поступки, связанные с надличной ответственностью. Эти поступки диктуют нам не коллекти-

вистские взгляды, а побуждения человека, стремящегося действовать в согласии с этическими нормами. В каждом отдельном случае мы боремся за то, чтобы в подобных поступках сохранить максимум гуманности. В сомнительных случаях мы решаемся поступить скорее в интересах гуманности, чем в интересах преследуемой цели.

Когда наконец мы приобретаем способность серьезно и со знанием дела оценивать поступки людей, то начинаем задумываться над тем, над чем обычно не задумываются, например над тем, что любая публичная деятельность человека связана не только с фактами, реализованными в интересах коллектива, но и с созданием определенных нравственных убеждений, которые служат делу совершенствования коллектива. Причем создание таких убеждений даже важнее, чем непосредственно достигаемые цели. Общественная деятельность, при которой не прилагают максимума сил для соблюдения гуманности поступков, разрушает эти убеждения. Тот, кто, ссылаясь на надличную ответственность, не задумываясь жертвует людьми и счастьем людей, когда это кажется ему необходимым, конечно, чего-то достигает. Но высшие достижения ему недоступны. Он обладает только внешней, а не внутренней силой.

Духовную силу мы обретаем лишь тогда, когда люди замечают, что мы поступаем не автоматически, всякий раз согласно одним и тем же принципам, а в каждом отдельном случае боремся прежде всего за гуманность. Люди слишком мало вкладывают сил в эту борьбу. Все мы – начиная от самого маленького работника самого маленького предприятия и кончая политическим деятелем, ведающим судьбами войны и мира, – нередко действуем по готовым рецептам и, следовательно, уже не как люди, а как исполнители, служащие общим интересам. Поэтому-то мы часто не испытываем доверия к справедливости, осененной светом человечности. Мы по-настоящему даже и не уважаем друг друга. Все мы чувствуем себя во власти морали благоприятных обстоятельств, морали расчетливой, безличной, прикрывающей себя принципами и обычно не требующей большого ума. Эта мораль способна ради осуществления ничтожных интересов оправдать любую глупость и любую жестокость. Поэтому у нас безличная мораль благоприятных обстоятельств противостоит столь же безличной морали благоприятных обстоятельств. Все проблемы решаются бесцельной борьбой этих сил, ибо не существует нравственных убеждений, которые могут сделать эти проблемы разрешимыми.

Только в нашей борьбе за гуманность рождаются силы, способные действовать в направлении истинно разумного и целесообразного и одновременно оказывать благотворное влияние на существующие нравственные убеждения. Поэтому человек, поступающий по мотивам надличной ответственности, должен чувствовать свою ответственность не только за достигаемые цели, но и за создаваемые его действиями взгляды.

Итак, мы служим обществу, не принося себя в жертву ему. Мы не разрешаем ему опекать нас в вопросах этики, подобно тому, как скрипач не будет брать уроки музыки у контрабасиста. Ни на одно мгновение не должно оставлять нас недоверие к идеалам, создаваемым обществом, и убеждениям, господствующим в нем. Мы знаем, что общество преисполнено глупости и намерено обманывать нас относительно вопросов гуманности. Общество – ненадежная и к тому же слепая лошадь. Горе кучеру, если он заснет!

Все это звучит слишком категорично. Общество служит интересам этики, когда оно санкционирует законом ее элементарные правила и передает из поколения в поколение этические идеи. В этом его большая заслуга, и мы благодарны ему. Но это же общество все время задерживает развитие этики, беря на себя роль этического воспитателя, что совершенно не входит в его функции. Этическим воспитателем является только этически мыслящий и борющийся за этику человек. Понятия добра и зла, бытующие в обществе, суть бумажные деньги, ценность которых определяется не напечатанными на них цифрами, а их отношением к золотому курсу этики благоговения перед жизнью. По существующему курсу ценность этих понятий равна приблизительно ценности бумажных денег полуобанкротившегося государства.

[…] Таким образом, мы заставляем полемизировать принципы, убеждения и идеалы коллективности с гуманностью. Тем самым мы придаем им разумность, ибо только истинно этическое есть истинно разумное. Лишь в той мере, в какой этические принципы и идеалы входят в действующий моральный кодекс общества, он может быть истинно и целесообразно использован обществом.

Этика благоговения перед жизнью дает нам в руки оружие против иллюзорной этики и иллюзорных идеалов. Но силу для осуществления этой этики мы получаем только тогда, когда мы – каждый в своей жизни – соблюдаем принципы гуманности. Только тогда, когда большинство людей в своих мыслях и поступках будут постоянно побуждать гуманность полемизировать с действительностью, гуманность перестанут считать сентиментальной идеей, и она станет тем, чем она должна быть – основой убеждений человека и общества.

Швейцер, А. Культура и этика. / Альберт Швейцер / Пер. с немецкого Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского. М.: «Прогресс», 1973. – С. 306–327.

Тема 7. Проблема человека в философии и науке
Эволюция антропологической проблематики в истории философии

МАРТИН БУБЕР (1878-1965) – немецко-еврейский философ-экзистенциалист, писатель, общественный и религиозный деятель. Мартин (Мордхе, Мордехай) Бубер родился 8 февраля в г. Вене. Мальчику не было еще и трех лет, когда его родители расторгли брак, и отец отвез сына к своим родителям, Соломону и Адели Бубер, которые жили в г. Лемберге (ныне г. Львов). Бубер получил образование в университетах Вены, Берлина, Цюриха и Лейпцига. С 1901 г. был редактором газеты «Ди вельт», затем стал одним из основателей издательства «Юдишер ферлаг» и Еврейского национального комитета. В 1933 г. возглавил Центр еврейского образования во Франкфурте-на-Майне. В 1938 г. эмигрировал в Палестину. Был профессором Еврейского университета до 1951 г., первым президентом Академии наук Израиля в 1960-1962 гг. Ключевым моментом в философских взглядах Бубера является переход от мистицизма к религиозному экзистенциализму, от идеи «слияния» человека с божественным началом к идее «встречи» человека с Богом, предполагающей отдельное существование и «диалог» обеих сторон. Подлинная встреча человека с Богом, как и человека с человеком, – это не отношение «Я – Оно», а отношение «Я – Ты». В обычной ситуации человеческие отношения деградируют до уровня манипулирования, использования человека как средства достижения цели, человек в такой ситуации выступает в качестве безличного предметного «Оно». Только в редких случаях сильной любви или идеальной дружбы, подлинной веры эти отношения способны возвыситься до уровня «Я – Ты», когда во встречу человека с человеком вовлечена вся полнота их существования.

«ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА» – работа М. Бубера, представляющая собой переработку лекций летнего семестра 1938 г. в Еврейском университете (Иерусалим). По словам самого Бубера, эта книга в первой своей части проблемно-историческая, а во второй – преимущественно аналитическая, должна дополнить разработку диалогического принципа, подробно раскрытого в других публикациях, исторической перспективой и критически обосновать его отличие от других подобных теорий.

Вопросы к тексту:

1. В чем заключается сложность познания феномена человека?
2. Что собой представляют эпохи «обустроенности» и «бездомности» в истории человеческого духа?
3. Как меняется отношение философов к проблеме человека от античности до эпохи Нового Времени?
4. В чем, согласно М. Буберу, заключается особенности трактовки феномена человека у Ф. Ницше?

7.1. Бубер М. Проблема человека

Часть первая. Путь проблемы
Раздел I. Вопросы Канта

1. По преданию, рабби Бунам из Пржуха, один из последних великих учителей хасидизма, однажды сказал своим ученикам: «Я хотел написать книгу под названием «Адам», где нашлось бы место всему человеку. Но потом, поразмыслив, я решил, что не стану ее писать».

В этих наивно звучащих словах истинного мудреца (буквальный смысл которых нам, может быть, и не совсем ясен) высказана вся история человеческих раздумий о человеке. С незапамятных времен человек знает о себе, что он – предмет достойный самого пристального внимания, но именно к этому предмету во всей его целостности, со всем, что в нем есть, он как раз и боится приступить. Порой он делает такую попытку, но уже вскоре, подавленный множеством возникающих здесь проблем, отступает с безмолвной покорностью и либо пускается в размышления о всевозможных материях, за исключением человека, либо расчленяет этого че-

ловека, т. е. самого себя на составные части, которыми удобно оперировать порознь без особых хлопот и с минимальной ответственностью.

Философ Мальбранш, один из самых серьезных адептов картезианства во Франции, в предисловии к своему главному труду «De la recherche de la verite» («О разыскании истины»), опубликованному в 1674 г., писал: «Из всех человеческих наук наука о человеке наиболее достойна его внимания. Однако это не самая почитаемая и не самая разработанная из всех наук, коими мы располагаем. Она полностью пренебрегает всеобщим в человеке. Среди тех, кто прилежно занимается науками, очень мало посвятивших себя именно этой и еще меньше – в ней преуспевших». Впрочем, и сам Мальбранш, коснувшись в своей книге специально антропологических вопросов, – например, о том, в какой мере деятельность нервов, управляющих легкими, желудком и печенью, влияет на заблуждения разума, – никакого учения о сущности человека не создал.

2. Самым энергичным сторонником философской антропологии был Кант. Во «Введении» к лекциям по логике, изданном, правда, не самим автором и не воспроизводящем дословно всех его основополагающих заметок, но тем не менее им одобренном, Кант различает философию по школьному понятию и философию по мировому понятию, in sensu cosmico (Во вселенском значении *(*лат.*)*). Эту последнюю он определяет как «науку о последних целях человеческого разума» или «науку о высшей максиме потребления нашего разума». Поприще философии в этом всемирно-гражданском значении может быть намечено, по мысли Канта, в следующих вопросах:

1) Что я могу знать? 2) Что мне надлежит делать? 3) На что я смею надеяться? 4) Что такое человек? На первый вопрос отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. «В сущности, – добавляет Кант, – все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему». Эта формулировка воспроизводит три вопроса, по поводу которых Кант в одной из глав «Критики чистого разума», названной «Об идеале высшего блага», сказал, что в них заключены все интересы разума – спекулятивные и практические. Но в отличие от «Критики» «Логика» сводит их к четвертому вопросу о сущности человека и указывает на дисциплину, именуемую антропологией, под которой, ввиду ее нацеленности на основной вопрос философской мысли о человеке, можно разуметь лишь философскую антропологию. Итак, антропология призвана быть фундаментально философской наукой. Но весьма примечательно, что собственно антропологическое учение Канта, зафиксированное и в авторских изданиях, и в весьма пространных лекциях о человеке, увидевших свет лишь долгое время спустя после его смерти, и по ясно сформулированной задаче, и по всему своему содержанию предлагает нечто совсем иное, а именно множество ценных заметок к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке.

Сам же вопрос, что такое человек, здесь вообще не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы, и среди них – особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его представление о своих собратьях, наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть, его самочувствие во всех ординарных и экстраординарных столкновениях с пронизывающей человеческую жизнь тайной. Но человеческой *целостности* в этой антропологии нет. Похоже, что Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными.

Раздел II. От Аристотеля до Канта

1. Более всего склонен и наилучшим образом подготовлен к самосознанию, о котором мы говорили, человек, ощущающий себя одиноким, т. е. тот, кто по складу ли характера, под влиянием ли судьбы или вследствие того и другого остался наедине с собой и своими проблемами, кому удалось в этом опустошающем одиночестве встретиться с самим собой, в собственном «Я» увидеть человека, а за собственными проблемами – общечеловеческую проблематику. Те периоды истории духа, в которых антропологическая мысль и поныне видит неисчерпаемый кладезь опыта, были временем, когда человеком владело чувство острого одиночества; тогда-то и нашлись среди людей самые что ни на есть одиночки, чья мысль дала наиболее зрелые плоды.

В ледяной атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру самое его сокровенное, то человек приобретает и опыт самопознания.

В истории человеческого духа я различаю эпохи обустроенности (Behaustheit) и бездомности (Hauslosigkeit). В эпоху обустроенности человек живет во Вселенной как дома, в эпоху бездомности – как в диком поле, где и колышка для палатки не найти. В первую эпоху антропологическая мысль – лишь часть космологии, в другую – приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность. Для обоих случаев мне хочется привести несколько примеров, которые будут одновременно и беглым – в несколько параграфов – обзором *предыстории* философской антропологии.

Бернгард Грейтхойзен, ученик моего наставника Вильгельма Дильтея и основоположник истории философской антропологии, в своем труде, так и озаглавленном «Философская антропология» (1931), справедливо заметил об Аристотеле, что человек у него перестает быть проблематичным и, так сказать, всегда говорит о себе в третьем лице, рассматривает себя лишь как некий «случай» и предстает своему самосознанию как *«он»,* а не *«Я».* То особое измерение, в котором он познает себя ему одному свойственным образом, становится для него недоступным, а по этой причине остается нераскрытым и особое место человека во Вселенной. Человек мыслится лишь в мире, мир же не мыслится в нем. Выношенная греками идея замкнутого в себе космоса, где отведено место и человеку, нашла завершение в геоцентрической системе сфер Аристотеля, а преобладание зрительного восприятия над всеми другими чувствами, которое у греческого народа явилось впервые и как принципиально новый момент в истории человеческого духа, – преобладание, которое сделало этот народ способным к *пластически оформленной (bildnerische)* жизни и созданию культуры на основе образа, – определило и облик эллинской философии. Возникает видимый образ мира, составленный из зрительных впечатлений и объективированный настолько, насколько способно к объективации человеческое зрение; опыт же остальных чувств привнесен в эту картину как бы задним числом. Ведь и идеальный мир Платона – тоже видимый мир. мир зримых образов. Но только у Аристотеля видимый образ Вселенной достигает небывалой актуализации как мир вещей. Отныне человек – вещь среди этих вещей, вид, объективно познаваемый наравне с другими видами, не гость на чужбине, как человек Платона, а обладатель собственного угла в мироздании – не в самых верхних, правда, его этажах, но и не в нижних, а скорее всего где-то в средних, вполне сносных по условиям проживания. Для философской антропологии в духе четвертого вопроса Канта здесь явно недостает предпосылок.

2. Первым, кто через семь с лишним столетий после Аристотеля поставил главный антропологический вопрос по-иному, в первом лице, был Августин. Одиночество, из которого он задавал этот вопрос, станет понятным, если мы припомним, что шарообразный единый мир Аристотеля погиб. Он погиб потому, что расколовшаяся человеческая душа признала истинным лишь разделенный в себе мир. Прежнюю систему сфер сменил образ противоборствующих сил – независимых и взаимовраждебных царств Света и Тьмы. Мы найдем их во всех системах гносиса – широко распространенного и многопланового духовного движения, которое захватило растерянных наследников великих культур Древнего Востока и античности, ниспровергло божество и обесценило творение. В манихействе – наиболее последовательной из всех этих систем – появляется и двойная земля. Человек здесь отнюдь не вещь среди вещей, нет у него и прочного положения во Вселенной. Составленный из души и тела, он принадлежит обоим царствам, будучи одновременно и полем битвы, и ее трофеем. В каждом человеке обнаруживается падший первочеловек, и проблема бытия решается в нем сообразно с его жизнью. Августин вышел из манихейской школы. Бездомный в этом мире, одинокий посреди горних и дольних сил, он остался бездомным и одиноким даже после того, как нашел спасение в христианстве, учившем, что искупление *уже совершилось.* Вот почему вопрос Канта сформулирован у Августина в первом лице – но не как у Канта, в виде объективированной проблемы, в которой слушатели его лекций по логике, наверное, не могли расслышать прямо к ним обращенный вопрос. Нет, в своем собственном обращении к Богу Августин повторяет, с другим смысловым оттенком и с иной интонацией, вопрос псалмопевца: «Что есть человек, что Ты помнишь его?» Он ищет зна-

ния у Того, кто может дать это знание: «quid ergo sum, Deus meus? quae natura mea?» («Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя?» – *лат.*). Августин имеет здесь в виду не только себя. Слово «natura» ясно показывает, что в собственном лице он подразумевает того человека, которого сам назвал grande profundum – великой тайной. Кроме того, он делает и антропологический вывод, уже знакомый нам по Мальбраншу и высказанный как упрек людям, которые восхищаются высокими горами, морскими волнами и течением звезд, а собою же «пренебрегают», не дивясь себе. Это изумление человека перед самим собой, которого Августин добивался от самопознания, – совсем не то чувство, с которого Аристотель, будучи еще в кружке Платона, призывал начинать всякое рассуждение. Человек Аристотеля, наряду со всем остальным, восхищается и человеком, но лишь как частичкой, во всех отношениях достойной восхищения Вселенной. Человек Августина изумляется в человеке не тому, что должно быть осмыслено как часть Вселенной и как вещь среди вещей. Если восхищение первого давно переродилось в метафизическое философствование, то изумление второго впервые являет себя во всей глубине и тревоге. Это не философия, но оно окажет воздействие на всю будущую философию.

Не созерцание природы, как у греков, а вера – вот что создает новый космический дом для одинокой души после августиновского Запада. Возникает новый христианский космос. Для средневекового христианина он был настолько реален, что каждый читатель «Божественной комедии» мысленно совершал и нисхождение в нижний круг ада, и восхождение по хребту Люцифера через Чистилище к горнему миру триединого Божества не как экспедицию в неведомые земли, а как путешествие по странам, давно уже нанесенным на карту. Итак, снова замкнутый в себе мир, снова дом, в котором человек может жить. Этот мир еще более конечен, чем мир Аристотеля, ибо и здесь конечное время включено в его образ со всей серьезностью – то самое ветхозаветное конечное время, которое стало теперь христианским.

Схема этого образа мира – крест, вертикальная перекладина которого есть конечное пространство от небес до преисподней, и проходит она посреди человеческого сердца; поперечная же перекладина являет собой конечное время от сотворения мира до последнего его дня, причем центр этого времени – смерть Христова, всепокрывающая и всеискупительная, приходится на самое средоточие пространства – сердце бедного грешника. Вокруг этой схемы выстроен средневековый образ мира. Данте описал жизнь людей и бесплотных духов, но идейные контуры этой картины подсказал ему Фома Аквинский. Аквинату (в той же мере, что и Аристотелю) мы обязаны и тем, что человек Данте всегда говорит о себе «как бы в третьем лице», а ведь Фома, будучи богословом, должен был знать о реальном человеке, который говорит *«Я»* и к которому обращено *«Ты»*. Человек в системе мироздания Фомы – отдельный вид особого рода, ибо его человеческая душа, принадлежащая к самым низшим духам, субстанционально соединена с телом, стоящим выше всех телесных предметов, и потому человек является как бы «горизонтом» и пограничной линией духовной и телесной природы. Но никакой отдельной проблематики человеческой сущности, которую всем сердцем ощутил и выразил Августин, Фома не знает. Антропологический вопрос снова удаляется здесь на покой. У обустроенного и беспроблемного человека едва ли проснется когда-нибудь желание очной ставки с самим собой – не так-то легко утоляемое и чреватое множеством вопросов.

3. Новые признаки серьезного отношения к человеку как самобытному существу мы встречаем уже в позднем средневековье. Конечный мир все еще служит ему надежной оградой. «Hunc mundum haud aliud esse, quam amplissimam quandam hominis domum» («Этот мир не что иное, как наилучший дом человека» – *лат.*) – так говорил Карл Бовилл еще в XVI в. Но тот ж Бовилл взывает к человеку: «Homo es, sisterein homine» («Ты – человек, дабы продолжаться в человеке» – *лат.*), – повторяя мотив, встречавшийся ранее у великого Кузанца: «Homo non vult esse nisi homo» («Человек не хочет быть ничем иным, кроме человека» – *лат.*). Здесь не сказано, конечно, что человек по своей сущности перерастает пределы мира. Для Кузанца нет ни одной вещи, которая не предпочла бы свое собственное бытие и ей свойственный способ существования иному бытию и иному способу существования; все, что существует, не желает быть в вечности ничем иным, кроме как самим собой, всегда более совершенным, чем все остальное, на особый, ему одному свойственный лад. Именно отсюда происходит и гармония универсума, ибо каждое существо заключает в себе в «сжатом» виде все остальное.

Однако человеку дана еще и мысль, дан взвешивающий и оценивающий разум. Он, как Бог, имеет в себе все созданные вещи. Но Бог содержит их в себе как первообразы, а человеческий род – как отношения и ценности. Бога Кузанец сравнивает с чеканщиком монеты, а человека – с менялой, определяющим ее ценность; Бог может все создать, мы – все познать, ибо и мы потенциально заключаем в себе все. Вскоре после Кузанца Пико делла Мирандола сделал из этой гордо-самонадеянной посылки антропологический вывод, который опять возвращает нас к Мальбраншу: «Nos autem peculiare aliquid in homine quaerimus, unde et dignitas ei propria et imago divinae substantiae cum nulla sibi creatura communis comperiatur» («Мы ищем в человеке некую особенность, откуда познаются свойственные ему достоинство и образ божественной сущности, с которыми ни у одного из созданий нет ничего общего» – *лат.*).

Антропологическая тема вырисовывается здесь вполне отчетливо. Но у Мирандолы нет разработки проблем, неизбежно возникающих там, где начинается истинная антропология, нет здесь и убийственного в своей серьезности вопроса о человеке. Человек держится здесь так автономно и с такой уверенностью в своих силах, что и самого вопроса, как такового, он не видит. Все перечисленные нами мыслители Ренессанса убеждены, что человек *может* знать, но им совершенно чужд вопрос Канта, *что* он может знать: он может знать все. Последний в их ряду, Бовилл, к тому же устраняет Бога: человеческий дух, утверждает он, не в силах постичь Его; но Он сделал мир доступным для человеческого познания, так что человек сотворен вне этого мира как его зритель или – попросту – как его око. Итак, эти первопроходцы нового времени пока что чувствуют себя в своем обжитом и надежном вселенском доме спокойно и безопасно. Кузанец говорит, правда, о пространственной и временной бесконечности мира и тем самым лишает землю ее центрального положения, разрушая средневековую схему. Но эта бесконечность – лишь нечто мыслимое, а не созерцаемое и пережитое. Человек не стал еще таким одиноким, каким был прежде; не задает он пока и прежних вопросов одиночки.

Но в то самое время, когда Бовилл все еще воспевал Вселенную как amplissima domus (наилучший дом – *лат.*), стены этого дома фактически уже рухнули под ударами Коперника. Беспредельность надвинулась со всех сторон, и человек оказался в мире, устрашающая реальность которого уже не позволяла видеть в нем прежний дом. В этом мире он стал беззащитным, но на первых порах разделял героический восторг Бруно перед его величием, затем – математический восторг Кеплера перед его гармонией – до тех пор, пока через ею с лишним лет после смерти Коперника и издания его трудов новая реальность человека не заявила о себе куда решительнее, чем новая реальность Вселенной. Паскаль, великий ученый, математик и физик, которому суждена была безвременная смерть, увидел не только величие звездного неба. как позднее Кант, но и его жуткую загадочность: «Le silence eternel de ces espaces infinis m'effraie» («Меня ужасает вечное молчание этих безграничных пространств» – *фр.*). С непревзойденной и поныне ясностью он прочувствовал обе бесконечности – бесконечно большого и бесконечно малого – и познал человеческую ограниченность, недостаточность и обусловленность. Космологический восторг Бруно и Кеплера, словно перескакивающий через человека, сменяется здесь ужасающе ясной, меланхоличной, но вместе с тем и доверительной трезвостью. Это трезвость более чем когда-либо одинокого человека: исполненный трезвого пафоса антропологический вопрос звучит в его устах по-новому: «Qu'est-ce qu'un homme dans 1'infmi?» («Что такое человек в бесконечности» – *фр.*). То самовластное положение, в котором человек Кузанца похвалялся, что содержит в себе все вещи и потому может познать их, встречается с мироощущением одиночки, стойко переносящего свойственную всем людям незащищенность перед бесконечностью: «Connaissons done notre portee:nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'etre nous derobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du neant; et le peu que nous avons d'etre nous cache la vue de 1'infinie» («Уясним же, что мы такое: нечто, но не все, будучи бытием, мы не способны понять начало начал, возникающее из небытия; будучи бытием кратковременным, не способны охватить бесконечность» – *фр.)*. Но именно потому, что это самосознание достигает такой ясности, обновленная антропологическая мысль и уясняет теперь особое место человека во Вселенной: «Человек – всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не надо всей Вселенной достаточно дуновения ветра, капли воды. Но пусть даже его уничтожит Вселенная, человек все

равно возвышеннее, чем она, ибо сознает, что расстается с жизнью и что слабее Вселенной, а она ничего не сознает».

В этом высказывании нет подражания мужеству стоиков; это новое самообладание личности, которая стала бездомной посреди бесконечного. Все здесь зависит от знания того, что человек иной, чем все остальное, и именно потому иной, что даже и в падении своем может остаться сыном Духа. Человек – это существо, которое сознает свое место во Вселенной, и это сознание сохраняется в нем, покуда он жив. Не то важно здесь, что человек – единственное творение, дерзнувшее приступить к миру и познать его, хотя и это само по себе удивительно; куда важнее, что ему известно отношение между ним и этим миром. Таким образом, прямо из среды мира возникло нечто, к миру обращенное. Следовало ожидать, что это нечто «из среды мира» имеет и свою особую проблематику.

4. Мы видели, что антропологический вопрос, подразумевающий человека в его специфической проблематике, прозвучал в ту пору, когда был расторгнут изначальный договор Вселенной и человека и человек почувствовал, что он в этом мире пришелец и одиночка. Конец этого образа мира и, следовательно, его *надежности* повлек за собой и новые вопросы беззащитного, бездомного и потому проблематичного для самого себя человека. Но можно ясно показать, что и этот, и последующие кризисы – вехи одного и того же *пути.* Суть этих кризисов одна, но проявления различны. Образ Вселенной Аристотеля раскололся изнутри потому, что душа в своей сокровенной глубине соприкоснулась с проблемой зла и ощутила, что мир вокруг нее раздвоился. Теологическая картина мира Фомы Аквинского раскололась снаружи потому, что Вселенная объявила себя беспредельной. Миф, дуалистический миф гносиса – вот что вызвало кризис в первом случае; в другой раз причиной был ни в какой миф не облеченный космос чистой науки. Одиночество Паскаля действительно исторически *более позднее,* чем одиночество Августина, но оно полнее и неизбывнее. И в самом деле возникает нечто новое, чего не было прежде; идет работа над новым *образом* мира, но не над новым мировым *домом.* Стоит лишь принять всерьез идею бесконечности – и человеческого жилища из такой Вселенной уже не выстроить. И нужно ведь еще ввести эту самую бесконечность в новую картину мира, что оборачивается явным парадоксом, ибо образ, если он и вправду образ, или форма, ограничен, но вопреки всему должен вобрать в себя безграничное. Другими словами, если мы достигнем крайней точки этого образа, которая отстоит от нас (говоря языком современной астрономии) на сотни миллионов световых лет и располагается где-то близ звездных туманностей, то мы со всей непреложностью ощутим, что он не имеет и не может иметь конца. Замечу, кстати, хоть это и самоочевидно, что Эйнштейнова концепция конечного мирового пространства никоим образом не годится для обратного перекраивания Вселенной в человеческий дом, ибо это существенно иная конечность, нежели та, что рождает ощущение вселенского дома. Более того, возможно, что такое понятие о Вселенной, открывающееся сегодня лишь свободному от пут чувственного восприятия математическому гению, станет когда-нибудь доступно и обыденному сознанию. Но оно не сможет породить ни нового *образа* мира, ни того парадокса, который породило учение Коперника; а ведь это учение выразило только то, о чем человеческая душа смутно догадалась в тот час, когда дом мирового пространства – Аристотелева ли, томистского ли – показался ей тесным, и она начала биться в поисках двери, и проделало это так, что глубоко встревожило эту самую душу (что с нее взять!). Эйнштейнова же концепция Вселенной и вовсе ставит крест на самых заветных движениях души; она противоречит всем ее надеждам и представлениям; этот новый космос еще можно помыслить, но нельзя вообразить. Человек, помысливший его, на самом деле уже не жилец в нем. А поколение, пожелавшее переработать современную космологию в свое «естественное» мышление, будет, вероятно, состоять из людей, которые впервые за многовековую историю непрестанного обновления образа мира отрекутся от самой идеи этого образа. И скорее всего их ощущение Вселенной и, так сказать, образ ее будут определяться жизнью в принципиально неизобразимом мире: imago mundi nova – imago nulla (новый образ мира – это отсутствие всякого образа – *лат.*)

5. Я, однако, слишком забежал вперед. Вернемся теперь к нашему второму примеру, дабы затем перейти от него к нынешнему времени с его особой человеческой бездомностью и одиночеством и с его новой постановкой антропологического вопроса.

Самая серьезная попытка справиться с безнадежной ситуацией человека послекоперниковой эпохи была предпринята вслед за Паскалем младшим его современником, которому тоже суждено было умереть молодым. Попытка Спинозы, если рассматривать ее в свете нашей проблемы, означала, что астрономическая бесконечность одновременно и признается без всяких оговорок, и постепенно утрачивает свой зловещий облик. Та протяженность, благодаря которой доказывается и демонстрируется бесконечность, есть лишь один из бесчисленного множества атрибутов бесконечной субстанции и один из тех двух, которые мы вообще только и знаем (другой такой атрибут – мысль). Бесконечная же субстанция, которую Спиноза называет также «Богом» и по отношению к которой эта пространственная бесконечность может быть лишь одним из бесконечно многих атрибутов, *любит* самое себя, и особенно любит себя в человеке, ибо любовь человеческого духа к Богу есть лишь pars infmiti amoris, quo Deus se ipsum amat (часть той бесконечной любви, которой Бог любит самого себя – *лат.*). Можно сказать, что это ответ на вопрос Паскаля «Что есть человек в бесконечности?»: он есть существо, в котором Бог любит самого себя. Космология и антропология предстаю в этой системе великолепно примиренными, но космос не становится вновь тем, чем он был у Аристотеля и Аквината, – той наглядно-упорядоченной множественностью, где каждая вещь и каждое существо имеют свое место, а существо по имени «Человек» ощущает себя вкупе с ними как дома. Никакого нового надежного бытия-в-мире этому существу не дано, да Спиноза и не нуждается в нем: его благоговение перед бесконечной natura naturans (порождающая природа – *лат.*) возносит его над бегло набросанным образом natura naturata (порожденная природа – лат.), которая включена в его систему лишь по своему общему замыслу – как совокупность божественных модусов, но не по действительной способности охватить и согласовать разнородные способы и порядки бытия. Нет здесь ни нового космического дома, ни плана, ни материала для него; человек соглашается на свою бездомность и затерянность во Вселенной, ибо такое согласие дает ему силы для adaequata cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei (адекватного познания вечности и бесконечной сущности Бога – *лат.*), возможность узнать, как Бог любит в *нем* самого себя. Но человек, узнав это, перестает быть загадкой в собственных глазах.

В интеллектуальной отделенности Спинозы совершилось примирение, но гораздо труднее было добиться того же результата в конкретной жизни действительного человека и в той неразделенной и неразделимой жизни, изнутри которой говорил Паскаль, выражая в своих словах и человеческую бренность, и вселенский страх человека, и его ужас перед этим миром. Рационалистическая эпоха смягчила и приспособила для своих целей спинозовскую объективацию бытия, соединившую космос и человека, но обломала острие антропологического вопроса. Обломок его засел в теле, и рана начала гноиться.

С другой стороны, можно назвать человека, который и в послерационалистическую эпоху был истинным наследником Спинозы и наслаждался его «радостью мира»; который был настоящее «дитя мира» и намеревался хранить «во веки веков мир со всем миром», проникал в этот мир и обнимал его в его живой полноте – как целое, которое дает нам в своем синтезе с духом «блаженнейшее удостоверение» гармонии бытия. Гёте, являющий нам на своем историческом месте – перед самым концом указанной эпохи – пример своего рода спасительной эйфории, еще мог реально жить в этом космосе. Но именно Гёте, познавший всю глубину одиночества («О многих вещах я могу беседовать только с Богом», – писал он), столкнулся с антропологическим вопросом в сокровенных недрах своего существа. Верно, что человек был для него той «первой беседой, которую природа ведет с Богом»; но слишком уж часто Гёте, как и Вертеру, в этой беседе слышался «голос загнанного, обессилевшего, потерянного и неудержимо влекущегося вниз создания».

6. Лишь у Канта впервые появляется критическое осмысление антропологической проблематики, и в такой форме оно стало ответом на жизненно важные требования Паскаля. И хотя ответ этот носил не метафизический, а эпистемологический характер и имел в виду не бытие человека, а его отношение к миру, в нем все же запечатлены и фундаментальные проблемы: что есть мир, который познает человек? как вообще может познавать мир человек в его конкретной действительности? в каком отношении находится он к этому, тем или иным способом познаваемому им миру? что этот мир человеку и что ему человек?

Чтобы понять, насколько «Критика чистого разума» является ответом на вопрос Паскаля, рассмотрим еще раз сам вопрос. Бесконечное мировое пространство пугало Паскаля и вызвало у него мысль об эфемерности человеческого существа, покинутого на милость этого мира. Но не новооткрытая бесконечность пространства, сменившая прежде приписываемую ему конечность, страшила и волновала его. По-видимому, любая концепция пространства – и конечного не меньше, чем бесконечного, – тревожила его самим переживанием бесконечности, ибо попытка реально вообразить как конечное, так и бесконечное пространство – задача одинаково головоломная и в обоих случаях приводящая к мысли, что мир этот нам не по зубам. В свои неполные 14 лет я и сам узнал это на опыте, который оказал глубокое влияние на всю мою жизнь. В ту пору надо мной нависло какое-то безотчетное принуждение: я должен был то и дело пытаться представлять себе то край пространства, то его бескрайность, а время – то имеющим начало и конец, то без конца и начала. И то и другое было одинаково невозможно и бессмысленно, и все же казалось, что выбор возможен лишь между двумя этими абсурдами. Подавленный необходимостью такого выбора, я бросался из стороны в сторону и временами был так близок к безумию, что спасение от него надеялся найти в своевременном самоубийстве. Избавление принесла мне, уже пятнадцатилетнему, книга Канта «Пролегомены ко всякой будущей метафизике», которую я отважился тогда прочесть, хотя в самом ее начале и говорилось, что предназначена она не для школяров, а для будущих наставников. Эта книга объяснила мне, что пространство и время суть лишь формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего, и потому они открывают мне не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания. Я узнал еще, что все мои понятия в одинаковой мере не позволяют утверждать ни то, что мир в пространстве и времени конечен, ни то, что он бесконечен. «Ведь ни то, ни другое не может содержаться в опыте», «ни то, ни другое не может встретиться в самом мире» ибо они даны нам как явления, наличность и связь которых имеют место лишь в опыте». Можно утверждать то и другое, то и другое может быть доказано; между тезисом и антитезисом стоит неразрешимое противоречие – антиномия космологических идей; само же бытие не затронуто ни там, ни здесь. Ничто теперь не вынуждало меня терзаться в попытках вообразить сперва одну невообразимость, а вслед за ней – прямую ее противоположность, столь же невообразимую. Я мог думать теперь, что бытие самой пространственно-временной конечности и пространственно-временной бесконечности и одинаково легко ускользает от сознания; и тогда же начал догадываться о существовании вечного, которое есть нечто совсем иное, чем бесконечное, и в равной мере совсем иное, чем конечное, а также о том, что между мною, человеком, и этим вечным возможна связь.

Общий смысл кантовского ответа Паскалю можно сформулировать так: то, что надвигается на тебя из этою мира, вызывая страх, – тайна его пространства и ею времени, – есть тайна твоего собственного постижения мира и твоего собственною существа; твой вопрос «Что есть человек?» есть, стало быть, гот насущный вопрос, на который ты должен найти ответ

Здесь антропологический вопрос Канта предстает во всей ясности как завещание нашей эпохе. Новый вселенский дом для человека уже не замышляется; но от него, как строителя домов, требуется сознание, способность постичь самого себя. Кант видит наступающую эпоху во всей ее переменчивости, как эпоху самоотречения и самопознания, как антропологическую эпоху. Из его знаменитого письма от 1793 г. видно, что он считал разработку четвертого вопроса своей собственной задачей, решение которой должно было последовать за ответом на первые три вопроса. Он не продвинулся в ее решении, но поставил эту задачу так ясно и с такой настойчивостью, что она сохранила все свое значение как задача для будущего – до той поры, пока за нее не взялось наше поколение

Раздел III. Гегель и Маркс

1. Сперва, впрочем, наметился такой решительный отход от антропологической точки зрения, какого история человеческой мысли еще не знала. Я имею в виду систему Гегеля – ту, что оказала решающее влияние не только на образ мышления эпохи, но и на общественно-политическую практику. Смысл этого влияния можно определить как низложение конкретной человеческой личности и конкретной человеческой общности в интересах мирового разума, во имя его диалектического движения и созидаемых им объективных структур. Это влияние, как из-

вестно, проявилось и у мыслителей, вышедших из школы Гегеля, но весьма от него отдалившихся: с одной стороны, у Кьеркегора – критика современного ему христианства, который, безусловно, как никто другой, в наше время постиг значение человеческой личности, но вместе с тем мыслил жизнь этой личности все еще сплошь в формах гегелевской диалектики как переход от эстетического к этическому и от этического к религиозному, а с другой стороны, у Маркса, который тоже с уникальной для своего времени настойчивостью углубился в конкретное исследование человеческого общества, трактуя его развитие в категориях той же диалектики Гегеля как переход от примитивного общинного хозяйства к частной собственности, а от нее – к социализму. […]

То, что предпринял Гегель, должно было придать человеку новое чувство уверенности и приготовить ему новый космический дом. Коперниково пространство не оставляло надежды ни на какой дом; Гегель сооружает его лишь во *времени,* каковое есть «величайшая сила всего сущего». Новым домом для человека должно стать время в образе истории, смысл которой вполне открыт нашему опыту и познанию. Система Гегеля – это третья в истории западноевропейской мысли попытка обрести уверенность; после космологической попытки Аристотеля и теологической – Аквината это логологическая попытка. Всякая неуверенность, всякая тоска по смыслу, весь страх перед актом выбора, вся бездонность проблематики человека преодолены. Мировой разум неуклонно прокладывает свой путь в истории, а человек познает этот путь; более того, его познание есть подлинная цель и конец пути, на котором осуществляющая себя истина в своем осуществлении познает самое себя. Фазы этого пути сменяются в абсолютном порядке; их суверенный повелитель – закон диалектики, согласно которому тезис и антитезис разрешаются в синтезе. Уверенной поступью, как бы переходя с этажа на этаж и из комнаты в комнату этого надежно сложенного дома с прочным фундаментом, стенами и кровлей, передвигается всеведущий человек Гегеля внутри нового дома мировой истории, смысл которой ему досконально известен. И если даже он честно углубится в метафизику, взор его будет надежно защищен от головокружительных перспектив, ибо все здесь удобообозримо. Молодой человек, которого со времен утверждения Коперниковой теории захлестывал страх перед бесконечностью и который, распахивая ночной порой окно своей каморки, всякий раз оказывался один посреди кромешной тьмы, мог наконец успокоиться: если космос в его бесконечно большом и бесконечно малом нисколько ему не рад, то уже непоколебимый порядок истории, которая есть «не что иное, как осуществление духа», во всяком случае примет его как родного. Одиночество побеждено, и вопрос о человеке отодвинут в сторону.

Но при этом возникает любопытный исторический феномен. В прежние времена, чтобы разрушить образ надежного и обжитого космоса и восстановить в своих правах антропологический вопрос, требовалась критическая работа нескольких поколений. Гегелевская модель мироздания оказывает несокрушимое воздействие на все сферы духовной жизни в течение столетия; но тотчас же по ее утверждении начинается и борьба с ней, в ходе которой снова выдвигается требование антропологической перспективы. Мировой дом Гегеля восхитителен, в нем все можно объяснить, ему можно подражать, но как жилье он никуда не годится. Рассудок утверждает его, слово – восхваляет, однако действительный человек сюда не вхож. В аристотелевом космосе реальный человек античности, как и реальный человек христианской эпохи в космосе Аквината, чувствуют себя как дома. Но для действительного человека Нового времени мир Гегеля так и не стал действительным миром. На какое-то мгновение Гегелю удалось приглушить антропологический вопрос Канта, но унять впервые проявившуюся в вопросе Паскаля громадную антропологическую тревогу всей человеческой жизни он не смог ни на миг. Укажу лишь на одну причину этого. Умозрительный образ мира, основанный на *времени,* никогда не даст человеку такого же чувства уверенности, как образ пространственный. Чтобы понять все значение этого факта, мы должны строго разграничить космологическое и антропологическое время. Постичь космологическое время (т. е. оперировать) мы могли бы при условии, что в некоем относительном смысле перед нами открыто все время (хотя будущее время на самом деле и закрыто для нас). Напротив, антропологическое время, т. е. существующее в отношении к особой действительности конкретного, наделенного сознательной волей человека, постичь нельзя, ибо будущее не может наличествовать передо мной постольку, поскольку оно до известной степени

зависит – в моей воле и сознании – от моего решения. Антропологическое время реально лишь в той своей части, где оно становится космологическим, т. е. в гой, которая называется «прошедшим». Таким образом, это различие между двумя типами времени не тождественно известному нам по А. Бергсону; его «duree» означает «протекающее настоящее», между тем как органом восприятия того, что я понимаю под антропологическим временем, служит главным образом память – та самая память, что всегда слишком слаба в отношении настоящего. Всякий раз, когда мы воспринимаем что-либо как *время,* т. е. осознаем некую временную координату, в дело вступает память. Иными словами, чистое настоящее не знает никакого специфического способа осознания времени. Мы, конечно, не знаем в полной мере и космологического времени, несмотря на знакомство с закономерным движением звезд и т.п.; и все-таки, даже не имея возможности знать что-либо о будущих поступках людей, мы тем не менее можем мысленно видеть их как нечто вполне реальное, ибо в размышлении о них даны и их причины. И наоборот, охватить антропологическое будущее как нечто реальное наша мысль не в силах, ибо мое решение, которое будет принято в следующий миг, в данное время еще не состоялось. Точно так же обстоит дело и с решениями других людей: ведь на основании антропологического понятия о человеке я знаю, что его нельзя мыслить как всего лишь одну из множества частиц Вселенной. В тех границах человеческого мира, которые очерчивает нам проблема бытия человека, нет никакой уверенности по поводу будущего. Время, взятое Гегелем за основу его картины мироздания, т. е. космологическое время, – это не конкретное, а мыслимое человеческое время. Доводить реально сущее до совершенства под силу человеческой мысли, но не живому человеческому воображению. Здесь есть нечто такое, что можно помыслить, но с чем нельзя жить. Умозрительный образ мира, несущий в себе «цель мировой истории», в этой своей части совершенно неубедителен. Сплошной его контур словно переходит здесь в пунктир, и соединить эти штрихи не под силу даже самому мощному философскому уму. Единственным исключением из правила может быть система мироздания, утвержденная на вере: сила веры – и лишь она одна – открывает для себя совершенство как нечто гарантированное, ибо его гарантирует нам Тот, кому мы доверяем, и доверяем как гаранту того, что есть, но еще не присутствует в нашем мире явным образом.

2. […] В сфере влияния Гегеля возникло одно примечательное явление, которое на первый взгляд противоречило тому, что я говорил об отношении к будущему. Я имею в виду историческое учение Маркса, выстроенное на основе Гегелевой диалектики. Возможность движения к совершенству уверенно утверждается и здесь, мессианизм и здесь подвергается секуляризации. И, однако, действительный человек нашей эпохи в образе пролетарских масс освоился с этой уверенностью и сделал этот секуляризованный мессианизм своей верой. Как следует все это понимать? Маркс совершил по отношению к методу Гегеля то, что можно было бы назвать социологической редукцией. Это значит, что он не думал дать новую картину мира, да и нужды в ней не было. (То, что Энгельс позднее, в 1880 г., предлагал в книге под названием «Диалектика природы», – не более чем пересказ идей Геккеля и других эволюционистов, – полностью противоречит практикуемому Марксом фундаментальному ограничению сферы исследования.) Не новую модель мира, а новую модель общества, а точнее, модель нового пути, на котором человеческое общество достигнет совершенства, – вот что хотел дать Маркс человеку своей эпохи. На месте гегелевской идеи, или мирового разума, воцаряются человеческие производственные отношения, изменение которых вызывает изменение общества. Для Маркса производственные отношения были тем существенным и ведущим элементом, из которого происходит и к которому сводится все остальное; иного начала и иного высшего принципа он не признавал. Конечно, трудно увидеть в этих отношениях начало и конец всего, как в мировом разуме Гегеля, но социологическая редукция как раз и была отречением от той перспективы бытия, в которой имеются начало и конец. Дом, в котором может жить человек, т. е. в котором человек может захотеть жить, когда он будет завершен, сооружается, по Марксу, лишь из производственных отношений. Человеческий мир – это общество. Благодаря социологической редукции была достигнута та уверенность, которую восприняли и внесли в свою жизнь, по крайней мере на ближайшее столетие, пролетарские массы. Всякая попытка, по примеру Энгельса, устранить присущую марксизму редукцию и снабдить пролетария какой ни на есть научной картиной мира раз-

бавляет уже опробованную живую уверенность абсолютно беспочвенной интеллектуальной убежденностью и лишает ее самобытной силы. К этой редукции следует добавить и еще нечто, весьма существенное. Как известно, Гегель видел в своем времени начало исполнения идеи, когда абсолютный дух приближается к цели. Маркс, разумеется, не мог усмотреть такое исполнение в эпохе расцвета капитализма (на смену которому и должен был прийти социалистический строй). Однако он разглядел нечто уже возникшее, чье бытие было и знамением, и гарантией их торжества. То был пролетариат. Его бытие возвещало упразднение капитализма – «отрицание отрицания». «Когда пролетариат, – писал Маркс, – провозглашает устранение прежнего мирового порядка, он лишь выдает тайну своего бытия, ибо она и на самом деле состоит в устранении этого порядка». Этот основной тезис Маркса дал пролетариату столь необходимую ему жизненную опору. Отныне пролетарию не надо стремиться ни к чему, кроме продолжения своего рода, до того часа, когда из его бытия вырастет его дело. Будущее находится здесь в прямой связи с непосредственно переживаемым настоящим и гарантируется им. Мысль неспособна устроить действительную жизнь человека. Такой способностью обладает сама жизнь; дух приобщается к ней, если признает силу жизни; тогда и его собственная сила, иная по роду и способу действия, соединится с силой жизни. […]

Раздел IV. Фейербах и Ницше

1. Вместе с Марксом мы оказались в самой гуще антропологического бунта против Гегеля и именно на примере Маркса в полной мере уяснили и особенности этого бунта. Налицо возврат к антропологическому ограничению образа Вселенной, которому, однако, не сопутствуют ни возвращение к антропологической *проблематике,* ни специально антропологическая постановка вопроса. Первым философом, который взбунтовался против Гегеля и учеником которого по этой причине, несмотря на все различия между ними, мы вправе считать и самого Маркса, был Людвиг Фейербах. Марксовой социологической редукции предшествует социологическая редукция Фейербаха.

Чтобы правильно оценить борьбу Фейербаха с Гегелем и ее значение для философской антропологии, лучше всего начать с главного вопроса: что есть *начало* философии? Кант, в пику рационалистам и основываясь на Юме, утверждал, что непосредственно первым для философствующих умов является познание. Тем самым вопрос «Что есть познание и каким образом оно возможно?» получил у него ключевое значение. Этот вопрос, как мы видели, привел его к антропологическому вопросу: что за существо человек, познающий мир таким, а не иным образом? Гегель попросту перескочил через это «первое» – и сделал это совершенно сознательно. По его мысли, ясно высказанной уже в первом издании «Энциклопедии философских наук» (1817), у истока философии просто не может быть *ничего* непосредственно данного, ибо непосредственность противоречит философской мысли по самому существу последней. Иначе говоря, философия не может, как полагал Кант, а до него – Декарт, исходить из ситуации философствующего субъекта, а должна «предвосхищать» ее. Свое понимание этого предвосхищения Гегель выразил в положении: «Чистое бытие есть начало», которое разъяснил следующим образом: «Чистое же бытие есть чистая абстракция». Исходя из этого, Гегель нашел возможным заменить человеческое познание в качестве предмета философии развитием мирового разума. Именно против этого и повел борьбу Фейербах. Мировой разум для него всего лишь новое понятие Бога, и подобно тому, как теология, говоря «бог», лишь переносит человеческую сущность с земли на небо, так и метафизика, говоря «мировой разум», лишь переносит человеческую сущность из конкретного бытия в абстрактное. Новая философия, утверждал Фейербах в программном сочинении «Основы философии будущего» (1843), имеет своим принципом «не абсолютный, т. е. абстрактный, дух, короче говоря – не разум сам по себе, но действительное и цельное существо человека». Поэтому Фейербах, в отличие от Канта, ставил во главу философствования не человеческое познание, но целостного человека. Даже и природу, по его мнению, следует понимать лишь как «базис человека». «Новая философия, – заявляет он, – делает человека... исключительным... универсальным... предметом философии, а антропологию – универсальной... наукой». Так произошла антропологическая редукция – редукция бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein). Можно сказать, что Гегель, следуя своей точке зрения на человека, руководствовался «первой» историей творения, т. е. первой главой книги Бытия (о сотворении

природы), согласно которой человек был создан и занял свое место во Вселенной самым последним, но это было не только завершением акта творения, но и окончательным осуществлением его замысла, ибо только тогда возник «образ Божий». Фейербах же следует «второй» истории творения, т. е. второй главе Бытия (о сотворении *истории),* где нет уже никакого иного мира, кроме человеческого, а посреди этого мира – сам человек, нарекающий все живое его истинным именем. Никогда еще до этой поры не было столь настоятельной нужды в философской антропологии! Но постулат Фейербаха не поможет нам преодолеть порог, к которому подвел нас четвертый вопрос Канта. Более того, мы чувствуем, что в некоем решающем отношении не только не шагнули дальше Канта, но и оказались позади него. Программа Фейербаха даже не включает вопроса «Что есть человек?»; собственно говоря, она равносильна отказу от этого вопроса. Фейербахова антропологическая редукция бытия есть редукция к *беспроблемному* человеку. Но действительный человек, стоящий перед нечеловеческим бытием, все более и более теснимый им как бесчеловечным роком и все же дерзающий познавать и это бытие, и этот рок, – такой человек не может быть «беспроблемным». Напротив, именно он – начало всякой проблематики. Философская антропология невозможна, если она не начинается с антропологического *вопроса.* Мы придем к ней лишь через еще более глубокую, более четкую, более строгую и более жесткую, чем прежде, постановку и разъяснение антропологического вопроса. И именно в таком его углублении и заострении состоит, как мы увидим далее, подлинное значение Ницше.

Но нам следует продолжить наши занятия Фейербахом ввиду одного чрезвычайно важного для современной научной мысли о человеке обстоятельства. Видя в человеке высший предмет философии, Фейербах понимает его не как человеческую индивидуальность, а как связь человека с человеком, связь между *Я* и *Ты.* Для отдельного человека, говорится в его программном сочинении, «сущность человека заключается *не в нем как моральном и не в нем как мыслящей существе. Сущность* человека только в общности, *в единстве человека с человеком,* в единстве, которое, однако, опирается только на реальность различия между Я и *Ты.* Это утверждение Фейербаха не получило развития в позднейших ею сочинениях. Маркс же исключил из своею социального учения элемент реального отношения между реально различными *Я* и *Ты* и именно по этой причине все время противопоставлял безжизненному идеализму равно далекий от жизни чистый коллективизм. Фейербах, взяв в этом смысле «выше» Маркса, положил начало тому открытию *«Ты»,* которое называют «коперниканским свершением» современной мысли и «основным событием . столь же чреватым последствиями, как и идеалистическое открытие *«Я»,* событием, которое должно привести к новому началу европейской мысли и сулит более широкие перспективы, нежели картезианский вклад в современную философию»' Мне самому в молодости решающий толчок дал именно Фейербах.

2. Ницше куда больше, чем обычно думают, опирался на антропологическую редукцию Фейербаха. Он отстает от Фейербаха, упуская из виду самостоятельную область отношений между *Я и Ты и* вполне довольствуясь (в том, что касается межчеловеческих отношений) развитием линии французских философов-моралистов XVII – XVIII столетий, которую он и завершил очерком происхождения и развития морали. Но Ницше оказался гораздо дальше Фейербаха в том, что у него, в отличие от предшественников, человек стоит во главе угла всех раздумий о мире не как прозрачное и одномерное существо (каким видел его и Фейербах), а как существо проблематичное. Тем самым он придал антропологическому вопросу беспрецедентную остроту и страстную заинтересованность

Человеческая проблематика – это собственная громадная тема Ницше, занимавшая ею с первых философских опытов до самой смерти. В своих ранних рассуждениях о Шопенгауэре как воспитателе (1874) он ставит вопрос: «Как может человек познать себя, который является своего рода «заметкой на полях» к четвертому вопросу Канта и отражает нашу эпоху в той же степени, в какой вопрос Канта – его собственную. В виде пояснения Ницше добавляет: «Он (человек) – есть существо темное и сокровенное». Через десять лет последовало дополнение к этому пояснению: «Человек есть еще не ставшее животное, т. е. не вполне сформировавшийся, в отличие от других животных, вид; он – не законченная форма, а то, что находится в становлении. Если мы во что бы то ни стало хотим видеть в нем законченное существо, он покажется

нам «крайним заблуждением природы и противоречием самому себе», ибо он есть существо, которое, вследствие «насильственного отпарывания от животного прошлого», страдает и от себя самого, и от вопроса о своем назначении. Но это лишь переходное состояние. На самом деле, как выразился Ницше в заметках, изданных после его смерти под общим названием «Воля к власти», всякий человек есть как бы «эмбрион человека будущего, настоящего представителя истинной породы». Но парадокс состоит в том, что появление подлинного, будущего человека вовсе не гарантировано, теперешний человек – человек переходного состояния – должен сперва создать его из того материала, которым является он сам. «Человек – нечто текучее и пластичное, из него можно сделать все, что угодно». Человек, т. е. *животное-человек,* до сих пор не имел никакого смысла, а его земное существование – никакой цели. Вопрос «К чему вообще человек?» был вопросом без ответа. Человек страдал, но проблема была не в страдании, а в том, что его вопрошающий вопль «К *чему* страдать?» оставался безответным. Аскетический идеал христианства хотел освободить человека от бессмысленного страдания; он достигал этого тем, что отторгал человека от основ бытия и уводил в никуда.

Смысл, который человек стремится придать своему бытию, он должен позаимствовать у жизни. Но жизнь есть «воля к власти»; все великое в человечестве, вся великая культура развиваются из воли к власти и чистой перед ней совести. Эту волю подавляет аскетический идеал, который привил человеку «нечистую совесть». Настоящим человеком будет тот, чья совесть чиста перед его волей к власти. Вот человек, которого мы должны «создать», которого должны «взрастить» и ради которого должны «превзойти» то, что пока лишь называется человеком. Нынешний человек – «не цель, а лишь путь, инцидент, великое обещание». Согласно Ницше, человек тем и отличается от всех животных, что он «животное, смеющее обещать»; это значит, что человек рассматривает некоторый кусок будущего как то, что находится от него в зависимости и за что он ручается; другим животным это не дано. Человеческое свойство обещать впервые возникло из договорных отношений заимодавца и должника, точнее, из обязательств должника. «Основное моральное понятие «вина» произошло от материального понятия «долг».

И человеческое общество всевозможными средствами культивировало возникшее таким образом свойство, чтобы заставить индивидуума серьезно относиться к своим нравственным и общественным обязанностям. А в качестве самого сильного средства оно использовало аскетический идеал. Чтобы стать на истинный путь, человек должен освободиться от всего – от своей нечистой совести и от дурных способов ее умиротворения. С этого момента он уже никому не обещает погашения долгов, но лишь самому себе сулит осуществление человека. […]

Итак, никакого положительного обоснования философской антропологии Ницше, как мы видели, не дал. Но, подняв, как ни один мыслитель до него, проблематику человеческой жизни до подлинного предмета философствования, он придал антропологическому вопросу новый мощный импульс. При этом особенно знаменательно, что он с самого начала и до конца своей философской биографии старался разрешить человеческую проблему как в самом строгом смысле слова особую проблему. Весь пафос антропологического вопроса у Августина, Паскаля, да и у Канта основан на том непреложном факте, что мы ощущаем в себе нечто такое, чего нельзя объяснить лишь с точки зрения природы и законов ее развития. Для доницшеанской философии в той мере, в какой она интересовалась антропологией, человек – не просто вид, но и категория. Ницше же, который сформировался в значительной степени под влиянием XVIII столетия и с полным основанием мог бы быть назван мистиком Просвещения, не признает такой категории и такой постановки проблемы. Он пытается провести мысль, намеченную еще Эмпедоклом и с тех пор ни разу не удостоенную настоящего философского обсуждения, он хочет осмыслить человека чисто *генетически* – как зверя, выросшего в животном мире и покинувшего его. «Мы более не выводим человека из «духа», – пишет он, – мы поставили его обратно среди животных». Эта фраза могла бы принадлежать какому-нибудь французскому энциклопедисту. Но Ницше и тут глубоко осознает специфически человеческую проблематику своей темы и связывает ее с бегством человека из животного царства и с его неверным отношением к своим инстинктам. Человек проблематичен потому, что он принадлежит к «экстравагантной породе животных»; он – «болезнь» земли.

Для Канта проблема человека – *пограничная* проблема, т. е. проблема существа, которое принадлежит, разумеется, и царству природы, но не ему одному; существа, поселившегося на границе царства природы и иного царства. Для Ницше проблема человека – это «проблема окраины», т. е. проблема существа, которое из средоточия природы попало на самую ее периферию, на тот гибельный край природного бытия, где начинается не эфирная область духа, как думал Кант, а головокружительная темная бездна, Ничто. Ницше не видит в человеке бытия-для-себя, т. е. попросту чего-либо «нового», хоть и вышедшего из природы, но вышедшего так, что сами факт и характер этого происхождения не могут быть уяснены в понятиях биологии. Он видит здесь лишь *становление,* «попытку, прощупывание, промах», не подлинное бытие, а в лучшем случае – предварительную его форму, «до сих пор не состоявшееся животное», тот кусок природы, где едва лишь наметилось что-то новое, поначалу казавшееся весьма интересным, но по отношению к целому – явно не удавшееся. Из этой неопределенности, по мысли Ницше, может выйти определенность двоякого рода. Либо человек вследствие «возрастающей моральности», которая подавляет его инстинкты, будет культивировать в себе «лишь стадное животное», утверждать в себе животное по имени человек как вид, в коем природная стихия клонится к закату, т. е. как деградировавшее животное; либо он преодолеет то, что оказалось в нем «фундаментально неудачным», даст новую жизнь своим инстинктам, выведет наружу свои неисчерпаемые возможности, построит свою жизнь на оправдании воли к власти и разовьет себя до сверхчеловека, который только и будет истинным человеком, удавшимся новым существом.

Выдвигая такую цель, Ницше вряд ли думал, что его «неудачное животное» возьмет да и вытащит себя за волосы из болота собственной раздвоенности. Он требовал осознанного культивирования в широком масштабе и не раздумывал над тем, что сам же в другом месте написал: «Мы не признаем, что можно сделать что-либо в совершенстве, до тех пор, пока это делается осознанно». Но нас интересуют здесь не внутренние противоречия его мысли, а нечто иное. Ницше, как мы видели, с мучительной серьезностью пытался постичь человека, исходя из животного начала; специально человеческая проблема при этом не поблекла, но приобрела еще большую, чем прежде, остроту. Лишь с учетом этого можно понять, почему вопрос «Как объяснить, что существует такое явление, как человек?» сменяется другим: «Как объяснить, что такое существо, как человек, выросло в животном царстве и покинуло его?» Но Ницше, при всех его заслугах на поприще мысли, так и не объяснил нам этого.

Бубер, М. Проблема человека / Мартин Бубер // Два образа веры; пер. с нем. М.И. Левиной и др. – М.: АСТ, 1995. – С. 202-204, 210-224, 226-238, 243-244.

Трудовая концепция антропогенеза Ф. Энгельса

ФРИДРИХ ЭНГЕЛЬС (1820–1895) – немецкий философ, наряду с К. Марксом, является основоположником марксизма. (*Подробнее см. Ч. 1, с. 243*)

«РОЛЬ ТРУДА В ПРОЦЕССЕ ПРЕВРАЩЕНИЯ ОБЕЗЬЯНЫ В ЧЕЛОВЕКА» – статья Ф. Энгельса, ставшая первой и наиболее классической версией трудовой концепции антропогенеза. В современной редакции она входит в блок материалов «Диалектики природы». Однако первоначально была задумана как введение к работе, озаглавленной «Три основные формы порабощения». Статья была написана в 1876 г., впервые опубликована в 1896 г.

Вопросы к тексту:

1. Какую роль в эволюции человечества сыграло прямохождение?
2. Что такое «закон соотношения роста»?
3. Как, согласно Энгельсу, возникает язык?
4. Чем труд человека отличается от труда животных, и какова его роль в происхождении человека?

7.2. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека

Труд – источник всякого богатства, утверждают политикоэкономы. Он действительно является таковым наряду с природой, доставляющей ему материал, который он превращает в богатство. Но он еще и нечто бесконечно большее, чем это. Он – первое основное условие всей человеческой жизни, и притом в такой степени, что мы в известном смысле должны сказать: труд создал самого человека.

Много сотен тысячелетий тому назад, в еще не поддающийся точному определению промежуток времени того периода в развитии Земли, который геологи называют третичным, предположительно к концу этого периода, жила где-то в жарком поясе – по всей вероятности, на обширном материке, ныне погруженном на дно Индийского океана, – необычайно высокоразвитая порода человекообразных обезьян. Дарвин дал нам приблизительное описание этих наших предков. Они были сплошь покрыты волосами, имели бороды и остроконечные уши и жили стадами на деревьях.

Под влиянием в первую очередь, надо думать, своего образа жизни, требующего, чтобы при лазании руки выполняли иные функции, чем ноги, эти обезьяны начали отвыкать от помощи рук при ходьбе по земле и стали усваивать все более и более прямую походку. Этим был сделан решающий шаг для перехода от обезьяны к человеку.

Все существующие еще ныне человекообразные обезьяны могут стоять прямо и передвигаться на одних только ногах, но лишь в случае крайней необходимости и в высшей степени неуклюже. Их естественное передвижение совершается в полувыпрямленном положении и включает употребление рук. Большинство из них при ходьбе опираются о землю средними фалангами согнутых пальцев рук и, поджимая ноги, продвигают тело между длинными руками, подобно хромому, ходящему на костылях. Вообще мы и теперь еще можем наблюдать у обезьян все переходные ступени от хождения на четвереньках до хождения на двух ногах. Но ни у одной из них последнее не стало чем-то большим, нежели вынужденным приемом, применяемым в крайнем случае.

Если прямой походке у наших волосатых предков суждено было стать сначала правилом, а потом и необходимостью, то это предполагает, что на долю рук тем временем доставалось все больше и больше других видов деятельности. Уже и у обезьян существует известное разделение функций между руками и ногами. Как уже упомянуто, при лазании они пользуются руками иначе, чем ногами. Рука служит преимущественно для целей собирания и удержания нищи, как это уже делают некоторые низшие млекопитающие при помощи своих передних лап. С помощью руки некоторые обезьяны строят себе гнезда на деревьях или даже, как шимпанзе, навесы между ветвями для защиты от непогоды. Рукой они схватывают дубины для защиты от врагов или бомбардируют последних плодами и камнями. При ее же помощи они выполняют в неволе ряд

простых операций, которые они перенимают у людей. Но именно тут-то и обнаруживается, как велико расстояние между неразвитой рукой даже самых высших человекообразных обезьян и усовершенствованной трудом сотен тысячелетий человеческой рукой. Число и общее расположение костей и мускулов одинаково у обеих, и тем не менее рука даже самого первобытного дикаря способна выполнять сотни операций, не доступных никакой обезьяне. Ни одна обезьянья рука не изготовила когда-либо хотя бы самого грубого каменного ножа.

Поэтому те операции, к которым наши предки в эпоху перехода от обезьяны к человеку на протяжении многих тысячелетий постепенно научились приспособлять свою руку, могли быть вначале только очень простыми. Самые низшие дикари и даже те из них, у которых приходится предположить возврат к более звероподобному состоянию с одновременным физическим вырождением, всё же стоят гораздо выше тех переходных существ. Прежде чем первый кремень при помощи человеческой руки был превращен в нож, должен был, вероятно, пройти такой длинный период времени, что в сравнении с ним известный нам исторический период является незначительным. Но решающий шаг был сделан, рука стала свободной и могла теперь усваивать себе всё новые и новые сноровки, а приобретенная этим большая гибкость передавалась по наследству и возрастала от поколения к поколению.

Рука, таким образом, является не только органом труда, она также и продукт его. Только благодаря труду, благодаря приспособлению к все новым операциям, благодаря передаче по наследству достигнутого таким путем особого развития мускулов, связок и, за более долгие промежутки времени, также и костей, и благодаря все новому применению этих переданных по наследству усовершенствований к новым, все более сложным операциям, – только благодаря всему этому человеческая рука достигла той высокой ступени совершенства, на которой она смогла, как бы силой волшебства, вызвать к жизни картины Рафаэля, статуи Торвальдсена, музыку Паганини.

Но рука не была чем-то самодовлеющим. Она была только одним из членов целого, в высшей степени сложного организма. И то, что шло на пользу руке, шло также на пользу всему телу, которому она служила, и шло на пользу в двояком отношении.

Прежде всего, в силу того закона, который Дарвин назвал законом соотношения роста. Согласно этому закону известные формы отдельных частей органического существа всегда связаны с определенными формами других частей, которые, казалось бы, ни в какой связи с первыми не находятся. Так, например, все без исключения животные, которые обладают красными кровяными тельцами без клеточного ядра и у которых затылочная кость сочленена с первым позвонком двумя суставными бугорками, обладают также молочными железами для кормления детенышей. Так, у млекопитающих раздельные копыта, как правило, связаны с наличием сложного желудка, приспособленного к процессу жвачки. Изменения определенных форм влекут за собой изменение формы других частей тела, хотя мы и не в состоянии объяснить эту связь. Совершенно белые кошки с голубыми глазами всегда или почти всегда оказываются глухими. Постепенное усовершенствование человеческой руки и идущее рядом с этим развитие и приспособление ноги к прямой походке несомненно оказали, также и в силу закона соотношения, обратное влияние на другие части организма. Однако этого рода воздействие еще слишком мало исследовано, и мы можем здесь только констатировать его в общем виде.

Значительно важнее непосредственное, поддающееся доказательству обратное воздействие развития руки па остальной организм. Наши обезьяноподобные предки, как уже сказано, были общественными животными; вполне очевидно, что нельзя выводить происхождение человека, этого наиболее общественного из всех животных, от необщественных ближайших предков. Начинавшееся вместе с развитием руки, вместе с трудом господство над природой расширяло с каждым новым шагом вперед кругозор человека. В предметах природы он постоянно открывал новые, до того неизвестные свойства. С другой стороны, развитие труда по необходимости способствовало более тесному сплочению членов общества, так как благодаря ему стали более часты случаи взаимной поддержки, совместной деятельности, и стало ясней сознание пользы этой совместной деятельности для каждого отдельного члена. Коротко говоря, формировавшиеся люди пришли к тому, что у них появилась потребность что-то сказать друг другу. Потребность создала себе свой орган: неразвитая гортань обезьяны медленно, но неуклонно

преобразовывалась путем модуляции для все более развитой модуляции, а органы рта постепенно научались произносить один членораздельный звук за другим.

Что это объяснение возникновения языка из процесса труда и вместе с трудом является единственно правильным, доказывает сравнение с животными. То немногое, что эти последние, даже наиболее развитые из них, имеют сообщить друг другу, может быть сообщено и без помощи членораздельной речи. В естественном состоянии ни одно животное не испытывает неудобства от неумения говорить или понимать человеческую речь. Совсем иначе обстоит дело, когда животное приручено человеком. Собака и лошадь развили в себе, благодаря общению с людьми, такое чуткое ухо по отношению к членораздельной речи, что, в пределах свойственного им круга представлений, они легко научаются понимать всякий язык. Они, кроме того, приобрели способность к таким чувствам, как чувство привязанности к человеку, чувство благодарности и т. д., которые раньше им были чужды. Всякий, кому много приходилось иметь дело с такими животными, едва ли может отказаться от убеждения, что имеется немало случаев, когда они свою неспособность говорить ощущают теперь как недостаток. К сожалению, их голосовые органы настолько специализированы в определенном направлении, что этому их горю уже никак нельзя помочь. Там, однако, где имеется подходящий орган, эта неспособность, в известных границах, может исчезнуть. Органы рта у птиц отличаются, конечно, коренным образом от соответствующих органов человека. Тем не менее птицы являются единственными животными, которые могут научиться говорить, и птица с наиболее отвратительным голосом, попугай, говорит всего лучше. И пусть не возражают, что попугай не понимает того, что говорит. Конечно, он будет целыми часами без умолку повторять весь свой запас слов из одной лишь любви к процессу говорения и к общению с людьми. Но в пределах своего круга представлений он может научиться также и понимать то, что он говорит. Научите попугая бранным словам так, чтобы он получил представление о их значении (одно из главных развлечений возвращающихся из жарких стран матросов), попробуйте его затем дразнить, и вы скоро откроете, что он умеет так же правильно применять свои бранные слова, как берлинская торговка зеленью. Точно так же обстоит дело и при выклянчивании лакомств.

Сначала труд, а затем и вместе с ним членораздельная речь явились двумя самыми главными стимулами, под влиянием которых мозг обезьяны постепенно превратился в человеческий мозг, который, при всем своем сходстве с обезьяньим, далеко превосходит его по величине и совершенству. А параллельно с дальнейшим развитием мозга шло дальнейшее развитие его ближайших орудий – органов чувств. Подобно тому как постепенное развитие речи неизменно сопровождается соответствующим усовершенствованием органа слуха, точно так же развитие мозга вообще сопровождается усовершенствованием всех чувств в их совокупности. Орел видит значительно дальше, чем человек, но человеческий глаз замечает в вещах значительно больше, чем глаз орла. Собака обладает значительно более тонким обонянием, чем человек, но она не различает и сотой доли тех запахов, которые для человека являются определенными признаками различных вещей. А чувство осязания, которым обезьяна едва-едва обладает в самой грубой, зачаточной форме, выработалось только вместе с развитием самой человеческой руки, благодаря труду.

Развитие мозга и подчиненных ему чувств, все более и более проясняющегося сознания, способности к абстракции и к умозаключению оказывало обратное воздействие на труд и на язык, давая обоим всё новые и новые толчки к дальнейшему развитию. Это дальнейшее развитие с момента окончательного отделения человека от обезьяны отнюдь не закончилось, а, наоборот, продолжалось и после этого; будучи у различных народов и в различные эпохи по степени и по направлению различным, иногда даже прерываясь местными и временными движениями назад, оно в общем и целом могучей поступью шло вперед, получив, с одной стороны, новый мощный толчок, а с другой стороны – более определенное направление благодаря тому, что с появлением готового человека возник вдобавок еще новый элемент – общество.

Наверное протекли сотни тысяч лет, – в истории Земли имеющие не большее значение, чем секунда в жизни человека, – прежде чем из стада лазящих по деревьям обезьян возникло человеческое общество. Но все же оно, наконец, появилось. И в чем же опять мы находим характерный признак человеческого общества, отличающий его от стада обезьян? В труде. Стадо

обезьян довольствовалось тем, что дочиста поедало пищу, имевшуюся в его районе, размеры которого определялись географическими условиями или степенью сопротивления соседних стад. Оно кочевало с места на место и вступало в борьбу с соседними стадами, добиваясь нового, богатого кормом, района, но оно было неспособно извлечь из района, где оно добывало себе корм, больше того, что он давал от природы, за исключением разве того, что стадо бессознательно удобряло почву своими экскрементами. Как только все области, способные доставлять корм, были заняты, увеличение обезьяньего населения стало невозможным; в лучшем случае это население могло численно оставаться на одном и том же уровне. Но все животные в высшей степени расточительны в отношении предметов питания и притом часто уничтожают в зародыше их естественный прирост. Волк, в противоположность охотнику, не щадит косули, которая на следующий год должна была бы доставить ему козлят; козы в Греции, поедающие молодую поросль мелкого кустарника, не давая ему подрасти, оголили все горы страны. Это «хищническое хозяйство» животных играет важную роль в процессе постепенного изменения видов, так как оно заставляет их приспособляться к новым, необычным для них родам пищи, благодаря чему их кровь приобретает другой химический состав и вся физическая конституция постепенно становится иной, виды же, установившиеся раз навсегда, вымирают. Не подлежит сомнению, что это хищническое хозяйство сильно способствовало превращению наших предков в людей. У той породы обезьян, которая далеко превосходила все остальные смышленостью и приспособляемостью, это хищническое хозяйство должно было привести к тому, что в пищу стали употреблять все большее и большее количество новых растений, а из этих растений все большее количество съедобных частей, одним словом, к тому, что пища становилась все более разнообразной, следствием чего было проникновение в организм все более разнообразных веществ, создававших химические условия для превращения этих обезьян в людей. Но все это еще не было трудом в собственном смысле слова. Труд начинается с изготовления орудий. А что представляют собой наиболее древние орудия, которые мы находим, – наиболее древние, судя до найденным предметам, оставшимся нам в наследство от доисторических людей, и по образу жизни наиболее ранних исторических народов, а также и наиболее примитивных современных дикарей? Эти орудия представляют собой орудия охоты и рыболовства; первые являются одновременно и оружием. Но охота и рыболовство предполагают переход от исключительного употребления растительной пищи к потреблению наряду с ней и мяса, а это знаменует собой новый важный шаг на пути к превращению в человека. Мясная пища содержала в почти готовом виде наиболее важные вещества, в которых нуждается организм для своего обмена веществ; она сократила процесс пищеварения и вместе с ним продолжительность других вегетативных (т. е. соответствующих явлениям растительной жизни) процессов в организме и этим сберегла больше времени, вещества и энергии для активного проявления животной, в собственном смысле слова, жизни. А чем больше формировавшийся человек удалялся от растительного царства, тем больше он возвышался также и над животными. Как приучение диких кошек и собак к потреблению растительной пищи наряду с мясной способствовало тому, что они стали слугами человека, так и привычка к мясной пище наряду с растительной чрезвычайно способствовала увеличению физической силы и самостоятельности формировавшегося человека. Но наиболее существенное влияние мясная пища оказала на мозг, получивший благодаря ей в гораздо большем количестве, чем раньше, те вещества, которые необходимы для его питания и развития, что дало ему возможность быстрей и полней совершенствоваться из поколения в поколение. С позволения господ вегетарианцев, человек не мог стать человеком без мясной пищи, и если потребление мясной пищи у всех известных нам народов в то или иное время влекло за собой даже людоедство (предки берлинцев, велетабы или вильцы, еще в X столетии поедали своих родителей), то нам теперь до этого уже никакого дела нет.

Употребление мясной пищи привело к двум новым достижениям, имеющим решающее значение: к пользованию огнем и к приручению животных. Первое еще более сократило процесс пищеварения, так как оно доставляло рту, так сказать, уже полупереваренную пищу; второе обогатило запасы мясной пищи, так как наряду с охотой оно открыло новый источник, откуда ее можно было черпать более регулярно, и доставило, кроме того, в виде молока и его продуктов новый, по своему составу по меньшей мере равноценный мясу, предмет питания. Та-

ким образом, оба эти достижения уже непосредственно стали новыми средствами эмансипации для человека. Останавливаться здесь подробно на их косвенных последствиях, как бы важны они ни были для развития человека и общества, мы не можем, так как это слишком отвлекло бы нас в сторону.

Подобно тому как человек научился есть все съедобное, он также научился и жить во всяком климате. Он распространился по всей пригодной для житья земле, он, единственное животное, которое в состоянии было сделать это самостоятельно. Другие животные, приспособившиеся ко всем климатам, научились этому не самостоятельно, а только следуя за человеком: домашние животные и насекомые-паразиты. А переход от равномерно жаркого климата первоначальной родины в более холодные страны, где год делится на зиму и лето, создал новые потребности, потребности в жилище и одежде для защиты от холода и сырости, создал, таким образом, новые отрасли труда и вместе с тем новые виды деятельности, которые все более отдаляли человека от животного.

Благодаря совместной деятельности руки, органов речи и мозга не только у каждого в отдельности, но также и в обществе, люди приобрели способность выполнять всё более сложные операции, ставить себе всё более высокие цели и достигать их. Самый труд становился от поколения к поколению более разнообразным, более совершенным, более многосторонним. К охоте и скотоводству прибавилось земледелие, затем прядение и ткачество, обработка металлов, гончарное ремесло, судоходство. Наряду с торговлей и ремеслами появились, наконец, искусство и наука; из племен развились нации и государства. Развились право и политика, а вместе с ними фантастическое отражение человеческого бытия в человеческой голове – религия. Перед всеми этими образованиями, которые выступали прежде всего как продукты головы и казались чем-то господствующим над человеческими обществами, более скромные произведения работающей руки отступили на задний план, тем более, что планирующая работу голова уже на очень ранней ступени развития общества (например, уже в простой семье) имела возможность заставить не свои, а чужие руки выполнять намеченную ею работу. Всю заслугу быстрого развития цивилизации стали приписывать голове, развитию и деятельности мозга. Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами в особенности со времени гибели античного мира. Оно и теперь владеет умами в такой мере, что даже наиболее материалистически настроенные естествоиспытатели из школы Дарвина не могут еще составить себе ясного представления о происхождении человека, так как, в силу указанного идеологического влияния, они не видят той роли, которую играл при этом труд.

Животные, как уже было вскользь упомянуто, тоже изменяют своей деятельностью внешнюю природу, хотя и не в такой степени, как человек, и эти совершаемые ими изменения окружающей их среды оказывают, как мы видели, обратное воздействие на их виновников, вызывая в них в свою очередь определенные изменения. Ведь в природе ничто не совершается обособленно. Каждое явление действует на другое, и наоборот; и в забвении факта этого всестороннего движения и взаимодействия и кроется в большинстве случаев то, что мешает нашим естествоиспытателям видеть ясно даже самые простые вещи. Мы видели, как козы препятствуют восстановлению лесов в Греции; на острове св. Елены козы и свиньи, привезенные первыми прибывшими туда мореплавателями, сумели истребить почти без остатка всю старую растительность острова и этим подготовили почву для распространения других растений, привезенных позднейшими мореплавателями и колонистами. Но когда животные оказывают длительное воздействие на окружающую их природу, то это происходит без всякого намерения с их стороны и является по отношению к самим этим животным чем-то случайным. А чем более люди отдаляются от животных, тем более их воздействие на природу принимает характер преднамеренных, планомерных действий, направленных на достижение определенных, заранее известных целей. Животное уничтожает растительность какой-нибудь местности, не ведая, что творит. Человек же ее уничтожает для того, чтобы на освободившейся почве посеять хлеба, насадить деревья или разбить виноградник, зная, что это принесет ему урожай, в несколько раз превышающий то, что он посеял. Он переносит полезные растения и домашних животных из одной

страны в другую и изменяет таким образом флору и фауну целых частей света. Более того. При помощи разных искусственных приемов разведения и выращивания растения и животные так изменяются под рукой человека, что становятся неузнаваемыми. Те дикие растения, от которых ведут свое происхождение наши зерновые культуры, еще до сих пор не найдены. От какого дикого животного происходят наши собаки, которые даже и между собой так резко отличаются друг от друга, или наши столь же многочисленные лошадиные породы – является все еще спорным.

Впрочем, само собой разумеется, что мы не думаем отрицать у животных способность к планомерным, преднамеренным действиям. Напротив, планомерный образ действий существует в зародыше уже везде, где протоплазма, живой белок существует и реагирует, т. е. совершает определенные, хотя бы самые простые движения как следствие определенных раздражений извне. Такая реакция имеет место даже там, где еще нет никакой клетки, не говоря уже о нервной клетке. Прием, при помощи которого насекомоядные растения захватывают свою добычу, является тоже в известном отношении планомерным, хотя совершается вполне бессознательно. У животных способность к сознательным, планомерным действиям развивается в соответствии с развитием нервной системы и достигает у млекопитающих уже достаточно высокой ступени. Во время английской псовой охоты на лисиц можно постоянно наблюдать, как безошибочно лисица умеет применять свое великолепное знание местности, чтобы скрыться от своих преследователей, и как хорошо она знает и умеет использовать все благоприятные для нее свойства территории, прерывающие ее след. У наших домашних животных, более высоко развитых благодаря общению с людьми, можно ежедневно наблюдать акты хитрости, стоящие на одинаковом уровне с такими же актами у детей. Ибо, подобно тому как история развития человеческого зародыша во чреве матери представляет собой лишь сокращенное повторение развертывавшейся на протяжении миллионов лет истории физического развития наших животных предков начиная с червя, точно так же и духовное развитие ребенка представляет собой лишь еще более сокращенное повторение умственного развития тех же предков, – по крайней мере более поздних. Но все планомерные действия всех животных не сумели наложить на природу печать их воли. Это мог сделать только человек.

Коротко говоря, животное только пользуется внешней природой и производит в ней изменения просто в силу своего присутствия; человек же вносимыми им изменениями заставляет ее служить своим целям, господствует над ней. И это является последним существенным отличием человека от остальных животных, и этим отличием человек опять-таки обязан труду.

Не будем, однако, слишком обольщаться нашими победами над природой. За каждую такую победу она нам мстит. Каждая из этих побед имеет, правда, в первую очередь те последствия, на которые мы рассчитывали, но во вторую и третью очередь совсем другие, непредвиденные последствия, которые очень часто уничтожают значение первых. Людям, которые в Месопотамии, Греции, Малой Азии и в других местах выкорчевывали леса, чтобы получить таким путем пахотную землю, и не снилось, что они этим положили начало нынешнему запустению этих стран, лишив их, вместе с лесами, центров скопления и сохранения влаги. Когда альпийские итальянцы вырубали на южном склоне гор хвойные леса, так заботливо охраняемые на северном, они не предвидели, что этим подрезывают корни высокогорного скотоводства в своей области; еще меньше они предвидели, что этим они на большую часть года оставят без воды свои горные источники, с тем чтобы в период дождей это источники могли изливать на равнину тем более бешеные потоки. Распространители картофеля в Европе не знали, что они одновременно с мучнистыми клубнями распространяют и золотуху. И так на каждом шагу факты напоминают нам о том, что мы отнюдь не властвуем над природой так, как завоеватель властвует над чужим народом, не властвуем над ней так, как кто-либо находящийся вне природы, – что мы, наоборот, нашей плотью, кровью и мозгом принадлежим ей и находимся внутри ее, что все наше господство над ней состоит в том, что мы, в отличие от всех других существ, умеем познавать ее законы и правильно их применять.

И мы, в самом деле, с каждым днем научаемся все более правильно понимать ее законы и познавать как более близкие, так и более отдаленные последствия нашего активного вмешательства в ее естественный ход. Особенно со времени огромных успехов естествознания в на-

шем столетии мы становимся все более и более способными к тому, чтобы уметь учитывать также и более отдаленные естественные последствия по крайней мере наиболее обычных из наших действий в области производства и тем самым господствовать над ними. А чем в большей мере это станет фактом, тем в большей мере люди снова будут не только чувствовать, но и сознавать свое единство с природой и тем невозможней станет то бессмысленное и противоестественное представление о какой-то противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, которое распространилось в Европе со времени упадка классической древности и получило наивысшее развитие в христианстве. […]

Энгельс, Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека / Фридрих Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти т. Т. 5. – М.: Политиздат, 1986. – С. 505-514.

Гротескная телесность как феномен народной смеховой культуры

МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ БАХТИН (1895–1975) – русский философ, литературовед, один из создателей философии диалога. Родился в Орле в семье мелкого банковского служащего. Вскоре вместе с семьей переезжает в Вильно, затем в Одессу. Окончив гимназию, поступает на историко-филологический факультет Новороссийского университета, потом переводится в Петроград. По окончании университета (1918), работал сначала в Невеле в единой трудовой школе, затем переезжает в Витебск (1920–1924), где преподает в высшем институте народного образования (сегодня – пед. университет) и консерватории. В 1924 г. переезжает в Петроград, где много пишет, перебиваясь при этом случайными заработками. В конце 1929 Бахтина арестовывают по ложному обвинению в причастности к деятельности нелегальной организации правой интеллигенции «Воскресение» и приговаривают к 5 годам заключения в Соловецком лагере особого назначения. В связи с тяжелой болезнью (множественным остеомиелитом) приговор был изменен на 5 лет ссылки в Кустанай. После окончания ссылки в 1936, из-за запрета проживать в крупных городах устроился на работу в Мордовский педагогический институт в Саранске, однако был вынужден уехать оттуда в 1937 и до 1945 жил на станции Савелово (на границе между Московской и Калининской обл.) и в г. Кимры, где работал учителем в школе. В 1938 перенес ампутацию ноги. В 1945 Бахтин снова в Саранске, где работает на кафедре всеобщей литературы Мордовского пед. института. Из-за здоровья в 1969 Бахтин оставляет Саранск, проходит лечение в московской клинике, затем с женой поселяется в одном из подмосковных домов престарелых. После смерти жены в 1971 он переезжает в Москву. Работая всю жизнь, Бахтин вынужден был «писать в стол» (в течение 30 лет не мог опубликовать ни одной работы). Он был возвращен в научное пространство в 60-е годы благодаря поддержке ряда литераторов, назвавших его своим учителем. Сегодня он является признанной «мировой» величиной в философии диалога, философии культуры, литературоведении.

«ТВОРЧЕСТВО ФРАНСУА РАБЛЕ И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РЕНЕССАНСА» – работа М.М. Бахтина, написанная к 1940 г., дополненная и доработанная к 1965 г., когда она впервые была опубликована. Работа представляла собой основу его диссертации, которую ВАК в 1946 г. отклонил. Сегодня данная работа считается классической не только в литературоведении, но и в философской антропологии, философии культуры как один из первых опытов проблематизации игры, смеха, телесности.

Вопросы к тексту:

1. Какие формы народной смеховой культуры выделяет М.М. Бахтин?
2. Каковы статус и особенности карнавала (праздника) в средневековой и ренессансной культуре?
3. В чем особенности «карнавального смеха»?
4. Что такое гротескный реализм?

7.3. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса

Введение. (Постановка проблемы)

Из всех великих писателей мировой литературы Рабле у нас наименее популярен, наименее изучен, наименее понят и оценен. […]

Освещающее значение Рабле громадно; его роман должен стать ключом к мало изученным и почти вовсе не понятым грандиозным сокровищницам народного смехового творчества. Но прежде всего необходимо этим ключом овладеть.

Задача настоящего введения – поставить проблему народной смеховой культуры средневековья и Возрождения, определить ее объем и дать предварительную характеристику ее своеобразия.

Народный смех и его формы – это, как мы уже сказали, наименее изученная область народного творчества. Узкая концепция народности и фольклора, слагавшаяся в эпоху предро-

мантизма и завершенная в основном Гердером и романтиками, почти вовсе не вмещала в свои рамки специфической народно-площадной культуры и народного смеха во всем богатстве его проявлений. И в последующем развитии фольклористики и литературоведения смеющийся на площади народ так и не стал предметом сколько-нибудь пристального и глубокого культурно-исторического, фольклористского и литературоведческого изучения. В обширной научной литературе, посвященной обряду, мифу, лирическому и эпическому народному творчеству, смеховому моменту уделяется лишь самое скромное место. Но при этом главная беда в том, что специфическая природа народного смеха воспринимается совершенно искаженно, так как к нему прилагают совершенно чуждые ему представления и понятия о смехе, сложившиеся в условиях буржуазной культуры и эстетики нового времени. Поэтому можно без преувеличения сказать, что глубокое своеобразие народной смеховой культуры прошлого до сих пор еще остается вовсе не раскрытым.

Между тем и объем и значение этой культуры в средние века и в эпоху Возрождения были огромными. Целый необозримый мир смеховых форм и проявлений противостоял официальной и серьезной (по своему тону) культуре церковного и феодального средневековья. При всем разнообразии этих форм и проявлений – площадные празднества карнавального типа, отдельные смеховые обряды и культы, шуты и дураки, великаны, карлики и уроды, скоморохи разного рода и ранга, огромная и многообразная пародийная литература и многое другое – все они, эти формы, обладают единым стилем и являются частями и частицами единой и целостной народно-смеховой, карнавальной культуры.

Все многообразные проявления и выражения народной смеховой культуры можно по их характеру подразделить на три основных вида форм:

1. Обрядово-зрелищные формы (празднества карнавального типа, различные площадные смеховые действа и пр.);

2. Словесные смеховые (в том числе пародийные) произведения разного рода: устные и письменные, на латинском и на народных языках;

3. Различные формы и жанры фамильярно-площадной речи (ругательства, божба, клятва, народные блазоны и др.).

Все эти три вида форм, отражающие – при всей их разнородности – единый смеховой аспект мира, тесно взаимосвязаны и многообразно переплетаются друг с другом.

Дадим предварительную характеристику каждому из этих видов смеховых форм.

* * *

Празднества карнавального типа и связанные с ними смеховые действа или обряды занимали в жизни средневекового человека огромное место. Кроме карнавалов в собственном смысле с их многодневными и сложными площадными и уличными действами и шествиями, справлялись особые «праздники дураков» («festa stultorum») и «праздник осла», существовал особый, освященный традицией вольный «пасхальный смех» («risus paschalis»). Более того, почти каждый церковный праздник имел свою, тоже освященную традицией, народно-площадную смеховую сторону. Таковы, например, так называемые «храмовые праздники», обычно сопровождаемые ярмарками с их богатой и разнообразной системой площадных увеселений (с участием великанов, карликов, уродов, «ученых» зверей). Карнавальная атмосфера господствовала в дни постановок мистерий и соти. Царила она также на таких сельскохозяйственных праздниках, как сбор винограда (vendange), проходивший и в городах. Смех сопровождал обычно и гражданские и бытовые церемониалы и обряды: шуты и дураки были их неизменными участниками и пародийно дублировали различные моменты серьезного церемониала (прославления победителей на турнирах, церемонии передачи ленных прав, посвящений в рыцари и др.). И бытовые пирушки не обходились без элементов смеховой организации, – например, избрания на время пира королев и королей «для смеха» («roi pour rire»). […]

Все эти обрядово-зрелищные формы, как организованные на начале смеха, чрезвычайно резко, можно сказать принципиально, отличались от серьезных официальных – церковных и феодально-государственных – культовых форм и церемониалов. Они давали совершенно иной, подчеркнуто неофициальный, внецерковный и внегосударственный аспект мира, человека и человеческих отношений; они как бы строили по ту сторону всего официального второй мир и

вторую жизнь, которым все средневековые люди были в большей или меньшей степени причастны, в которых они в определенные сроки жили. Это – особого рода двумирность, без учета которой ни культурное сознание средневековья, ни культура Возрождения не могут быть правильно понятыми. Игнорирование или недооценка смеющегося народного средневековья искажает картину и всего последующего исторического развития европейской культуры.

Двойной аспект восприятия мира и человеческой жизни существовал уже на самых ранних стадиях развития культуры. В фольклоре первобытных народов рядом с серьезными (по организации и тону) культами существовали и смеховые культы, высмеивавшие и срамословившие божество («ритуальный смех»), рядом с серьезными мифами – мифы смеховые и бранные, рядом с героями – их пародийные двойники-дублеры. В последнее время эти смеховые обряды и мифы начинают привлекать внимание фольклористов.

Но на ранних этапах, в условиях доклассового и догосударственного общественного строя, серьезный и смеховой аспекты божества, мира и человека были, по-видимому, одинаково священными, одинаково, так сказать, «официальными». Это сохраняется иногда в отношении отдельных обрядов и в более поздние периоды. Так, например, в Риме и на государственном этапе церемониал триумфа почти на равных правах включал в себя и прославление и осмеяние победителя, а похоронный чин – и оплакивание (прославляющее) и осмеяние покойника. Но в условиях сложившегося классового и государственного строя полное равноправие двух аспектов становится невозможным и все смеховые формы – одни раньше, другие позже – переходят на положение неофициального аспекта, подвергаются известному переосмыслению, осложнению, углублению и становятся основными формами выражения народного мироощущения, народной культуры. Таковы карнавального типа празднества античного мира, в особенности римские сатурналии, таковы и средневековые карнавалы. Они, конечно, уже очень далеки от ритуального смеха первобытной общины.

Каковы же специфические особенности смеховых обрядово-зрелищных форм средневековья и – прежде всего – какова их природа, то есть каков род их бытия?

Это, конечно, не религиозные обряды вроде, например, христианской литургии, с которой они связаны отдаленным генетическим родством. Организующее карнавальные обряды смеховое начало абсолютно освобождает их от всякого религиозно-церковного догматизма, от мистики и от благоговения, они полностью лишены и магического и молитвенного характера (они ничего не вынуждают и ничего не просят). Более того, некоторые карнавальные формы прямо являются пародией на церковный культ. Все карнавальные формы последовательно внецерковны и внерелигиозны. Они принадлежат к совершенно иной сфере бытия.

По своему наглядному, конкретно-чувственному характеру и по наличию сильного игрового элемента они близки к художественно-образным формам, именно к театрально-зрелищным. И действительно – театрально-зрелищные формы средневековья в значительной своей части тяготели к народно-площадной карнавальной культуре и в известной мере входили в ее состав. Но основное карнавальное ядро этой культуры вовсе не является чисто художественной театрально-зрелищной формой и вообще не входит в область искусства. Оно находится на границах искусства и самой жизни. В сущности, это – сама жизнь, но оформленная особым игровым образом.

В самом деле, карнавал не знает разделения на исполнителей и зрителей. Он не знает рампы даже в зачаточной ее форме. Рампа разрушила бы карнавал (как и обратно: уничтожение рампы разрушило бы театральное зрелище). Карнавал не созерцают, – в нем живут, и живут все, потому что по идее своей он всенароден. Пока карнавал совершается, ни для кого нет другой жизни, кроме карнавальной. От него некуда уйти, ибо карнавал не знает пространственных границ. Во время карнавала можно жить только по его законам, то есть по законам карнавальной свободы. Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны. Таков карнавал по своей идее, по своей сущности, которая живо ощущалась всеми его участниками. Эта идея карнавала отчетливее всего проявлялась и осознавалась в римских сатурналиях, которые мыслились как реальный и полный (но временный) возврат на землю сатурнова золотого века. […]

Итак, в этом отношении карнавал был не художественной театрально-зрелищной формой, а как бы реальной (но временной) формой самой жизни, которую не просто разыгрывали, а которой жили почти на самом деле (на срок карнавала). Это можно выразить и так: в карнавале сама жизнь играет, разыгрывая – без сценической площадки, без рампы, без актеров, без зрителей, то есть без всякой художественно-театральной специфики – другую свободную (вольную) форму своего осуществления, свое возрождение и обновление на лучших началах. Реальная форма жизни является здесь одновременно и ее возрожденной идеальной формой. […]

Итак, в карнавале сама жизнь играет, а игра на время становится самой жизнью. В этом специфическая природа карнавала, особый род его бытия.

Карнавал – это вторая жизнь народа, организованная на начале смеха. Это его праздничная жизнь. Праздничность – существенная особенность всех смеховых обрядово-зрелищных форм средневековья. […]

Празднество (всякое) – это очень важная первичная форма человеческой куль-туры. Ее нельзя вывести и объяснить из практических условий и целей общественного труда или – еще более вульгарная форма объяснения – из биологической (физиологической) потребности в периодическом отдыхе. Празднество всегда имело существенное и глубокое смысловое, миросозерцательное содержание. Никакое «упражнение» в организации и усовершенствовании общественно-трудового процесса, никакая «игра в труд» и никакой отдых или передышка в труде сами по себе никогда не могут стать праздничными. Чтобы они стали праздничными, к ним должно присоединиться что-то из иной сферы бытия, из сферы духовно-идеологической. Они должны получить санкцию не из мира средств и необходимых условий, а из мира высших целей человеческого существования, то есть из мира идеалов. Без этого нет и не может быть никакой праздничности.

Празднество всегда имеет существенное отношение к времени. В основе его всегда лежит определенная и конкретная концепция природного (космического), биологического и исторического времени. При этом празднества на всех этапах своего исторического развития были связаны с кризисными, переломными моментами в жизни природы, общества и человека. Моменты смерти и возрождения, смены и обновления всегда были ведущими в праздничном мироощущении. Именно эти моменты – в конкретных формах определенных праздников – и создавали специфическую праздничность праздника.

В условиях классового и феодально-государственного строя средневековья эта праздничность праздника, то есть его связь с высшими целями человеческого существования, с возрождением и обновлением, могла осуществляться во всей своей неискаженной полноте и чистоте только в карнавале и в народно-площадной стороне других праздников. Праздничность здесь становилась формой второй жизни народа, вступавшего временно в утопическое царство всеобщности, свободы, равенства и изобилия.

Официальные праздники средневековья – и церковные и феодально-государственные – никуда не уводили из существующего миропорядка и не создавали никакой второй жизни. Напротив, они освящали, санкционировали существующий строй и закрепляли его. Связь с временем стала формальной, смены и кризисы были отнесены в прошлое. Официальный праздник, в сущности, смотрел только назад, в прошлое и этим прошлым освящал существующий в настоящем строй. Официальный праздник, иногда даже вопреки собственной идее, утверждал стабильность, неизменность и вечность всего существующего миропорядка: существующей иерархии, существующих религиозных, политических и моральных ценностей, норм, запретов. Праздник был торжеством уже готовой, победившей, господствующей правды, которая выступала как вечная, неизменная и непререкаемая правда. Поэтому и тон официального праздника мог быть только монолитно серьезным, смеховое начало было чуждо его природе. Именно поэтому официальный праздник изменял подлинной природе человеческой праздничности, искажал ее. Но эта подлинная праздничность была неистребимой, и потому приходилось терпеть и даже частично легализовать ее вне официальной стороны праздника, уступать ей народную площадь.

В противоположность официальному празднику карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, временную отмену всех

иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Это был подлинный праздник времени, праздник становления, смен и обновлений. Он был враждебен всякому увековечению, завершению и концу. Он смотрел в незавершимое будущее.

Особо важное значение имела отмена во время карнавала всех иерархических отношений. На официальных праздниках иерархические различия подчеркнуто демонстрировались: на них полагалось являться во всех регалиях своего звания, чина, заслуг и занимать место, соответствующее своему рангу. Праздник освящал неравенство. В противоположность этому на карнавале все считались равными. Здесь – на карнавальной площади – господствовала особая форма вольного фамильярного контакта между людьми, разделенными в обычной, то есть внекарнавальной, жизни непреодолимыми барьерами сословного, имущественного, служебного, семейного и возрастного положения. На фоне исключительной иерархичности феодально-средневекового строя и крайней сословной и корпоративной разобщенности людей в условиях обычной жизни этот вольный фамильярный контакт между всеми людьми ощущался очень остро и составлял существенную часть общего карнавального мироощущения. Человек как бы перерождался для новых, чисто человеческих отношений. Отчуждение временно исчезало. Человек возвращался к себе самому и ощущал себя человеком среди людей. И эта подлинная человечность отношений не была только предметом воображения или абстрактной мысли, а реально осуществлялась и переживалась в живом материально-чувственном контакте. Идеально-утопическое и реальное временно сливались в этом единственном в своем роде карнавальном мироощущении.

Это временное идеально-реальное упразднение иерархических отношений между людьми создавало на карнавальной площади особый тип общения, невозможный в обычной жизни. Здесь вырабатываются и особые формы площадной речи и площадного жеста, откровенные и вольные, не признающие никаких дистанций между общающимися, свободные от обычных (внекарнавальных) норм этикета и пристойности. Сложился особый карнавально-площадной стиль речи, образцы которого мы в изобилии найдем у Рабле.

В процессе многовекового развития средневекового карнавала, подготовленного тысячелетиями развития более древних смеховых обрядов (включая – на античном этапе – сатурналии), был выработан как бы особый язык карнавальных форм и символов, язык очень богатый и способный выразить единое, но сложное карнавальное мироощущение народа. Мироощущение это, враждебное всему готовому и завершенному, всяким претензиям на незыблемость и вечность, требовало динамических и изменчивых («протеических»), играющих и зыбких форм для своего выражения. Пафосом смен и обновлений, сознанием веселой относительности господствующих правд и властей проникнуты все формы и символы карнавального языка. Для него очень характерна своеобразная логика «обратности» (à l`envers), «наоборот», «наизнанку», логика непрестанных перемещений верха и низа («колесо»), лица и зада, характерны разнообразные виды пародий и травестий, снижений, профанаций, шутовских увенчаний и развенчаний. Вторая жизнь, второй мир народной культуры строится в известной мере как пародия на обычную, то есть внекарнавальную жизнь, как «мир наизнанку». Но необходимо подчеркнуть, что карнавальная пародия очень далека от чисто отрицательной и формальной пародии нового времени: отрицая, карнавальная пародия одновременно возрождает и обновляет. Голое отрицание вообще совершенно чуждо народной культуре. […]

Несколько предварительных слов о сложной природе карнавального смеха. Это прежде всего праздничный смех. Это, следовательно, не индивидуальная реакция на то или иное единичное (отдельное) «смешное» явление. Карнавальный смех, во-первых, всенароден (всенародность, как мы говорили уже, принадлежит к самой природе карнавала), смеются все, это – смех «на миру»; во-вторых, он универсален, он направлен на все и на всех (в том числе и на самих участников карнавала), весь мир представляется смешным, воспринимается и постигается в своем смеховом аспекте, в своей веселой относительности; в-третьих, наконец, этот смех амбивалентен: он веселый, ликующий и – одновременно – насмешливый, высмеивающий, он и отрицает и утверждает, и хоронит и возрождает. Таков карнавальный смех.

Отметим важную особенность народно-праздничного смеха: этот смех направлен и на самих смеющихся. Народ не исключает себя из становящегося целого мира. Он тоже незавер-

шен, тоже, умирая, рождается и обновляется. В этом – одно из существенных отличий народно-праздничного смеха от чисто сатирического смеха нового времени. Чистый сатирик, знающий только отрицающий смех, ставит себя вне осмеиваемого явления, противопоставляет себя ему, – этим разрушается целостность смехового аспекта мира, смешное (отрицательное) становится частным явлением. Народный же амбивалентный смех выражает точку зрения становящегося целого мира, куда входит и сам смеющийся.

Подчеркнем здесь особо миросозерцательный и утопический характер этого праздничного смеха и его направленность на высшее. В нем – в существенно переосмысленной форме – было еще живо ритуальное осмеяние божества древнейших смеховых обрядов. Все культовое и ограниченное здесь отпало, но осталось всечеловеческое, универсальное и утопическое. […]

* * *

Мы уже говорили раньше, что на карнавальной площади в условиях временного упразднения всех иерархических различий и барьеров между людьми и отмены некоторых норм и запретов обычной, то есть внекарнавальной, жизни создается особый идеально-реальный тип общения между людьми, невозможный в обычной жизни. Это вольный фамильярно-площадной контакт между людьми, не знающий никаких дистанций между ними.

Новый тип общения всегда порождает и новые формы речевой жизни: новые речевые жанры, переосмысление или упразднение некоторых старых форм и т.п. Подобные явления известны каждому и в условиях современного речевого общения. Например, когда двое вступают в близкие приятельские отношения, дистанция между ними уменьшается (они «на короткой ноге»), и потому формы речевого общения между ними резко меняются: появляется фамильярное «ты», меняется форма обращения и имени (Иван Иванович превращается в Ваню или Ваньку), иногда имя заменяется прозвищем, появляются бранные выражения, употребленные в ласковом смысле, становится возможным взаимное осмеяние (где нет коротких отношений, объектом осмеяния может быть только кто-то «третий»), можно похлопать друг друга по плечу и даже по животу (типичный карнавальный жест), ослабляется речевой этикет и речевые запреты, появляются непристойные слова и выражения и пр. и пр. Но, разумеется, такой фамильярный контакт в современном быту очень далек от вольного фамильярного контакта на народной карнавальной площади. Ему не хватает главного: всенародности, праздничности, утопического осмысления, миросозерцательной глубины. Вообще бытовизация некоторых карнавальных форм в новое время, сохраняя внешнюю оболочку, утрачивает их внутренний смысл. Отметим здесь попутно, что элементы древних обрядов побратимства сохранились в карнавале в переосмысленной и углубленной форме. Через карнавал некоторые из этих элементов вошли в быт нового времени, почти полностью утратив здесь свое карнавальное осмысление.

Итак, новый тип карнавально-площадного фамильярного обращения находит свое отражение в целом ряде явлений речевой жизни. Остановимся на некоторых из них.

Для фамильярно-площадной речи характерно довольно частое употребление ругательств, то есть бранных слов и целых бранных выражений, иногда довольно длинных и сложных. Ругательства обычно грамматически и семантически изолированы в контексте речи и воспринимаются как законченные целые, подобно поговоркам. Поэтому о ругательствах можно говорить как об особом речевом жанре фамильярно-площадной речи. По своему генезису ругательства не однородны и имели разные функции в условиях первобытного общения, главным образом магического, заклинательного характера. Но для нас представляют особый интерес те ругательства-срамословия божества, которые были необходимым составным элементом древних смеховых культов. Эти ругательства-срамословия были амбивалентными: снижая и умерщвляя, они одновременно возрождали и обновляли. Именно эти амбивалентные срамословия и определили характер речевого жанра ругательств в карнавально-площадном общении. В условиях карнавала они подверглись существенному переосмыслению: полностью утратили свой магический и вообще практический характер, приобрели самоцельность, универсальность и глубину. В таком преображенном виде ругательства внесли свою лепту в создание вольной карнавальной атмосферы и второго, смехового, аспекта мира. […]

* * *

В произведении Рабле обычно отмечают исключительное преобладание материально-телесного начала жизни: образов самого тела, еды, питья, испражнений, половой жизни. Образы эти даны к тому же в чрезмерно преувеличенном, гиперболизованном виде. Рабле провозглашали величайшим поэтом «плоти» и «чрева» (например, Виктор Гюго). Другие обвиняли его в «грубом физиологизме», в «биологизме», «натурализме» и т.п. Аналогичные явления, но в менее резком выражении, находили и у других представителей литературы Возрождения (у Боккаччо, Шекспира, Сервантеса). Объясняли это как характерную именно для Возрождения «реабилитацию плоти», как реакцию на аскетизм средневековья. Иногда усматривали в этом типическое проявление буржуазного начала в Возрождении, то есть материального интереса «экономического человека» в его частной, эгоистической форме.

Все эти и подобные им объяснения являются не чем иным, как различными формами модернизации материально-телесных образов в литературе Возрождения; на эти образы переносят те суженные и измененные значения, которые «материальность», «тело», «телесная жизнь» (еда, питье, испражнения и др.) получили в мировоззрении последующих веков (преимущественно XIX века).

Между тем образы материально-телесного начала у Рабле (и у других писателей Возрождения) являются наследием (правда, несколько измененным на ренессансном этапе) народной смеховой культуры, того особого типа образности и шире – той особой эстетической концепции бытия, которая характерна для этой культуры и которая резко отличается от эстетических концепций последующих веков (начиная с классицизма). Эту эстетическую концепцию мы будем называть – пока условно – гротескным реализмом.

Материально-телесное начало в гротескном реализме (то есть в образной системе народной смеховой культуры) дано в своем всенародном, праздничном и утопическом аспекте. Космическое, социальное и телесное даны здесь в неразрывном единстве, как неразделимое живое целое. И это целое – веселое и благостное.

В гротескном реализме материально-телесная стихия является началом глубоко положительным, и дана здесь эта стихия вовсе не в частно-эгоистической форме и вовсе не в отрыве от остальных сфер жизни. Материально-телесное начало здесь воспринимается как универсальное и всенародное и именно как такое противопоставляется всякому отрыву от материально-телесных корней мира, всякому обособлению и замыканию в себя, всякой отвлеченной идеальности, всяким претензиям на отрешенную и независимую от земли и тела значимость. Тело и телесная жизнь, повторяем, носят здесь космический и одновременно всенародный характер; это вовсе не тело и не физиология в узком и точном современном смысле; они не индивидуализированы до конца и не отграничены от остального мира. Носителем материально-телесного начала является здесь не обособленная биологическая особь и не буржуазный эгоистический индивид, а народ, притом народ в своем развитии вечно растущий и обновляющийся. Поэтому все телесное здесь так грандиозно, преувеличенно, безмерно. Преувеличение это носит положительный, утверждающий характер. Ведущий момент во всех этих образах материально-телесной жизни – плодородие, рост, бьющий через край избыток. Все проявления материально-телесной жизни и все вещи отнесены здесь, повторяем еще раз, не к единичной биологической особи и не к частному и эгоистическому, «экономическому», человеку, – но как бы к народному, коллективному, родовому телу (дальше мы уточним смысл этих утверждений). Избыток и всенародность определяют и специфический веселый и праздничный (а не буднично-бытовой) характер всех образов материально-телесной жизни. Материально-телесное начало здесь – начало праздничное, пиршественное, ликующее, это – «пир на весь мир». Этот характер материально-телесного начала сохраняется в значительной мере и в литературе и в искусстве Ренессанса и полнее всего, конечно, у Рабле.

Ведущею особенностью гротескного реализма является снижение, то есть перевод всего высокого, духовного, идеального отвлеченного в материально-телесный план, в план земли и тела в их неразрывном единстве. Так, например, «Вечеря Киприана», о которой мы упоминали выше, и многие другие латинские пародии средневековья сводятся в значительной степени к выборке из Библии, Евангелия и других священных текстов всех материально-телесных снижающих и приземляющих подробностей. В очень популярных в средние века смеховых диалогах

Соломона с Маркольфом высоким и серьезным (потону) сентенциям Соломона противопоставлены веселые и снижающие изречения шута Маркольфа, переносящие обсуждаемый вопрос в подчеркнуто грубую материально-телесную сферу (еды, питья, пищеварения, половой жизни). Нужно сказать, что одним из ведущих моментов в комике средневекового шута был именно перевод всякого высокого церемониала и обряда в материально-телесный план; таково было поведение шутов на турнирах, на церемониях посвящения в рыцари и других. Именно в этих традициях гротескного реализма лежат, в частности, и многие снижения и приземления рыцарской идеологии и церемониала в «Дон-Кихоте». […]

Снижение и низведение высокого носит в гротескном реализме вовсе не формальный и вовсе не относительный характер. «Верх» и «низ» имеют здесь абсолютное и строго топографическое значение. Верх – это небо; низ – это земля; земля же – это поглощающее начало (могила, чрево) и начало рождающее, возрождающее (материнское лоно). Таково топографическое значение верха и низа в космическом аспекте. В собственно телесном аспекте, который нигде четко не ограничен от космического, верх – это лицо (голова), низ – производительные органы, живот и зад. С этими абсолютными топографическими значениями верха и низа и работает гротескный реализм, в том числе и средневековая пародия. Снижение здесь значит приземление, приобщение к земле, как поглощающему и одновременно рождающему началу: снижая, и хоронят и сеют одновременно, умерщвляют, чтобы родить сызнова лучше и больше. Снижение значит также приобщение к жизни нижней части тела, жизни живота и производительных органов, следовательно, и к таким актам, как совокупление, зачатие, беременность, рождение, пожирание, испражнение. Снижение роет телесную могилу для нового рождения. Поэтому оно имеет не только уничтожающее, отрицающее значение, но и положительное, возрождающее: оно амбивалентно, оно отрицает и утверждает одновременно. Сбрасывают не просто вниз, в небытие, в абсолютное уничтожение, – нет, низвергают в производительный низ, в тот самый низ, где происходит зачатие и новое рождение, откуда все растет с избытком; другого низа гротескный реализм и не знает, низ – это рождающая земля и телесное лоно, низ всегда зачинает. […]

* * *

Гротескный образ характеризует явление в состоянии его изменения, незавершенной еще метаморфозы, в стадии смерти и рождения, роста и становления. Отношение к времени, к становлению – необходимая конститутивная (определяющая) черта гротескного образа. Другая, связанная с этим необходимая черта его – амбивалентность: в нем в той или иной форме даны (или намечены) оба полюса изменения – и старое и новое, и умирающее и рождающееся, и начало и конец метаморфозы.

Лежащее в основе этих форм отношение к времени, ощущение и осознание его, на протяжении процесса развития этих форм, длившегося тысячелетия, конечно, существенно эволюционирует, изменяется. На ранних ступенях развития гротескного образа, в так называемой гротескной архаике, время дано как простая рядоположность (в сущности, одновременность) двух фаз развития – начальной и конечной: зимы – весны, смерти – рождения. Движутся эти еще примитивные образы в биокосмическом кругу циклической смены фаз природной и человеческой производительной жизни. Компоненты этих образов – смена времен года, обсеменение, зачатие, умирание, произрастание и т.п. Понятие времени, которое implicite содержалось в этих древнейших образах, есть понятие циклического времени природной и биологической жизни. Но гротескные образы не остаются, конечно, на этой примитивной ступени развития. Присущее им чувство времени и временной смены расширяется, углубляется, вовлекает в свой круг социально-исторические явления; преодолевается его цикличность, оно подымается до ощущения исторического времени. И вот гротескные образы с их существенным отношением к временной смене и с их амбивалентностью становятся основным средством художественно-идеологического выражения того могучего чувства истории и исторической смены, которое с исключительною силою пробудилось в эпоху Возрождения.

Но и на этой стадии своего развития, особенно у Рабле, гротескные образы сохраняют своеобразную природу, свое резкое отличие от образов готового, завершенного бытия. Они амбивалентны и противоречивы; они уродливы, чудовищны и безобразны с точки зрения всякой «классической» эстетики, то есть эстетики готового, завершенного бытия. Пронизавшее их но-

вое историческое ощущение переосмысливает их, но сохраняет их традиционное содержание, их материю: совокупление, беременность, родовой акт, акт телесного роста, старость, распадение тела, расчленение его на части и т.п., во всей их непосредственной материальности, остаются основными моментами в системе гротескных образов. Они противостоят классическим образам готового, завершенного, зрелого человеческого тела, как бы очищенного от всех шлаков рождения и развития.

Среди знаменитых керченских терракотов, хранящихся в Эрмитаже, есть, между прочим, своеобразные фигуры беременных старух, безобразная старость и беременность которых гротескно подчеркнуты. Беременные старухи при этом смеются. Это очень характерный и выразительный гротеск. Он амбивалентен; это беременная смерть, рождающая смерть. В теле беременной старухи нет ничего завершенного, устойчиво-спокойного. В нем сочетаются старчески разлагающееся, уже деформированное тело и еще не сложившееся, зачатое тело новой жизни. Здесь жизнь показана в ее амбивалентном, внутренне противоречивом процессе. Здесь нет ничего готового; это сама незавершенность. И именно такова гротескная концепция тела.

В отличие от канонов нового времени, гротескное тело не отграничено от остального мира, не замкнуто, не завершено, не готово, перерастает себя самого, выходит за свои пределы. Акценты лежат на тех частях тела, где оно либо открыто для внешнего мира, то есть где мир входит в тело или выпирает из него, либо оно само выпирает в мир, то есть на отверстиях, на выпуклостях, на всяких ответвлениях и отростках: разинутый рот, детородный орган, груди, фалл, толстый живот, нос. Тело раскрывает свою сущность, как растущее и выходящее за свои пределы начало, только в таких актах, как совокупление, беременность, роды, агония, еда, питье, испражнение. Это – вечно неготовое, вечно творимое и творящее тело, это – звено в цепи родового развития, точнее – два звена, показанные там, где они соединяются, где они входят друг в друга. Это особенно резко бросается в глаза в гротескной архаике.

Одна из основных тенденций гротескного образа тела сводится к тому, чтобы показать два тела в одном: одно – рождающее и отмирающее, другое – зачинаемое, вынашиваемое, рождаемое. Это – всегда чреватое и рождающее тело или хотя бы готовое к зачатию и оплодотворению – с подчеркнутым фаллом или детородным органом. Из одного тела всегда в той или иной форме и степени выпирает другое, новое тело.

Далее, и возрасты этого тела, в отличие от новых канонов, берутся преимущественно в максимальной близости к рождению или к смерти: это – младенчество и старость с резким подчеркиванием их близости утробе и могиле, к рождающему и поглощающему лону. Но в тенденции (так сказать, в пределе) оба этих тела объединяются в одном. Индивидуальность дана здесь в стадии переплавки, как уже умирающая и еще не готовая; это тело стоит на пороге и могилы и колыбели вместе и одновременно, это уже не одно, но еще и не два тела; в нем всегда бьются два пульса: один из них материнский – замирающий.

Далее, неготовое и открытое тело это (умирающее – рождающее – рождаемое) не отделено от мира четкими границами: оно смешано с миром, смешано с животными, смешано с вещами. Оно космично, оно представляет весь материально-телесный мир во всех его элементах (стихиях). В тенденции тело представляет и воплощает в себе весь материально-телесный мир как абсолютный низ, как начало поглощающее и рождающее, как телесную могилу и лоно, как ниву, в которую сеют и в которой вызревают новые всходы.

Таковы грубые и нарочито упрощенные линии этой своеобразной концепции тела. В романе Рабле она нашла свое наиболее полное и гениальное завершение. В других произведениях ренессансной литературы она ослаблена и смягчена. В живописи она представлена и у Иеронима Босха, и у Брейгеля Старшего. Элементы ее можно найти и раньше в тех фресках и барельефах, которые украшали соборы и даже сельские церкви с XII и XIII веков.

Особенно большое и существенное развитие этот образ тела получил в народно-праздничных зрелищных формах средневековья: в празднике дураков, в шаривари, в карнавалах, в народно-площадной стороне праздника тела господня, в дьяблериях мистерий, в соти и в фарсах. Вся народно-зрелищная культура средневековья знала только эту концепцию тела. […]

Наконец, эта концепция тела лежит в основе ругательств, проклятий и божбы, значение которых для понимания литературы гротескного реализма исключительно велико. Они оказы-

вали прямо организующее влияние на всю речь, на стиль, на построение образов этой литературы. Они были своего рода динамическими формулами откровенной правды, глубоко родственными (по генезису и функциям) всем остальным формам «снижения» и «приземления» гротескного и ренессансного реализма. В современных непристойных ругательствах и проклятиях сохраняются мертвые и чисто отрицательные пережитки этой концепции тела. Такие ругательства, как наше «трехэтажное» (во всех его разнообразных вариациях), или такие выражения, как «иди в.....», снижают ругаемого по гротескному методу, то есть отправляют его в абсолютный топографический телесный низ, в зону рождающих, производительных органов, в телесную могилу (или в телесную преисподнюю) для уничтожения и нового рождения. Но от этого амбивалентного возрождающего смысла в современных ругательствах почти ничего не осталось, кроме голого отрицания, чистого цинизма и оскорбления: в смысловых и ценностных системах новых языков и в новой картине мира эти выражения совершенно изолированы: это – обрывки какого-то чужого языка, на котором когда-то можно было что-то сказать, но на котором теперь можно только бессмысленно оскорбить. Однако было бы нелепостью и лицемерием отрицать, что какую-то степень обаяния (притом без всякого отношения к эротике) они еще продолжают сохранять. В них как бы дремлет смутная память о былых карнавальных вольностях и карнавальной правде. Серьезная проблема их неистребимой живучести в языке по-настоящему еще не ставилась. В эпоху Рабле ругательства и проклятия в тех сферах народного языка, из которых вырос его роман, сохраняли еще полноту своего значения и прежде всего сохраняли свой положительный возрождающий полюс. Они были глубоко родственными всем формам снижения, унаследованным от гротескного реализма, формам народно-праздничных карнавальных травестий, образам дьяблерий, образам преисподней в литературе хождений, образам соти и т.п. Поэтому они и могли сыграть существенную роль в его романе.

Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Введение. (Постановка проблемы) / М.М. Бахтин // Литературно-критические статьи / Сост. С. Бочаров и В. Кожанов. – М.: Художс. лит., 1986. – С. 291, 293-303, 307-314, 316-321.

Игра как феномен человеческого бытия

ЭЙГЕН ФИНК (1905–1975) – немецкий философ, представитель феноменологии. В 1928–1936 гг. был ассистентом Э. Гуссерля во Фрайбургском университете. После отстранения Гуссерля как еврея от преподавания (1933), Финк был один из немногих, кто продолжал поддерживать отношения с опальным профессором. Впоследствии Гуссерль назвал его наиболее последовательным учеником. С 1939 по 1948 гг. преподавал философию в Лувенском католическом университете (Бельгия), с 1948 г. и до выхода на пенсию профессор Фрайбургского университета. Член редакционного комитета многотомного издания «Phenomenologica». Первые работы Финка были посвящены феноменологическому анализу психических явлений. В 1933 году он публикует книгу «Феноменологическая философия Эдмунда Гуссерля в свете современной критики», в которой характеризует феноменологическую редукцию как удивление миром. На дальнейшую творческую эволюцию Финка огромное влияние оказал Хайдеггер, с которым он вел продолжительную полемику. Во многом благодаря Финку был сохранен и издан архив Гуссерля.

«ОСНОВНЫЕ ФЕНОМЕНЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ» – работа Э. Финка, посвященная характеристике основных феноменов человеческого существования. Представляет собой достаточно интересный проект феноменологической антропологии. Несмотря на оригинальность исследования, в тексте ощущается несомненное влияние философии Хайдеггера. На русский язык на данный момент времени переведен только фрагмент, посвященный игре.

Вопросы к тексту:

1. Какие феномены человеческого бытия выделяет Финк, и каков в их ряду статус игры?
2. Почему ни боги, ни животные не могут играть, но только человек?
3. В чем особенности игрового мира, пространства, времени?
4. Чем определяется особая притягательность игры?

7.4. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия

Бытийный смысл и строй человеческой игры

Разломленность человеческого бытия на фрагментарные формы жизни, мужскую и женскую, есть нечто большее, нежели случайные биологические состояния, нежели чисто внешняя обусловленность психофизической организации: двойственность полов относится в бытийному строю нашего конечного существования и является фундаментальным моментом нашей конечности как таковой.

Каждый из нас выступает одновременно личностью и носителем пола, индивидом лишь в пространстве рода, каждый из нас лишен другой половины человеческого бытия, лишен в такой степени, что именно эта лишенность и порождает величайшую и могучую страсть, глубочайшее чувство, смутную волю к восполнению и томление по непреходящему бытию – загадочное стремление обреченных на смерть людей к некоей вечной жизни. О том, как Эрос в своей последней смысловой глубине отнесен к бессмертию смертных, Платон высказывает в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой человеческой любви – воля к вечности во времени, влечение к устоянию, к длительности именно конечного во времени человека, гонимого раздирающим потоком времени, знающего о своей бренности. К тому, что без труда дается бессмертным богам в их самодостаточности, стремятся смертные люди, которые не в состоянии уберечь свое бытие от разрушительной силы времени, – и они почти обретают вечность в объятии. Возможно, доставляемое Эросом переживание вечности содействовало выработке человеческого представления о вечности и бессмертии богов, содействовало возникновению понятия бытия, разделившего смертное и бессмертное: бытие во времени и бытие по ту сторону всякого времени. Возможно, в человеческой любви коренится та поэтическая сила, что создала миф, и тогда Эрос на самом деле оказался бы старейшим из богов. Все рассмотренные до сих пор основные экзистенциальные феномены суть не только существенные моменты человеческого бытия, но также и источник человеческого понимания бытия, не только онтологические структуры чело-

века, но и смысловой горизонт человеческой онтологии. Тот род и способ, каким мы понимаем бытие, как мы рассматриваем многообразное сущее, как мыслим себе очертания вещи, делаем различие между безжизненным и одушевленным бытием, между видами и родами разнооформленных вещей, как мы толкуем сущность и существование, различаем действительность и возможность, необходимость и случайность и тому подобное – все это определено и обусловлено своеобразием нашего разума, структурой познавательной способности. Но ведь наш разум есть разум открытого смерти и смерти предуготовленного существа, разум действующего, трудящегося и борющегося создания, разум преимущественно практический, наконец – разум творения, раздвоенного на две полярные формы жизни и томящегося по единению, исцелению и восполнению. Наш разум не безразличен по отношению к основным феноменам нашего существования, неизбежно он является разумом конечного человека, определенного и обусловленного в своем бытии смертью, трудом, господством и любовью. Конечность человеческого разума постигается недостаточно, когда ее истолковывают в качестве ограниченности, суженности, стесненности, то есть пытаются определить через дистанцию, отделяющую человеческий разум от некоего гипотетического разума божества или мирового духа. Измеренный божественной меркой, человеческий разум оказывается несущественным, убогим, жалким, тусклым огоньком, изгнанным в дальние дали от сияния, озаряющего вселенную. Разум бога не знает ни смерти, ни труда, ни господства над равным, ни любви как стремления по утраченной другой половине своего бытия. Считается, что божественный разум безграничен, закончен, завершен и блаженно покоится в себе. Для нас непостижимо, каким образом бог понимает бытие, исходя из своего всемогущества, всеприсутствия и всезнания. Но поэтому он и не может быть меркой для конечного человеческого разума. Всякая попытка уподобить себя богу есть высокомерие. Неоднократно в истории западной метафизики создавалась трагическая ситуация, в которой истолкование бытия человеком связывалось с желанием поставить себя на место божественного разума или хотя бы по аналогии снять «дистанцию», перебросить мостик между конечным и бесконечным бытием с помощью analogia entis (аналогия сущего – *лат.*). С этой традицией следует порвать, если мы готовы вступить в истину нашего конечного существования и адекватно воспринять нашу антропологическую реальность.

Какие же имеются человеческие основания для того, чтобы человек постоянно перескакивал через свое «condition humaine» (удел человеческий – *фр.*), казался способным отринуть свою конечность, мог овладевать сверх-человеческими возможностями, грезить об абсолютном разуме или абсолютной власти, мог измыслить действительное и примыслить недействительное, был в состоянии освободиться от тягот нашей жизни – бремени труда, остроты борьбы, тени смерти и мук любовного томления? Пожалуй, не следует торопиться с психологическим объяснением и указывать на особую душевную способность – способность фантазии. […] Фантазия открывает нам возможность освободиться от фактичности, от непреклонного долженствования так-бытия, освободиться хотя бы не в действительности, а «понарошку», забыть на время невзгоды и бежать в более счастливый мир грез. Она может обратиться в опиум для души. С другой стороны, фантазия открывает великолепный доступ к возможному как таковому, к общению с быть-могущим, она обладает силой раскрытия, необычайной по значению. Фантазия – одновременно опасное и благодатное достояние человека, без нее наше бытие оказалось бы безотрадным и лишенным творчества. Проницая все сферы человеческой жизни, фантазия все же обладает особым местом, которое можно счесть ее домом: это игра.

Так называем пятый из основных феноменов человеческого существования. Если он назван последним, то не потому, что является «последним» в иерархическом смысле – менее значительным и весомым, нежели смерть, труд, господство и любовь. Игра столь же изначальна, как и эти феномены. Она охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком. Она пронизывает другие основные феномены человеческого существования, будучи неразрывно переплетенной и скрепленной с ними. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут. Лишь сущее, конечным образом отнесенное к всеобъемлющему универсуму и при этом пребывающее в промежутке между действительностью и возможностью, существует в игре.

[…] Никому игра не чужда, всякий знает ее по свидетельству собственной жизни. Будничная привычность игры, однако, зачастую препятствует более глубокой постановке вопроса о сущности, бытийном смысле и статусе игры. Такая привычность совершенно заслоняет вопрос о том, действительно ли и в какой мере игровое начало человека определяет и оформляет его понимание бытия в целом. Будничная привычность игры чаще всего остается без вопросов благодаря будничному толкованию игры. […]

Что же характеризует будничное толкование человеческой игры? Не что иное, как попытку вытеснить игру из сущностного центра человеческого бытия, лишить ее сути, понять ее как «пограничный феномен» нашей жизни, забрать у нее весомость и подлинное значение. Хотя очевидны частота игровых действий, интенсивность, с какой предаются игре, ее растущая оценка в связи с возрастанием свободного времени в технизированном обществе, по-прежнему в игре принято усматривать прежде всего «отдых», «расслабление», времяпрепровождение и радостную праздность, благотворную «паузу», прерывающую рабочий день или присущую дню праздничному. Там, где толкование игры исходит из ее противопоставления труду или вообще серьезности жизни, там мы имеем дело с наиболее поверхностным, но преобладающим в повседневности пониманием игры. Игра при этом считается неким дополнительным феноменом, чем-то несерьезным, необязательным, произвольно-самовольным. Даже признавая, что игра имеет власть над людьми и своим очарованием прельщает их, игру все же не рассматривают с точки зрения ее позитивного значения и неверно толкуют как некую интермедию между серьезными жизненными занятиями, как паузу, как наполнение свободного времени. Сказанное о будничном толковании игры, которое ее умаляет, относится прежде всего к жизни взрослых. […] Играет ли по-настоящему и в подлинном смысле слова только дитя, а во взрослой жизни присутствуют лишь какие-то реминисценции детства, неосуществимые попытки «повторения»,– или же игра остается основным феноменом и для других возрастов? Понятие «основной феномен» не подразумевает требования, чтобы явленный образ человеческой жизни непременно и непрестанно выказывал какой-то определенный признак. Вопрос о том, является ли игра основным экзистенциальным феноменом, не зависит от того, играем ли мы постоянно или же только иногда. Основным феноменам вовсе не обязательно проявляться всегда и во всех случаях в виде какой-то постоянной документации. Да это и не необходимо – чтобы они «могли» проявляться непрестанно. То, что определяет человека как существо временное в самом его основании, вовсе не должно происходить в каждый момент «теперь» его жизни. Смерть все же расположена в конце времени жизни, любовь – на вершине жизни, игра (как детская игра) – в ее начале. Подобная фиксация и датировка во времени упускает то, что основные экзистенциальные феномены захватывают человека всецело. Смерть – не просто «событие», но и бытийное постижение смертности человеком. Так и игра: не просто калейдоскоп игровых актов, но прежде всего основной способ человеческого общения с возможным и недействительным. […] Каковы же существенные черты человеческой игры? Мы начинаем с формы исполнения. Игра – это импульсивное, спонтанное протекающее вершение, окрыленное действование, подобное движению человеческого бытия в себе самом. Но игровая подвижность не совпадает с обычной формой движения человеческой жизни. Рассматривая обычное действование, во всем сделанном мы обнаруживаем указание на конечную цель человека, на счастье, эвдаймонию. Жизнь принимается в качестве урока, обязательного задания, проекта; у нас нет места для отдыха, мы воспринимаем себя «в пути» и обречены вечно быть изгнанными из всякого настоящего, увлекаемыми вперед силой внутреннего жизненного проекта, нацеленного на эвдаймонию. Мы все неустанно стремимся к счастью, но не едины во мнении, в чем же оно заключается. В напряжении нас держит не только беспокойный порыв к счастью, но и неопределенность в толковании «истинного счастья». Мы пытаемся заработать, завоевать, за-любить себе счастье и полноту жизни, но нас постоянно влечет за пределы достигнутого, всякое доброе настоящее мы жертвуем неведомому «лучшему» будущему. Хотя игра как играние есть импульсивно подвижное бытие, она находится в стороне от всякого беспокойного стремления, проистекающего из характера человеческого бытия как «задачи»: у нее нет никакой цели, ее цель и смысл – в ней самой. Игра – не ради будущего блаженства, она уже сама по себе есть «счастье», лишена всеобщего «футуризма», это дарящее блаженство настоящее, непредумышленное свершение. Никоим об-

разом это не исключает того, чтобы игра содержала в себе моменты значительного напряжения, как, например, игра-состязание. Но игра, со своими волнениями, со всей шкалой внутреннего напряжения и проектом игрового действия, никогда не выходит за свои пределы и остается в себе самой. Глубокий парадокс нашего существования состоит в том, что в своей продолжающейся всю жизнь охоте за счастьем мы никогда не настигаем его, никого нельзя перед смертью назвать счастливым в полном смысле слова, и что мы тем не менее, оставив на мгновение свое преследование, нежданно оказываемся в «оазисе» счастья. Чем меньше мы сплетаем, игру с прочими жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье. Дионисийский дифирамб Ницше «Среди дочерей пустыни», зачастую недооцениваемый и неправильно толкуемый, воспевает как раз чары и оазисное счастье игры в пустыне и бессмысленности современного бытия, порождаемых обесцениванием некогда высших ценностей. Игра не имеет «цели», она ничему не служит. Она бесполезна, и никчемна: она не соотнесена с какой-то конечной целью – конечной целью человеческой жизни, в которую верят или которую провозглашают. Подлинный игрок играет ради того, чтобы играть. Игра – для себя и в себе, она более, нежели в одном смысле, есть «исключение».

Часто утверждают, что игра целедостаточна в самой себе, что она несет в себе цели, которые, однако, не выходят за пределы игровой структуры. Но ведь и всякое законченное трудовое действие несет цели в себе, единичные приемы согласованы друг с другом, происходят по единому плану, направляются единым замыслом. Однако трудовое действие в целом служит выходящим за его пределы целям, вплетено в более широкий смысловой контекст. Игровому действию присущи лишь имманентные ему цели. Если мы играем ради того, чтобы за счет игры достичь какой-то, иной цели, если мы играем ради закалки тела, ради здоровья, приобретения военных навыков, играем, чтобы избавиться от скуки и провести пустое, бессмысленное время,– тогда мы упускаем из виду собственное значение игры. Считается, что игре воздается сполна, если ей приписывается биологическое значение какой-то еще пока безопасной, лишенной риска тренировки и отработки будущих серьезных дел нашей жизни. Игра в этом случае служит для подготовки – сначала посредством ни к чему не обязывающих проб-поступков и способов поведения, которые позднее станут обязательными и неотменимыми. Именно в педагогике обнаруживается значительное число теорем, низводящих игру до предварительной пробы будущего серьезного действия, до маневренного поля для опытов над бытием. При таком понимании игры ее польза и целительная сила усматриваются в том, чтобы в направляемой и контролируемой детской игре предвосхитить будущую взрослую жизнь и плавно, через игровой маскарад, подвести питомца ко времени, когда лишнего времени у него не останется: все поглотят обязанности, дом, заботы и звания. Оставляем открытым вопрос, исчерпывается ли подобным пониманием игры ее педагогическая значимость и вообще – ухватывается ли хотя бы приблизительно. Мы скептически относимся к широко распространенному мнению, будто бы игра принадлежит исключительно детскому возрасту. Конечно, дети играют более открыто, притворяясь и маскируясь меньше, нежели это делают взрослые, но игра есть возможность не только ребенка, но человека вообще.

Человек как человек есть игрок. Игровому свершению присуща особая настроенность, настроение окрыленного удовольствия, которое больше простой радости от свершения, сопровождающего спонтанные поступки, радость, в которой мы наслаждаемся своей свободой, своим деятельным бытием. Игровое удовольствие – не только удовольствие в игре, но и удовольствие от игры, удовольствие от особенного смешения реальности и нереальности. Игровое удовольствие объемлет также и печаль, ужас, страх: игровое удовольствие античной трагедии охватывает и страдания Эдипа. И игра-страсть, переживаемая как удовольствие, влечет за собой катарсис души, который есть нечто большее, нежели разрядка застоявшихся аффектов. Далее, игра связана с правилами. То, что ограничивает произвол в действиях играющего человека, – не природа, не ее сопротивление человеческому вторжению, не враждебность ближних, как в сфере господства, – игра сама полагает себе пределы и границы, она покоряется правилу, которое сама же и ставит. Играющие связаны игровым правилом, будь то соревнование, карточная игра или игра детей. Можно отменить «правила», договориться о новых. Но пока человек играет и осмысленно понимает процесс игры, он остается связанным правилами. Первым делом играю-

щие договариваются о правилах – пусть это даже будет условленная импровизация. Конечно, не все время изобретаются «новые» игры – готовые игры с твердыми, известными правилами существуют в любой социальной ситуации. Но есть и творческое изобретение новых игр, возникающих из спонтанной деятельности фантазии и затем «фиксируемых» во взаимной договоренности. Однако мы играем не потому, что в окружающем социуме имеются игры: игры наличны и возможны лишь потому, что мы играем в сущностной основе своей.

Чем мы играем? На этот вопрос нельзя ответить сразу и недвусмысленно. Всякий игрок играет прежде всего самим собой, принимая на себя определенную смысловую функцию в смысловом целом общественной игры: он играет средствами игры (игралищами), вещами, признанными подходящими для игры или специально для нее изготовленными. К таким средствам относятся: игровое поле, обозначения границ, отметки, необходимые инструменты, вспомогательные средства вещественного характера. Не все игралища есть игрушки в строгом смысле слова. Там, где игра является в чистой двигательной форме (спорт, соревнования и т.д.), она нуждается в разнообразном игровом инвентаре. Но чем больше игра приобретает черты игры-представления, тем больше в игровом инвентаре от настоящей игрушки. Кажется, что об игрушке может рассказать любой ребенок, и, однако, природа игрушки – темная, запутанная проблема. Само название двусмысленно: мы зовем какую-либо вещь игрушкой, когда считаем, что можно приспособить ее для игры. Мы говорим сейчас как бы со стороны; с точки зрения неиграющего, не вовлеченного в игру. Какие-то чисто природные вещи могут показаться нам пригодными для чужой игры, например ракушки на берегу для детской игры. С другой стороны, нам известно об искусственном производстве и изготовлении игрушек для определенной игровой потребности. Значит, люди не производят игрушки в игре: они производят их в труде, серьезном трудовом действии, снабжающем игрушками рынок? Человеческий труд, таким образом, производит не только средства пропитания и инструменты для обработки природного материала, он производит жизненно необходимые вещи и для других измерений бытия, производит оружие воина, украшения женщин, культовый инвентарь для богослужения и – игрушку, насколько игрушкой могут быть искусственные вещи. С этой точки зрения, игрушка есть один из предметов в общем контексте единой мировой реальности, бытующий иначе, но все же не менее реально, чем, например, играющий ребенок. Кукла – чучело из пластмассы, приобретаемое за определенную цену. Для девочки, играющей в куклу, кукла – «ребенок», а сама она – его «мама». Конечно же, девочка не становится жертвой заблуждения, она не путает безжизненную куклу с живым ребенком.

Играющая девочка живет одновременно в двух царствах: в обычной действительности и в сфере нереального, воображаемого. В своей игре она называет куклу ребенком: игрушка обладает магическими чертами, она возникает, в строгом смысле, не благодаря промышленному производству, она возникает не в процессе труда, но в игре и из игры, насколько последняя является проектом особого смыслового измерения, не включающаяся в действительность, но, скорее, парящего над нею в качестве некоей неуловимой видимости. Здесь раскрывается сфера возможного, не связанная с течением реальных событий, область, которая, хоть и нуждается в месте и использует его, занимает пространство и время, но сама по себе не является частью реального пространства и времени: нереальное место в нереальном пространстве и времени. Игрушка возникает тогда, когда мы перестаем рассматривать ее в качестве фабричного изделия, извне, и начинаем смотреть на нее глазами игрока, в рамках единого смыслового контекста игрового мира. Творческое порождение игрового мира – особенная продуктивность игры-представления – чаще всего имеет место в рамках коллективного действия, сыгранности игрового сообщества. Созидая игровой мир, играющие не остаются в стороне от своего создания, они не остаются вовне, но сами вступают в игровой мир и играют там определенные роли. Внутри созданного фантазией творческого проекта игрового мира играющие маскируют себя как «творцов», некоторым образом теряются в своих созданиях, погружаются в свою роль и встречаются с партнером по игре, которые также играют определенные роли. Конечно, вещи игрового мира никоим образом не перекрывают реальные вещи реального мира: они лишь преобразуют их в атмосфере продуцированного смысла, но не меняют их реально в их бытии. Сила игровой фантазии в реальности, разумеется, есть бессилие. Если говорить об изменении бытия, то здесь игра, очевид-

но, не может сравниться с человеческим трудом или борьбой за власть. Что же, значит ничтожное свидетельство нашей творческой силы, которая едва набрасывает очертания воздушных замков в податливом материале фантазии, несущественно? Или оно свидетельствует об исключительном умении вступать в контакт с возможностями посреди прочно установленной реальности, к которой мы привязаны самыми различными способами? Не есть ли это освобождающее, вызволяющее общение с возможностями также и общение с первоистоком, откуда вообще только и произошло прочное, устойчивое и неизменное бытие? Является ли такая изначальность игры человеческим, слишком человеческим заблуждением, чрезмерной оценкой совершенно бессильного что-либо изменить способа поведения или же в человеческой игре нам явлено указание на то, что более всего остального может быть названным первоистоком? Бытийный строй человеческой игры совсем не легко прояснить, еще труднее указать присущий игре особый род понимания бытия. Человек втянут в игру, в трагедию и комедию своего конечного бытия, из которого он никак не может ускользнуть в чистое, нерушимое самостояние божества. «Вокруг героев», – говорил Ницше, – все обращается в трагедию, вокруг полубогов – в сатиру, а вокруг богов – как? – вероятно, в мир».

Игра как фундаментальная особенность нашего бытия

Игра, которую знает всякий, знает по собственному опыту задолго до того, как вообще научится надежно управлять своим разумом, игра, в которой всякий свободен задолго до того, как сможет различать понятия свободы и несвободы, – эта игра не есть пограничный феномен нашей жизни или преимущество одного только детства. Человек как человек играет – и лишь он один, один среди всех существ. Игра есть фундаментальная особенность нашего существования, которую не может обойти вниманием никакая антропология. […]

Человеческую игру сложно разграничить с тем, что в биолого-зоологическом исследовании поведения зовется игрой животных. Разве не бесспорно наличие в животном царстве многочисленных и многообразных способов поведения, которые мы совершенно не задумываясь должны назвать «играми»? Мы не можем найти для этого никакого другого выражения. Поведение детей и поведение детенышей животных кажется особенно близкими одно другому. Взаимное преследование и бегство, игра в преследование добычи, проба растущих сил в драках и притворной борьбе, беспокойное, живое проявление энергии и радости жизни – все это мы замечаем как у животного, так и у человека. Внешне – прямо-таки поразительное сходство. Но сходство между животными и человеком сказывается не только в поведении человеческих детей и детенышей животных. Человек – живое существо, «animal»: бесчисленные черты сближают и роднят его с животными, и близость эта столь велика, что тысячелетиями человек ищет все новые формулы, чтобы отличить себя от животного. Вероятно, один из сильнейших стимулов антропологии – стремление к подобному различению. […] То обстоятельство, что человек нуждается в «антропологии», в понятийном самопонимании, что он живет с им самим созданным образом самого себя, с видением своей задачи и определением своего места, постоянно пеленгуя свое положение в космосе, что он может понимать себя, лишь отделив себя от всех остальных областей сущего и в то же время относя себя к совокупному целому, ко вселенной, уже само это есть антропологический факт огромного значения.

У животного нет никакой «зоологии», и она ему не нужна, тем более – как бы с противоположной стороны – у него нет «антропологии». Конечно, домашнее животное знает человека, собака – своего хозяина, дикий зверь – своего врага. Но подобное знание инакового сущего не составляет момента самопознания. Антропология – не какая-то случайная наука в длинном ряду прочих человеческих наук. Никогда мы не становимся для себя «темой», предметом обсуждения, как природное вещество, безжизненная материя, растительное и животное царства. Человек действительно бесконечно интересуется собой и именно ради себя исследует предметный мир. Всякое познание вещей в конечном счете – ради самопознания. Все обращенные вовне науки укоренены в антропологическом интересе человека к самому себе. Субъект всех наук ищет в антропологии истинное понимание самого себя, понимание себя как существа, которое понимает. Особое положение антропологии – не только в системе наук, которым предается человек, но и в совокупности всех человеческих интересов и устремлений основывается на изначальной самоозабоченности человеческого существования. Труд есть явное выражение подоб-

ной самозаботы; только потому, что в «теперь» человек предвидит «позже», в «сегодня» – «завтра», он может позаботиться, спланировать, потрудиться, принять на себя теперешние тяготы ради будущего удовольствия. В сфере же господства, борьбы за власть людей над людьми возможно обеспечение будущего, стабилизация отношений насилия институционально закрепленными правовыми отношениями. Труд и господство свидетельствуют об отнесенной к будущему самозаботе человеческого бытия.

А как обстоит дело с игрой? Не является ли ее именно глубокая беззаботность, ее радостное, пребывающее в себе настоящее, ее бесцельность и бесполезность, ее блаженное парение и удаленность от всех насущных жизненных нужд тем, что придает ей волшебную силу, пленительное очарование и способность осчастливить? Разве игра не противоречит тому, что мы только что назвали центральной антропологической структурой человеческого интереса – «заботой?» Разве теперь не могут нам возразить, что беззаботность игры есть указание на то, что игра изначально есть нечто нечеловеческое, что она, скорее, принадлежит к еще не потревоженной, не нарушенной никакой рефлексией животной жизни природного создания, что человек обладает естественной способностью к игре преимущественно лишь в детском возрасте, в состоянии, ближе всего находящемся к растительной и животной природной жизни, что он все больше утрачивает непринужденность игры, когда начинается серьезность жизни? Подобное возражение упустило бы из виду, сколь велико отличие человеческой беззаботности от всякого лишь по видимости сходного поведения животного. Животное не «заботится» и не бывает «беззаботным» в нашем смысле слова. Лишь сущее, в существе своем определенное «заботой», может также и быть «беззаботным». В строгом смысле животное – ни «свободно», ни «несвободно», ни «разумно», ни «неразумно». Лишь у человека есть возможность прожить жизнь по-рабски и неразумно. Беззаботность игры по существу своему не имеет негативного характера, подобно неразумию или рабскому сознанию. Здесь как раз все наоборот: именно бесполезная игра аутентична и подлинна, а не такая, которая служит каким-то внеигровым целям, как то: тренировка тела, установление рекорда, времяпрепровождение как средство развлечься. В новейших теориях игры сделана попытка представить игру как феномен, который присущ не только живому, но известным образом встречается повсюду. Как утверждают сторонники этих теорий, отражения лунного света на волнующейся водной поверхности есть игра света; череда облаков в небесах отбрасывает игру теней на леса и луга. […] Это нечто вроде эстетического творчества природы, и тогда с полным правом можно говорить, например, об игре волн; оказывается, что это вовсе не человеческая метафора, не перенос человеческих отношений на явления природы. Напротив, природа играет в самом изначальном смысле, а игры природных созданий, животных и людей, производны. На первый взгляд в этом утверждении содержится нечто подкупающее. Можно увязать его с красочной, образной повседневной речью, которая постоянно подхватывает игровую модель, чтобы выразить в языке по-человечески переживаемую, трогающую нас своей красотой и очарованием природу. Игра выводится из теснины только-человеческого явления в качестве оптического события огромного диапазона. Очевидно, подобные «игры», которым не нужен никакой игрок-человек, возможны повсюду: человек, в крайнем случае, может быть вовлечен в такую игру. Итак, человеческие игры представляются частными случаями всеобщей, распространенной на всю природу «игры».

Нам кажется, что такое понимание игры неправильно. Здесь основанием анализа делается определенное эстетическое или даже эстетизирующее отношение к природе, но это основание остается в тени и явно не признается. Световые эффекты и скользящие тени столь же реальны, как и вещи, которые они освещают или затемняют. Природные вещи окружающего нас мира всегда выступают при определенных обстоятельствах своего об-стояния: на рассвете, под бросающим тень облачным небом, в сумеречной ночной тьме, полной лунного сияния. И каждая вещь на берегу водоема бросает свое зеркальное отражение на поверхность воды. Так что так называемые игры света и тени – не более чем лирическое описание тех способов, какими даны нам вещи окружающего мира. Естественно, мы не случайно используем подобные «метафоры», говорим об игре волн или об игре световых бликов на водной зыби. Однако не сама природа играет, поскольку она есть непосредственный феномен, а мы сами, по существу своему игроки, усматриваем в природе игровые черты, мы используем понятие игры в переносном

смысле, чтобы приветствовать вихрь прекрасного и кажущегося произвольным танца света на волнующейся водной поверхности. На деле танец света на тысячегранных гребешках волн никогда не «произволен», никогда не свободен, никогда он не бывает исходящим из себя творческим движением. Нерушимо и недвусмысленно здесь властвуют оптические законы. Световые эффекты – «игра» в столь же малой степени, в какой гребешки волн, с их ломающимися пенными гребнями, – белогривые кони Посейдона. […]

Для проблемы игры из этого следует, что игра есть онтологическая структура человека и путь человеческой онтологии. Содержащиеся здесь соотношения между игрой и пониманием бытия могут быть замечены лишь тогда, когда феномен человеческой игры будет достаточным образом разъяснен в своей структуре. […] Особо важным нам представляется различение внешней перспективы чужой игры, в которой зритель не принимает участия, и внутренней перспективы, в которой игра является игроку. Деятельность игрока есть необычное производство – производство «видимости», воображаемое созидание и все же не ничто, а, скорее, порождение какой-то нереальности, которая обладает чарующей и пленяющей силой и не противостоит игроку, но втягивает его в себя. Понятие «игрок» столь же двусмысленно, как и понятие «игрушка». Подобно тому как игрушка является реальной вещью в реальном мире и одновременно вещью в воображаемом мире видимости с действующими только в нем правилами, так и игрок есть человек, который играет, и одновременно человек согласно его игровой «роли». Играющие словно погружаются в свои роли, «исчезают» в них и скрывают за разыгранным поведением свое играющее поведение.

«Игровой мир» – ключевое понятие для истолкования всякой игры-представления. Этот игровой мир не заключен внутри самих людей и не является полностью независимым от их душевной жизни, подобно реальному миру плотно примыкающих друг к другу в пространстве вещей. Игровой мир – не снаружи и не внутри, он столь же вовне, в качестве ограниченного воображаемого пространства, границы которого знают и соблюдают объединившиеся игроки, сколь и внутри: в представлениях, помыслах и фантазиях самих играющих. Крайне сложно определить местоположение «игрового мира». Феномен, с которым легко обращается даже ребенок, оказывается почти невозможно зафиксировать в понятии. Маленькая девочка, играющая со своей куклой, уверенно и со знанием дела движется по переходам из одного «мира» в другой, она без труда снует из воображаемого мира в реальный и обратно и даже может одновременно находиться в обоих мирах. Она не становится жертвой обмана или самообмана, она знает о кукле как игрушке и одновременно об игровых ролях куклы и себя самой. Игровой мир не существует нигде и никогда, однако он занимает в реальном пространстве особое игровое пространство, а в реальном времени – особое игровое время. Эти двойные пространство и время не обязательно перекрываются одно другим: один час «игры» может охватывать всю жизнь. Игровой мир обладает собственным имманентным настоящим. Играющее Я и Я игрового мира должны различаться, хотя и составляют одно и то же лицо. Это тождество есть предпосылка для различения реальной личности и ее «роли». Определенная аналогия между игрой и картиной поможет нам несколько это прояснить. Когда мы рассматриваем предметное изображение, представляющее какую-то вещь, мы совершенно свободно можем различить: висящая на стене картина состоит из холста, красок и рамки, а также изображенного на ней пейзажа. Мы одновременно видим реальные и представленные на картине вещи. Краска холста не заслоняет от нас цвет неба в изображенном пейзаже, напротив: сквозь цвет холста мы просматриваем краски вещей, изображенных на картине. Мы может также различить реальные краски и представленный ими цвет, место в пространстве и размеры единого предмета «картина» и пространственность внутри картины, изображенную на ней величину вещей. Стоя у изображающей пейзаж картины, мы словно смотрим на простор за окном – сходно с этим, но все же не точно так же. Картина позволяет нам заглянуть в «образный мир», мы вглядываемся через узко ограниченный кусок пространства, охваченный рамой, в некий «пейзаж», но при этом знаем, что он не раскинулся за стеной комнаты, что действие картины сходно с действием окна, но на деле не является таковым. Окно позволяет выглянуть из замкнутого пространства на простор, картина – вглядеться в «образный мир», который мы видим фрагментарно. Свободное пространство за окном переходит в пространство комнаты не прерываясь. Напротив, пространство комнаты не переходит не-

прерывно в пейзажное пространство картины, оно определяет только то, что есть в картине «реального»: изрисованное полотно. Пространство образного мира – не часть реального пространства, в котором занимает какое-то определенное место и картина как вещь. Находясь в каком-то определенном месте реального пространства, мы вглядываемся в «нереальное» пространство пейзажа, принадлежащего к образному миру. Изображение нереального пространства использует пространство реальное, но они не совпадают. Важно не то, на чем основывается иллюзорное, лучше – воображаемое, явление пейзажа образного мира, действительно ли и каким образом осознанные и освоенные иллюзионистические эффекты стали использоваться как художественные средства искусства для создания идеальной видимости. В нашем контексте важно отметить ту свободу и легкость, с какой мы принимаем различение картины и изображенного на ней «образного мира» (не употребляя никаких понятийных различений). Мы не смешиваем две области: область реальных вещей и область вещей внутри картины. Если же случится подобное смешение, то мы вовсе не заметим никакой «картины». Восприятие картины (не касаясь здесь художественных проблем) относится к объективно наличной «видимости», представляющей собой медиум, тот, в котором мы видим пейзаж образного мира. В самом образном мире – опять же реальность, но не та, в которой мы живем, страдаем и действуем, не подлинная реальность, а как бы «реальность». Мы можем представить себя внутри пейзажа образного мира и людей, для которых образный мир означал бы их «реальное окружение»; они оказались бы субъектами внутри мирообраза данного образного мира, мы же – субъектами восприятия изображения. Мы находимся в иной ситуации, чем изображенные на картине люди. Мы одновременно видим картину и видим внутри картины, находимся в реальном сосуществовании с другими наблюдателями картины и в как-бы-сосуществовании с лицами внутри образного мира. […]

Указание на эти сложные соотношения в картине, которые, правда, всегда известны нам, но едва ли могут быть изложены с понятийной строгостью, послужит путеводной нитью для структуро-аналитического понимания игры. В игре мы производим воображаемый игровой мир. Реальными поступками, которые, однако, пронизаны магическим действием и смысловой мощью фантазии, мы создаем в игровом сообществе с другими (иногда в воображаемом сосуществовании с воображаемыми партнерами) ограниченный игровыми правилами и смыслом представления мир игры. И мы не остаемся перед ним как созерцатели картины, но сами входим в него и берем внутри этого игрового мира определенную роль. Роль может переживаться с различной интенсивностью. Есть такие игры, в которых человек до известной степени теряет себя, идентифицирует себя со своей ролью почти до неразличимости, погружается в свою роль и ускользает от самого себя. Но подобные погружения нестабильны. Всякой игре приходит конец, и мы просыпаемся от пленившего нас сна. А есть игры, в которых играющий обращается со своей ролью суверенно легко, наслаждается своей свободой в сознании, что в любой момент он может отказаться от роли. Игру можно играть с глубокой, почти неосознаваемой творческой активностью, а можно – с порхающей легкостью и грациозной элегантностью. Игровое представление не охватывает одних только играющих, закуклившихся в свои роли: оно соотнесено и со зрителями, игровым сообществом, для которого поднят занавес. Об этом ясно свидетельствует зрелищная игра. Зрители здесь не случайные свидетели чужой игры, они небезучастны, к ним с самого начала обращена игра, она дает им что-то понять, завлекает в сети своих чар. Даже не действуя, зрители оказываются околдованными. Представление в его традиционной форме, с окружающей его декорацией, подобно картине. Зрители видят раскрывающийся перед ними игровой мир. Пространство, в котором они себя ощущают, не переходит в сценическое пространство – или же переходит только в пространство сцены, поскольку оно есть все же лишь игровой реквизит, а не дорога в Колон. Пространство игрового мира использует реальное место, действие игрового мира – реальное время, и все же его невозможно определить и датировать в системе координат реальности. Раскрытая сцена – словно окно в воображаемый мир. И этот необычный мир, открывающийся в игре, не только противостоит привычной реальности, но обладает возможностью воспроизвести внутри себя это противостояние и свой контраст с реальностью. Подобно картинам в картинах существуют и игры в играх. И здесь итерация многоступенчата по интенции, но удерживается в одном и том же медиуме видимости игрового

мира. По своему воображаемому содержанию игра третьей ступени не более воображаема, чем игра второй или первой ступени. И все же такая итерация не лишена значения. Когда долго колебавшийся принц Датский велит поставить внутри игрового мира еще одну игру, изображающую цареубийство, и этим разоблачающим представлением ставит в безвыходное положение причастную к убийству мать и ее любовника, то при этом игровое сообщество взирает в игре на другое игровое сообщество, становится свидетелем ужасной завороженности – и само подпадает под власть колдовских чар.

Двоякое самопонимание человеческой игры: непосредственность жизни и рефлексия

Игра принадлежит к элементарным экзистенциальным актам человека, которые знакомы и самому неразвитому самосознанию и, стало быть, всегда находятся в поле сознания. Игра неизменно ведет с собой самотолкование. Играющий человек понимает себя и участвующих в игре других только внутри общего игрового действа; ему известна разрешающая, облегчающая и освобождающая сила игры, но также и ее колдовская, зачаровывающая сила. Игра похищает нас из-под власти привычной и будничной «серьезности жизни», проявляющейся прежде всего в суровости и тягости труда, в борьбе за власть: это похищение порой возвращает нас к еще более глубокой серьезности, к бездонно-радостной, трагикомической серьезности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале. Хотя человеческой игре неизменно присуще двоякое самопонимание, при котором «серьезность» и «игра» кажутся противоположностями и в качестве таковых вновь снимают себя, играющий человек не интересуется мыслительным самопониманием, понятийным расчленением своего окрыленного, упоительно настроенного действования. […]

Надежно ли наше построение? Что же тогда столь сильно трогает, потрясает и поражает зрителей в самое сердце? На чем основывается чарующая, волшебная сила представления, почему мы смотрим затаив дыхание, как представление цареубийства – игра в игре – накладывает в шекспировском «Гамлете» чары на игровое сообщество, которое само принадлежит к игровому миру, почему и сами мы оказываемся под властью этих чар? Ведь считается, что игра есть нечто «нереальное», но при этом не имеется в виду, конечно, что игра как играние не существует вовсе. Скорее, именно потому, что играние как таковое существует, разыгранного им игрового мира нет. Нет в той простой реальности, где развертываются игровые действия, но игровой мир – вовсе не «ничто», не иллюзорный образ, он обладает приданным ему содержанием, это сценарий со множеством ролей. Нереальность игрового мира есть предпосылка для того, чтобы в нем мог сказаться некий «смысл», затягивающий нечто такое, что «реальнее» так называемых фактов. Чтобы сохранить выглядывающий из-за фактов смысл, игровой мир должен казаться «ничтожнее» фактов. В нереальности игры выявляется сверхреальность сущности. Игра-представление нацелена на возвещение сущности. Мы слишком привыкли полагать отнесенность к сущности преимущественно в мышлении, в качестве мыслительного отношения к «идее», ко «всеобщему» как инвариантной структуре, виду, роду и т.д. Единичное лишь несовершенным образом участвует во всеобщности сущности, единичное связано с идеей через участие, methexis, participatio, отделено от непреходящей и постоянной идеи своей бренностью. Фактическая вещь относится к сущности как экземпляр – к виду или роду. Все совершенно иначе в сфере игры, особенно представления. Здесь налицо следующая проблема: каким образом в определенных ролях выявляются сущностные возможности человечности. Всегда перед нами здесь «этот» человек, который действует и страдает, утверждает себя и погибает, сущностный человек в своем бессилии перед судьбой, опутанный виной и страданием, со своими надеждами и со своей погибелью. Нереальность сплетенного из видимости игрового мира есть дереализация, отрицание определенных единичных случаев, и в то же время – котурн, на котором получает репрезентацию фигура игрового мира. В своем возвещении игра символична. Структура понятийного высказывания не пронизывает ее, она не оперирует с различением единичного и всеобщего, но возвещает в символе, в совпадении единичного и всеобщего, возвещает парадигматической фигурой, которая «не-реальна», потому что не подразумевает какого-то определенного реального индивида, и «сверх-реальна», потому что имеет в виду сущностное и возможное в каждом. Смысл представления, одновременно воображаемый и сущностный, нереален и сверхреален. Зритель игрового сообщества становится свидетелем события, которое не произошло в повсед-

невной действительности, которое кажется удаленным в некую утопию и все же открыто для зрящего – то, что он видит в игровом медиуме, не есть какой-то произвольный вымысел, который затрагивает чужих ему людей и, по существу, не может коснуться его самого. Свидетель представления, который действительно вовлечен в игровое сообщество, а не просто «проходит мимо» него, не может больше делать расхожего различия между собой и своими близкими, с одной стороны, и безразличными ему другими – с другой. Нет больше противопоставления человека и людей. Зрящий познает, узревает сущностно бесчеловечное – его потрясает понимание того, что он сам в своей сущностной глубине идентичен с чужими персонажами, что разбитый горем сын Лайя, несущий бремя проклятия Орест, безумный Аякс – все в нем, в качестве жутких, страшных и страшащих возможностей. Страх и сострадание лишены здесь какой бы то ни было рефлексивной структуры, указывающей на примере чужого страдания сходную угрозу собственному бытию и, таким образом, подводящей отдельного человека под всеобщее понятие. Сострадание и страх обычно считаются разнонаправленными порывами души: можно сказать, что один нацелен на других людей, второй есть забота о собственном устоянии. Потрясение, вызываемое трагической игрой, в известной мере снимает различие между мною как отдельным существом и другими людьми – столь же обособленными экзистенциями. Страх оказывается не заботой о моем эмпирическом, реальном, находящемся под угрозой Я, но заботой о человеческом существе, угрозу которому мы видим в зеркале зрелища. И страдание обращено не вовне, к другим, но уводит внутрь, туда, где всякий индивид соприкасается с до-индивидуальной основой. Если мы хотим получить удовольствие от парадоксального способа выражения, можно сказать – в противовес аристотелевскому учению о том, что действие трагедии основано на эффектах «страха» и «сострадания» и их катарсиса, – что это верно, лишь когда учитывают обращение обоих аффектов, их структурное изменение: оба меняют, так сказать, свое интенциональное направление, страх принимает структуру, прежде принадлежавшую состраданию, и наоборот. […]

Всеобъемлющая структура человеческой игры

Игра объемлет все. Она вершится человеческим действованием, окрыленным фантазией, в чудесном промежуточном пространстве между действительностью и возможностью, реальностью и воображаемой видимостью и представляет на учиненной ею идеальной сцене – в себе самой – все другие феномены бытия, да вдобавок самое себя. Подобная всеобъемлющая структура необыкновенно сложна в своем интенциональном строе и предполагает не только сообразную переживанию классификацию пережитых игровых миров различных ступеней, но и взаимопроникновение «возможного и действительного», становящееся прямо-таки проблемой калькуляции. К сказанному следует еще добавить, что игровые элементы присутствуют во множестве форм неигровой жизни, зачастую в виде маленьких увеселений в лощинах серьезного жизненного ландшафта, так что посреди сурового, мрачного и отягченного страданиями человеческого существования всплывают «острова» игрового блаженства. Что было бы с влюбленными с их поистине бесконечной задачей без разыгранной шутки, без радостных сердечных арабесок? Чем была бы война без авантюры, без игровых правил рыцарственности, чем был бы труд без игрового гения, чем была бы политическая сцена без добровольного или недобровольного фарса властителей? Иногда выказываемая во всех этих сферах серьезность есть не более чем хорошо сидящая маска скрытой игры. Именно потому, что игра способна менять облачения, ее присутствие не всегда легко установить[…]

Лишь у игры есть «свободное время». Слишком часто проблему игры и свободного времени рассматривали поверхностно, брали преимущественно как проблему заполнения имеющегося в распоряжении свободного времени всевозможными играми, чтобы оно оказалось осмысленным и дарило бы счастье. Играем ли мы потому, что у нас есть свободное время, или же у нас есть свободное время как раз потому, что мы играем? Такая формулировка проблемы – не простое переворачивание. В том и другом случае слова «свободное время» имеют разный смысл. В первом случае свободное время идентично с жизненным временем, не заполненным и не блокированным неотложными задачами. Время нужно нам, чтобы спать, есть, производить средства к жизни, поддерживать общественные установления исполнением самых различных служебных обязанностей. Свободное время – тот промежуток, который «остается» после того,

как мы сделали все насущные для жизни дела. Треть 24-часового дня используется на сон, треть – на труд, треть на жизнь, ради которой трудятся, то есть на семью, исполнение гражданских обязанностей, развлечения и наслаждение жизнью, занятия любовью, отдых и т.д. Свободным временем человек обладает в той степени, в какой он освобожден от нужды естественных потребностей и давления общественных необходимостей.

[…] Чем в большей степени труд берут на себя машины, тем больше человек получает времени для себя самого, однако оно оказывается «опустошенным», незаполненным временем, которое может быть употреблено для любых целей и занято всем, чем угодно. Пустое время легко обращается в пустыню скуки, которую приходится разгонять. Таким образом, когда у нас появляется свободное время просто потому, что мы не должны трудиться, после удовлетворения потребности в отдыхе оказывается, что этот промежуток времени совершенно стерилен и может быть произвольно заполнен каким угодно содержанием. Иначе обстоит дело, когда мы говорим, что у нас есть свободное время, поскольку и пока мы играем. Свобода времени теперь означает не «пустоту», а творческое исполнение жизни, а именно – осуществление воображаемого творчества, смысловое представление бытия, в известной мере освобождающее нас от свершившихся ситуаций нашей жизни. Такое освобождение, конечно, не реально и не истинно, мы не избегаем последствий своих поступков. Человеческая свобода не в силах перескочить свои последствия. Но у нас есть выбор, в сделанном выборе соустановлена цепочка следований. В игре у нас нет реальной возможности действительно возвратиться к состоянию перед выбором, но в воображаемом игровом мире мы можем все еще или снова быть тем, кем мы давно и безвозвратно перестали быть в реальном мире. Всякий акт свободного самоосуществления осуществляет горизонт заранее готовых возможностей. Играя, человек может отстранить от себя («как бы») все свое прошлое и вновь начать с точки отсчета. Прошлое, которым мы не располагаем, вновь оказывается в нашем распоряжении. Возможна аналогичная позиция по отношению к будущему: реальные шансы не взвешиваются, не питается никаких ограниченных надежд, в игре мы способны к самому свободному предвосхищению, для нас нет никаких препятствий, мы можем из-мыс-лить их прочь, убрать все оказывающее сопротивление, можем создать себе на арене игрового мира желанную декорацию. Задержанный временем человек теряет связь с течением времени, в которое он обычно неизменно вступает или в которое он вовлечен. Нельзя против этого возразить, что речь все же идет только об иллюзорном, утопическом «освобождении»: эта игровая свобода есть свобода для «не-реального» и в нереальном. В игровой «видимости» упраздняется историчность человека, игра уводит его из состояний, закрепленных необратимыми решениями, в простор вообще никогда не фиксированного бытия, где все возможно. В игре жизнь представляется нам «легкой», лишенной тягостей: с нас словно сваливается бремя обязанностей, знаний и забот, игра приобретает черты грезы, становится общением с «возможностями», которые скорее были изобретены, нежели обретены. Если свести воедино все указанные характеристики игры – магическое созидание видимости игрового мира, завороженность игрового сообщества, идентификацию зрителей с игроками, самосозерцание человеческого бытия в игре как «зерцале жизни», до-рациональную осмысленность игры, ее символическую силу, парадигматическую функцию и освобождение времени ввиду обратимости всех решений в игре, игровое облегчение бытия и способность игры охватывать в себе все другие основные феномены человеческого существования, включая самое себя, то есть способность играть не только в труд, борьбу, любовь и смерть, но и в игру, – если мы сведем это воедино, то раскроется праздничный характер игры как общий ее строй. Человек играет тогда, когда он празднует бытие. «Праздник» прерывает череду отягченных заботами дней, он отграничен от серого однообразия будней, отделен и возвышен как нечто необычное, особенное, редкое. Но совершенно недостаточно определять праздник только через противопоставление его будням, ибо праздник имеет значение и для будней, которым необходимы возвеселение, радость и про-яснение. Праздник извлечен из потока будничных событий, чтобы служить им маяком, чтобы озарять их. Он обладает репрезентативной, замещающей функцией. В архаическом обществе яснее видна сущность праздника, нежели в нивелированной временной последовательности нашей действительности. Там, где верх берут часы, хронометры, точные механизмы для измерения времени, там человечеству остается все меньше времени для настоящего праздника. Там, где дни и годы

все еще измеряются по ходу солнца и звезд, там празднуют солнцевороты, времена года, различные космические события, от которых зависит земная жизнь, там празднуют также урожай, который принесло обработанное поле, победу над врагом отчизны, брачные торжества и роды, даже смерть празднично справляется как поминовение предков. В праздничном хороводе переплетаются музыка и танец, в хороводе, который есть нечто большее, нежели непосредственное выражение радости. С музыкой и танцем смыкается мимический жест – все это на праздничном игрище, где сообщество празднующих преображается в сообщество созерцающих, которые осмысленно созерцают отраженный образ бытия и приходят к предчувственному прозрению того, что есть. Как коллективное действие игра, наверно, изначально существует в виде праздника.

Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия / Эйген Финк // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 357-401.

Тема 8. Сознание человека как предмет философского анализа
Феноменологическая концепция образа и сознания

ЖАН ПОЛЬ САРТР (1905–1980) – французский философ, писатель, один из наиболее ярких представителей экзистенциализма. (*Подробнее см. Ч. 1, с. 323*)

«ВООБРАЖЕНИЕ» – работа Сартр, написанная в 1935–36 гг., опубликованная в 1936 г. Первоначальное ее название предполагалось «Образ» или «Воображаемые миры». Сам Сартр рассматривал данный текст как введение к его феноменологической психологии. Текст представляет собой сартровскую интерпретацию базовых идей феноменологии Э. Гуссерля, и во многом предваряет последующую идею Сартра о сознании как «ничто».

Вопросы к тексту:

1. Что Сартр понимает под «бытием-в-себе» и «бытием-для-себя»?
2. Как понимается соотношение вещи и ее образа в классической философии и в феноменологии?
3. Конкретизируйте базовые феноменологические понятия (естественная установка, интенциональность, эпохе, ноэма и др.).
4. А каких преимуществах и сложностях феноменологической интерпретации образа говорит Сартр?

8.1. Сартр Ж.-П. Воображение

Введение

«На моем столе белый лист бумаги, я смотрю на него, воспринимаю его цвет, форму, местоположение. Различные эти качества обладают общими характеристиками. На мой взгляд, они сначала предстают как нечто, чье существование я могу только констатировать, и бытие которого никак не зависит от моих капризов. Они для меня, эти качества, но они не есть я, ни тем более кто-то другой. Иначе говоря, они не зависят ни от какой спонтанности: ни от моей, ни от спонтанности любого другого сознания. Они наличны и, одновременно, инертны. Эта, неоднократно описанная, инертность чувственного, содержания есть существование в себе. Бесполезно спорить – сводим ли данный лист бумаги к совокупности представлений, или же он должен быть чем-то большим. Очевидно, что эта, констатируемая мною, белизна не может продуцироваться моей же спонтанностью. Такую инертную форму, которая внеположена всякой сознательной активности и которую следует наблюдать, постепенно узнавая, обычно называют вещью, которой мое сознание никогда не сможет быть, потому что его способ бытия в себе есть как раз бытие для себя. Существовать для него значит обладать сознанием собственного существования. Оно возникает как чистая спонтанность наряду с чистой инертностью мира вещей. Следовательно, мы можем изначально полагать два типа существования, поскольку лишь в силу своей инертности вещи, ускользая, не признают над собой господства сознания; и именно инертность спасает вещи, сохраняя их автономию.

Но вот я поворачиваю голову и уже не вижу листа бумаги. Передо мной стена с серыми обоями. Листа там нет, он отсутствует. Однако я знаю, что он не уничтожился: его сохраняет инертность. Он просто перестал быть для меня. Но вот он снова передо мной. Я не поворачивал головы, взгляд мой продолжает фиксировать серую бумагу обоев, в комнате все остается на своих местах. Однако белый лист опять появляется, у него те же форма, цвет, местоположение. И в тот момент, когда это происходит, мне прекрасно известно, что это тот же самый лист бумаги, на который я смотрел вначале. Но действительно ли это он в подлиннике! И да, и нет. Разумеется, он тот же самый, с теми же самыми качествами. Но, решительно утверждая это, я не могу не знать, что тот лист остается там: мне известно, что я не располагаю им в наличии; если я хочу его действительно видеть, мне необходимо повернуться к моему письменному столу и направить свой взгляд туда, где он находится. Сущность, являющегося в этот момент листка, та же, что и у того, который я только что видел. И через нее я постигаю не только структуру, но и саму его индивидуальность. Однако подобное единство сущности не сопровождается единством существования. Конечно, это тот же самый листок бумаги, что и на моем письмен-

ном столе, но существует он по-другому. Я не вижу его, и он не навязывается моей спонтанности как ограничивающий ее предел; лист этот не есть более инертная данность, существующая в себе. Иначе говоря, его существование не фактично, а образно.

Непредвзято анализируя себя, я замечаю проводимое мною различение-дискриминацию между существованием как вещью и существованием в образе. Вряд ли удастся перечислить все те явления, которые обычно называются образами. Будут они или нет произвольными воспоминаниями – в данном случае не важно. Главное, что в самый момент своего появления они предстают как нечто иное, нежели разновидности наличного присутствия. Я никогда не ошибаюсь в том, что касается этого различия. Да и те, кто не изучал психологию, а их немало, будут весьма удивлены, если сперва объяснить им, что психология называет образом, а затем спросить: не случалось ли вам когда-либо путать образ своего брата с его реальным присутствием? Обнаружение образа как такового есть непосредственная данность внутреннего чувства.

Но одно дело – уловить образ как образ, и совсем другое – задуматься о его природе вообще. Единственным средством построения правильной теории образа было бы суровое воздержание от каких бы то ни было предположений, не имеющих непосредственного источника в рефлексивном опыте, поскольку существование в образе весьма трудно уловимый модус бытия. Чтобы схватить его, надо напрягать ум и, главное, уметь избавляться от нашей, почти непреодолимой привычки конституировать все модусы существования по типу существования физического. Здесь особенно велик соблазн их смешения, т.к. лист бумаги в образе и в реальности есть один и тот же бумажный лист в двух различных планах существования. Как только наш ум отвращается от чистого созерцания образа как такового, и мы начинаем размышлять о нем, не прибегая к образам, не образуя их, что-то сдвигается, соскальзывает. И от утверждения единства сущности образа и объекта мы переходим к утверждению тождества их существования. Из того, что образ есть объект, делается вывод, что он и существует как объект. Тем самым конституируется наивная метафизика образа, превращающая его в копию вещи. Причем, такую копию, которая сама существует как вещь. И в результате лист бумаги «в образе» наделяется теми же самыми качествами, что и лист бумаги как таковой, «в подлиннике». Теперь он инертен и более не существует только для сознания, он существует «в себе», возникает и исчезает по собственной прихоти, а не по воле сознания; переставая восприниматься, он не перестает существовать, продолжая вовне сознания вести себя как вещь. Эта метафизика, или, скорее, наивная онтология присуща всем. Отсюда и любопытный парадокс: тот же самый человек, не обладающий психологической культурой, который только что заявлял нам о своей способности принимать образы непосредственно за образы, теперь добавляет, что он их видит, слышит и т.д. Дело здесь в том, что первое его утверждение проистекает из спонтанного опыта, а второе – из наивно сконструированной теории. Он не отдает себе отчета в том, что если он видит свои образы, если он их воспринимает как вещи, то он уже не способен отличать образы от объектов, и вместо того, чтобы признать наличие двух планов существования одного и того же бумажного листа, он приходит к конституированию двух листов бумаги, существующих строго параллельно в одном и том же плане. Прекрасную иллюстрацию подобного наивного вещизма образов дает нам эпикурейская теория «подобий», согласно которой вещи непрерывно испускают «призраки-симулякры», которые являются просто оболочками, обладающими всеми качествами объекта – содержанием, формой и т.д. Это в точности объекты. Однажды выпущенные, они существуют в себе совсем как объект-излучатель и могут блуждать в воздушных просторах неопределенное время. Перцепция будет иметь место тогда, когда аппарат восприятия встретит и поглотит одну из таких оболочек.

Чистая и априорная теория превращает образ в вещь. Но внутренняя интуиция сообщает нам, что образ не есть вещь. Эти интуитивные данные войдут в теоретическую конструкцию в новой форме: образ настолько есть вещь, насколько ею является то, образом чего он выступает. Но поскольку это все-таки образ, он наделяется некоей метафизической неполноценностью по сравнению с вещью, которую он представляет. Одним словом, образ – это вещь в минимальной степени. В таком виде его онтология обретает систематичность и завершенность: образ есть в минимальной степени вещь, которая обладает собственным существованием, дается сознанию

как какая бы то ни было вещь и поддерживает внешние отношения с той вещью, образом которой он выступает. Вероятно, только такая смутная и плохо определенная неполноценность (которая может быть лишь разновидностью магической слабости, или тем, что, наоборот, описывается как степень минимальной различенное и ясности) и подобное внешнее отношение как-то оправдывают само название – образ. Угадываются здесь также и все последующие противоречия.

Однако именно такую наивную онтологию образа мы обнаружим, как более или менее очевидный постулат, у всех психологов, занимавшихся данным вопросом. Все они, или почти все, не замечали отмеченного выше различия между единством сущности и единством существования. И все они строили теорию образа a priori. А когда возвращались к опыту – было уже поздно: вместо того, чтобы руководствоваться теорией, они вынуждают ее отвечать «да» или «нет» на тенденциозные вопросы. За шестьдесят лет появилось множество работ, связанных с проблемой образа, и даже поверхностное их прочтение должно, казалось бы, столкнуться с невероятным разнообразием точек зрения. Мы же намерены показать, что за всем этим разнообразием можно обнаружить единую теорию, исток которой в наивной онтологии. Теория эта была усовершенствована под влиянием проблем, не имеющих отношения к данному вопросу. Современные психологи унаследовали их от великих метафизиков XVII и XVIII вв. Декарт, Лейбниц и Юм имели одну и ту же концепцию образа. Не согласны они были лишь в определении соотношений образа и мысли <2>. Позитивная психология сохранила понятие образа в том виде, в каком получила его от этих философов. Но из трех предложенных ими решений проблемы мысль – образ она не смогла и не сумела выбрать что-либо определенное. Иначе и быть не могло, если принимать посту лат образа-как-вещи. Что мы и собираемся показать, но, чтобы сделать это с предельной ясностью, необходимо начать с Декарта и кратко изложить историю проблемы воображения» […]

IV. Гуссерль

«Бесспорно крупнейшим событием довоенной (1914 г.) философии был выход в свет первого номера «Ежегодного журнала по философии и феноменологическим исследованиям», в котором была напечатана принципиальная работа Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии». Этой книге суждено было потрясти психологию точно так же, как и философию. Конечно, феноменология как наука о чистом трансцендентальном сознании, радикально отлична от психологических наук, изучающих сознание человеческого существа как неразрывно связанное с телом, сознание в присутствии мира. Для Гуссерля психология, подобно физике или астрономии, остается «наукой естественной установки, т.е. наукой, предполагающей спонтанный, непроизвольный реализм. И наоборот, феноменология начинается тогда, когда «мы выводим из игры общее положение о существовании, принадлежащее самой сущности естественной установки».

Но сущностные структуры трансцендентального сознания не исчезают, когда оно замыкается в мире как в тюрьме. Поэтому основные достижения феноменологии сохраняют свою действенность и для психологии mutatis mutandis. Кроме того, сам ее метод может служить моделью для психологов. Бесспорно, основное в этом методе – «редукция» и «epoche», т.е. заключение естественной установки в скобки. Психолог, разумеется, не осуществляет это самое epoche и остается на почве естественной установки. Но если редукция произведена, у феноменологии имеется исследовательский инструментарий, которым может воспользоваться и психолог феноменология – это описание структур трансцендентального сознания, которое основано на интуитивном их постижении. Естественно, описание это протекает в рефлексивном плане. Не надо только путать рефлексию с интроспекцией. Интроспекция является специфическим способом рефлексии, цель которой – уловить и зафиксировать эмпирические факты. Затем, для преобразования полученных результатов в научные законы, необходим индуктивный переход к общему. Однако, возможен и иной тип рефлексии, состоящий в попытке уловить сами сущности; им и пользуется феноменология. Иначе говоря, рефлексия эта начинает с того, что она сразу располагает себя на уровне универсального. Конечно, и она пользуется примерами. Но не столь уж важно, какой факт, реальный или воображаемый, использует она как опору для сущности: если показательный «экземпляр» был чистой фикцией, то сам факт его вообразимости

предполагает реализацию в нем искомой сущности, поскольку сущность есть само условие возможности этого факта.

«При любви к парадоксам и надлежащем понимании двусмысленности следующей фразы, позволительно будет сказать, что для Феноменологии, как и всех других эйдетических Наук, Фикция есть жизненный элемент и источник вечных истин» [«эйдетические» – науки о сущности, математика, например, эйдетическая наука]. Ценимое феноменологией, имеет значение и для психологии. Разумеется, мы не собираемся отрицать ту существенную роль, которую должны играть все формы эксперимента и индукции для конституирования психологии. Но прежде чем экспериментировать, не следует ли как можно более точно выяснить на чем будет проводиться эксперимент? И сверх чего опыт не даст ничего, кроме смутных и противоречивых данных.

«Великая эпоха (Физики) начинается с Нового времени, когда в качестве физического метода сразу и в широких масштабах начинает использоваться Геометрия, которая уже в Античности (и главным образом платониками) была основательно разработана как чистая эйдетика. И тогда понятно, что сущность материальной вещи в том, чтобы быть протяженной, res extens; и, следовательно, геометрия является онтологической дисциплиной, которая соответствует сущностному моменту вещи, ее пространственной структуре. Понятно также и то, что универсальная сущность вещи несет в себе и множество других структур. Именно это хорошо показывает тот факт, что научное развитие сразу же пошло в этом новом направлении; предполагалось конституировать целую совокупность новых дисциплин, которые, координируясь геометрией, должны были бы выполнять одну и ту же функцию – рационализировать эмпирические данные».

То, что Гуссерль пишет о Физике, можно повторить и для Психологии. Если она откажется от противоречивых и запутанных экспериментов и начнет извлекать на свет сущностные структуры, составляющие объект ее исследований, то это будет для нее величайшим прогрессом. Мы, например, видели, что классическая теория образа содержит в себе имплицитную метафизику, не избавившись от которой сразу приступают к экспериментам, волоча туда целую кучу предрассудков, зачастую восходящих еще к Аристотелю. Но разве нельзя до каких бы то ни было опытов (будет ли это экспериментальная интроспекция или любая другая процедура) задаться предварительным вопросом – что же такое образ? Обладает ли этот, столь важный элемент психической жизни, сущностной структурой, доступной для интуиции, и возможно ли зафиксировать ее в словах и понятиях? Имеются ли утверждения, несовместимые с сущностной структурой образа? И т.д., и т.д. Одним словом, Психология является эмпиризмом, который еще только ищет свои эйдетические принципы. Гуссерль, которого весьма часто и, впрочем, совершенно напрасно упрекают за принципиальную неприязнь к данной дисциплине, наоборот, оказывает ей весьма значительную услугу: он не отрицает существование опытной психологии, но считает, что психологу прежде всего необходимо как минимум конституировать эйдетическую психологию. Естественно, подобная психология будет заимствовать свои методы не у математических наук, которые дедуктивны, а у наук феноменологических, которые дескриптивны. Это будет «феноменологическая психология» и во внутри-мировом (intra-mondain) плане она будет исследовать и фиксировать сущности подобно тому, как это делает феноменология в плане трансцендентальном. Разумеется, здесь следует говорить и об эксперименте, поскольку любое интуитивное видение сущности остается экспериментом. Но таким, который предшествует всякому экспериментированию.

Следовательно, работа над образом должна стать усилием по реализации феноменологической психологии в каком-либо отдельном пункте. Необходимо конституировать эйдетику образа, т.е. зафиксировать и описать сущность этой психологической структуры такой, какой она предстает в рефлексивной интуиции. И лишь после того, как будет определена совокупность условий, которую то или иное психологическое состояние с необходимостью реализует, чтобы быть образом, следует перейти от достоверного к вероятностному, спрашивая опыт (experience) о том, что может он сообщить нам о таких образах, которые проявляются в сознании современного человека.

Что же касается вообще подобной проблематики, то Гуссерль дает нам не только метод; в «Ideen» имеются предпосылки для совершенно новой теории образа. По правде говоря, Гуссерль лишь затрагивает этот вопрос; и к тому же, как станет ясно в дальнейшем, мы не во всех пунктах с ним согласны. С другой стороны, заметки эти нуждаются в углублении и дополнении. Но, тем не менее, все его указания имеют огромное значение.

Фрагментарный характер гуссерлевских наблюдений крайне затрудняет их изложение. И не надо надеяться найти в них какую-то систематическую конструктивность, это лишь совокупность ценных указаний.

Сама концепция интенциональности призвана восстановить понятие образа. Известно, что для Гуссерля любое состояние сознания, или, как говорят немцы, а вслед за ними и мы, любое сознание есть сознание о чем-то. Все «Erlebnisse», имеющие нечто общее с этим сущностным свойством, называются также «Erlebnisse intentionnelles»; и в той мере, в какой они являются сознанием о чем-то, как раз и говорится, что они «интенционально соотносятся с этим что-то» [Ideen, S.64; непереводимый на французский язык термин «Erlebnis происходит от глагола erleben. «Erlebnis» (вероятно) – это «пережитое» или «прожитое» («vecu»)].

Интенциональность – вот сущностная структура любого сознания. Отсюда естественно следует радикальное различие между сознанием и тем, о чем это сознание. Объект любого (за исключением рефлексивного) сознания оказывается принципиально вне сознания, он трансцендентен. Цель подобного различия, к которому Гуссерль не устает возвращаться, – борьба с неким заблуждающимся имманентизмом, стремящимся конституировать мир из содержаний сознания (примером чему служит идеализм Беркли). Несомненно, содержание у сознания есть, но не оно является его объектом: через содержание Интенциональность нацелена на объект, который выступает коррелятом, а не содержимым сознания.

Психологизм, опирающийся на двусмысленную формулу «мир есть наше представление», растворяет воспринимаемое мною дерево в мириалах ощущений – в цветовых, тактильных, тепловых и т.д. впечатлениях, которые суть «репрезентации». В результате дерево предстает суммой субъективных содержаний и само оказывается субъективным феноменом. Гуссерль же, наоборот, начинает с того, что полагает дерево вне нас.

«Согласно всеобщему правилу, вещь не может быть дана ни в какой возможной перцепции, т.е. ни в каком бы то ни было вообще возможном сознании как имманентно-реальное нечто».

Разумеется, он отнюдь не отрицает существование визуальных или тактильных данных, которые в качестве имманентно-субъективных элементов составляют часть сознания. Но они не объект: сознание направлено не на них, а через них на внешнюю вещь. Это визуальное впечатление, являющееся в данный момент частью моего сознания не есть краснота. Краснота есть качество объекта, причем, качество трансцендентное. Это субъективное впечатление, бесспорно, «аналогичное» красноте вещи является лишь «квази-краснотой», т.е. та самая «hyle», субъективный материал, применяясь к которому интенция трансцендирует себя и стремится уловить эту красноту вовне себя.

«Необходимо всегда руководствоваться той мыслью, что данные впечатления, функция которых «репрезентация», т.е. «профилирование» цвета, внешности, формы, принципиально отличны от цвета, внешности, формы и всех прочих качеств вещи».

Точно также и образ есть образ чего-то. И, следовательно, мы имеем дело с отношением определенного сознания к определенному объекту. Одним словом, образ перерастает быть содержанием психики; как конституирующий в сознании он отсутствует, но в образном сознании вещи Гуссерль, как и в перцепции, различает имагинирующую интенцию (intention imageante) и «hyle», в которую интенция «вдыхает жизнь». Hyle естественно остается субъективной, и, одновременно с этим, отделенный от чистого «содержания» объект образа располагается вне сознания как нечто радикально от него отличающееся.

«(Разве не могут нам возразить и сказать, что) играющий на флейте кентавр, эта произвольно созданная нами фикция, именно в силу этого и является свободным соединением представлений в нас самих? – На что мы ответим: Разумеется,... произвольная фикция образуется спонтанно, а то, что мы спонтанно порождаем, конечно же, есть продукт духа. Но что касается

играющего на флейте кентавра, то он является репрезентацией в той мере, в какой ею называется представленное, но не в том смысле, в каком репрезентация выступала бы названием психического состояния. Естественно, в самом кентавре нет ничего психического, он не существует ни в душе, ни в сознании, ни где бы то ни было еще; он вообще не существует и является вымыслом от начала до конца. Чтобы быть более точным, можно сказать, что состоянием измышляющего сознания является вымысел о данном кентавре. В этом смысле, конечно, допустимо утверждать, что «Кентавр завизированный», «кентавр вымышленный» принадлежат самому «erlebnis». Только не следует путать это переживание вымысла с тем, что посредством него было вымышлено как таковое»… Важнейшее место, поскольку даже несуществование кентавра и химеры не дает нам права сводить их к простым психическим образованиям. На примере этих несуществующих существ видно, что подобные образования, конечно же, реальны; понятна и ошибка психологизма: слишком велико было искушение оставить эти мифические существа в их небытии (neant), и принимать в расчет лишь их психическое содержание. Но именно Гуссерль восстановил трансцендентность кентавра в самих недрах его небытия (neant), небытия какого угодно; причем, именно благодаря этому ничто (neant) кентавр в сознании и отсутствует.

О структуре собственно образа Гуссерль ничего больше не говорит, но тем не менее услуга, оказанная им психологии, – велика. Образ, становясь интенциональной структурой, переходит с уровня инертного содержания сознания на уровень сознания единого и синтетически соотнесенного с трансцендентным объектом. Образ моего друга Пьера – это не мутное свечение, не пенистый след, оставшийся за кормой его восприятия, а сознательно организованная форма специфического отношения; это один из возможных способов иметь в виду его реальное бытие. Таким образом, в акте воображения сознание соотносится с Пьером; соотносится непосредственно и прямо, без помощи якобы находящегося в нем призрака-симулякра. И если это так, то вместе с имманентной метафизикой образа сразу исчезают все те трудности, о которых мы упоминали в предыдущей главе, говоря об отношении этого подобия видимости к его реальным объектам, а чистой мысли – к самому этому призраку-симулякру. Такой «Пьер малого формата», этот несомый сознанием гомункулус никогда и не принадлежал сознанию. Это был объект материального мира, блуждающий среди психических существ. Отбрасывая его вовне сознания, утверждая, что один и тот же Пьер является объектом и восприятия, и образа, Гуссерль избавляет психический мир от тяжкого груза и устраняет почти все трудности, мешающие ясности в понимании классической проблемы взаимоотношения образа и мысли.

Но он не ограничивается только этим. Действительно, если образ есть лишь имя для определенного способа, которым сознание имеет в виду свой объект, то ничто не мешает сближать материальные образы (картины, рисунки, фотографии) с образами, так сказать, психическими. Как это ни странно, но психологизм дошел до их радикального разделения, хотя на самом деле он сводит психические образы всего лишь к уровню бытия материальных образов в нас. В конце концов, даже согласно этой доктрине интерпретация картины или фотографии возможна лишь через обратное соотнесение с ментальным образом, ассоциативно воскрешаемым в памяти. Практически это был отсыл в бесконечность: если ментальный образ сам был фотографией, то для ее понимания потребовался бы другой образ. И так далее. Если же образ становится неким способом интенционального одухотворения содержания, то, наоборот, вполне возможно схватывание картины как образа уподобить интенциональному восприятию «психического» содержания. Начало для подобного употребления уже имеется в классическом, так сказать, пассаже из «Ideen», где Гуссерль анализирует интенциональное восприятие гравюры одного немецкого художника.

«Рассмотрим офорт Дюрера «Рыцарь, Смерть, Дьявол». Первоначально мы различаем здесь нормальную перцепцию, коррелятом которой является «выгравированная» вещь, этот лист из альбома.

Затем мы обнаруживаем перцептивное сознание, в котором через черные линии маленьких бесцветных фигур нам предстают «Рыцарь на коне», «Смерть», «Дьявол». Мы не находимся здесь в процессе эстетического созерцания, направленного на них как на объекты; отнюдь, мы нацелены на реалии, которые репрезентированы «в образе»; точнее, на «вообразившиеся» (abgebildet) реалии, – на рыцаря во плоти и крови, и т.д.».

Этот текст может служить основой действительного различения образа и перцепции [правда, в появившихся работах Гуссерля подобное различение не получило своего дальнейшего развития]. Конечно, «hyle», которую мы воспринимаем для конституирования эстетического явления рыцаря, смерти и дьявола, бесспорно, остается той же, что в чистой и простой перцепции листа из альбома. Различие обнаруживается лишь в интенциональной структуре. Для Гуссерля здесь важно то, что «теза», или экзистенциональная установка модифицировала свою нейтральность [Прежде всего он хочет показать, что в эстетическом созерцании объект не положен как существующий. Эти описания скорее всего имеют отношение к кантовской «Критике способности суждения»].

Дальнейшая разработка данной проблематики в нашу задачу не входит, нам достаточно и того, что образ отличается от перцепции не только своим материалом. Все зависит от способа его одухотворения, т.е. от формы, которая зарождается в самых интимных структурах сознания.

Таковы краткие теоретические заметки, которые Гуссерль конечно же уточнял в своих лекциях и неизданных работах. В самих же «Ideen» все это представлено в крайне фрагментарной форме. Тем не менее услуга, оказанная им психологии, неоценима, что, однако, вовсе не устраняет всех неясностей. В настоящий момент мы, разумеется, можем понять, что образ и перцепция – это два интенциональных «Erlebnisse», которые различаются прежде всего своими интенциями. Но какова природа образной интенции? И чем она отличается от интенции перцептуальной? Очевидно, здесь требуется описание сущности. За неимением гуссерлевских указаний, нам не остается ничего другого, как самим заняться подобным делом.

Кроме того, остается нерешенной и главная проблема: вслед за Гуссерлем мы смогли дать набросок общего описания большого класса интенциональностей, включающих так называемые «ментальные» образы и образы, которые мы, за неимением лучшего определения, назовем внешними. Мы знаем, что сознание внешнего образа и сознание соответствующей перцепции радикально отличны друг от друга своей интенцией, и в то же время они имеют одинаковую материю. Одни и те же черные линии служат и для конституирования образа «Рыцаря», и для перцепции «темных штрихов на белой бумаге». Но имеет ли все это значение и для ментального образа? Обладает ли он той же самой hyle, что и внешний образ, т.е. в конце концов та же перцепция? Некоторые пассажи из первого тома «Logische Untersuchungen» [в данном случае имеется в виду пересмотренное послевоенное издание, учитывающее эволюцию Гуссерля со времени выхода в свет первого издания этого сочинения] по-видимому, допускают подобное предположение. И действительно, Гуссерль поясняет, что функция образа – «заполнение» пустоты знаний, точно так же, как в перцепции это делают вещи. Например, думая о жаворонке, я могу заниматься этим впустую, продуцируя лишь сигнификативную, означающую интенцию, зафиксированную на этом вот слове «жаворонок». Но для наполнения пустого сознания и трансформирования его в сознание интуитивное, совершенно безразлично – формирую ли я образ жаворонка или же действительно вижу его с хвостом и перьями. Такое наполнение значения образом скорее всего указывает на то, что образ обладает конкретной импрессиональной материей, которая сама по себе есть некая полнота подобная перцепции [впоследствии мы постараемся опровергнуть данный тезис, но тем не менее его величайшее значение в том, что вопреки современной англо-французской психологии он полагает образ чем-то отличающимся от знака]. Кроме того, в своих «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль тщательно различает ретенцию-удержание, которая является не-позиционным способом сохранять прошлое как прошлое для сознания; и рememорацию-припоминание, которое вновь извлекает вещи из прошлого вместе с их качествами. Во втором случае речь идет о демонстрационной презентификации (Vergegenwartigung), что предполагает повторение, хотя и в модифицированном сознании, всех изначальных перцептуальных аспектов. Например, воспринимая освещенный театр, я могу с равным успехом репродуцировать в своем воспоминании либо освещенный театр, либо его перцепцию («В тот вечер праздник был в театре...», «Проходя там, в тот вечер я видел освещенные окна...»). Последний случай говорит о том, что у меня есть возможность рефлексировать в воспоминаниях. Для Гуссерля это означает, что репродуцирование освещенного театра предполагает репродуцирование подобной перцепции. Понятно, что образ-воспоминание есть здесь не что иное, как модифицированное перцептивное сознание, т.е. со-

знание, аффинированное коэффициентом прошлого. Поэтому может показаться, что Гуссерль, подготавливая радикальное обновление данной проблематики, все-таки остается в плену прежней концепции. По крайней мере в том, что касается субъективной материи образа, которая остается у него возрождающимся чувственным впечатлением [мы вполне согласны, что в данном случае речь идет об интерпретации, которую тексты допускают, но не обязывают принимать. Но тем не менее сами они весьма двусмысленны, а проблема, наоборот, требует четкой и ясной позиции].

Но если это так, нас ожидают те же самые трудности, что и в предыдущей главе.

Трудности прежде всего феноменологического плана: если редукция произведена, то весьма затруднительно через интенциональность различать образ и перцепцию, поскольку материя их одна и та же. Заключив мир «в скобки», феноменология на самом деле его не потеряла. В данном случае по-иному проходит лишь линия разграничения, и мы выделяем с одной стороны, совокупность реальных элементов сознательного синтеза (hyle и различные интенциональные акты, оживляющие ее), а с другой – обитающий в сознании «смысл». Конкретная психическая реальность будет ноэзой, а поселившийся в ней смысл – ноэмой. Например, «воспринятое-дерево-в-цвету» есть ноэма моей в данный момент перцепции [Здесь мы весьма грубо излагаем крайне тонкую теорию. Правда, детали ее не интересуют нас непосредственным образом]. Но в этом, принадлежащем всякому реальному сознанию, «ноэматическом смысле» нет ничего реального.

«Каждое переживание («Erlebnis») осуществляется таким образом, что имеется принципиальная возможность направить взгляд или на него самого и его реальные компоненты, или же в противоположном направлении – на ноэму. Например, на дерево, воспринятое как таковое. В этом втором направлении взгляд встретится с истиной, с объектом в логическом смысле, но это такой объект, который не смог бы существовать через себя самого. Его «esse» состоит исключительно в «percipi». Однако формулировку эту не следует понимать в духе Беркли, поскольку «percipi» не содержит здесь «esse» в качестве реального элемента».

Таким образом, ноэма – это некое небытие (neant), идеальное существование которого близко к типу существования «лектон» у стоиков. Это лишь необходимый коррелят ноэзы: «Эйдос ноэмы отсылает к эйдосу поэтического сознания; они эйдетически имплицируют друг друга».

Но если это так, то как в условиях редукции отличить воображаемого мною Кентавра от цветущего дерева, которое я же воспринимаю? «Воображенный Кентавр» также является ноэмой полностью поэтического сознания. Он не более чем ничто (rien) и точно также нигде не существует, в чем мы только что и убедились. Однако, до редукции в самом этом небытии (neant) мы обнаружили средство отличить фикцию от перцепции: цветущее дерево существует где-то вне нас, его можно потрогать, обнять; затем отвернуться и, повернувшись вновь, обнаружить его на том же самом месте. Кентавра же, наоборот, нет нигде, ни во мне, ни вне меня. Но вот дерево как вещь заключено в скобки, и мы узнаем в нем всего лишь ноэму нашей наличной перцепции; и как таковая ноэма эта есть нечто ирреальное, точно также как и кентавр.

«Безусловно, настоящее дерево как часть природы менее всего есть вот это вот «дерево-воспринятое-как-таковое», и которое в качестве «того-что-воспринято» принадлежит смыслу перцепции неотчуждаемым образом. Безусловно, настоящее дерево может гореть, распадаться на химические элементы и т.д. Но смысл – как элемент, необходимо принадлежащий смыслу вот этой перцепции, – гореть не может, в нем нет химических элементов и физических сил, он не обладает реальными свойствами».

Тогда, откуда это различие образа и перцепции? И почему, когда устраняется барьер феноменологической редукции, мы обнаруживаем мир реальный и мир воображаемый?

Можно ответить, что все это идет от интенциональности, т.е. ноэтического акта. Но нам возразят и скажут – разве не вы сами заявляли, что основу действительного различия образа и перцепции Гуссерль полагает через их интенцию, а не материал. Впрочем, и сам он в «Ideen» различает ноэмы образов и ноэмы воспоминаний, или воспринятых вещей.

«Речь везде может идти о цветущем дереве, и дерево это может представать таким образом, что для верного описания того, что является как таковое, надо будет пользоваться строго

одними и теми же выражениями. Но тем не менее ноэматические корреляты по сути своей различны – идет ли речь о перцепции, воображении, образном представлении, воспоминании и т.д. Явление же характеризуется то как «реальная плоть и кровь», то как фикция, то как представление в воспоминании и т.д.».

Как это понимать? Могу ли я по своей воле вдохнуть жизнь в какую-либо запечатленную материю как в перцепцию или образ? И что в таком случае означает «образ» или «вещь, бывшая в восприятии»? Достаточно ли для конституирования образа одного лишь отказа связать ноэму «дерево-в-цвету» с предшествующими ноэмами? Именно так, конечно, и поступают перед гравюрой Дюрера, которую в зависимости от желания мы можем воспринимать либо как объект-вещь, либо как объект-образ. Но все дело в том, что речь идет о двух разных интерпретациях материала одних и тех же впечатлений. Однако, как только вопрос касается психического образа, каждый может подтвердить, что возможно так оживить hyle, чтобы она превратилась в перцептуальный материал. Подобная амбивалентность возможна лишь в немногих привилегированных случаях (картина, фотография, имитация и т.д.). Поэтому было бы вполне допустимо еще раз объяснить, почему мое сознание преднамерено полагать материал скорее в образе, нежели в перцепции. Проблема эта имеет отношение к тому, что Гуссерль называет мотивациями. И вполне понятно, что оживление запечатленного материала гравюры для превращения его в образ, зависит от внутренних мотивов (поскольку невозможно, чтобы тот человек был там, на гравюре и т.д.). В целом мы вернулись к внутренним критериям Лейбница и Шпеера. Но если то же самое верно и для психического (mentale) образа, то окольным путем мы отправлены к трудностям предшествующей главы. Там неразрешимая проблема формулировалась так: каким образом обнаруживаются характеристики действительно образа? Теперь же непонятно, как найти мотивы, преобразующие материал скорее в образ, нежели в перцепцию. В первом случае мы отвечаем так: если разные психические содержания эквивалентны, то нет никаких средств для определения действительно образа. Во втором же случае ответ будет следующим: если материал перцепции и образа один и тот же, то не может быть никакого приемлемого мотива для их различения.

По правде говоря, у Гуссерля есть начало ответа. В «Идеях» «Кентавр, играющий на флейте» как фикция сопоставлен с такой операцией, как сложение. В обоих случаях речь идет о «необходимо спонтанном» сознании. Причем спонтанность сознания чувственной интуиции или эмпирического сознания сомнению не подлежит. Позднее в «Картезианских размышлениях», он будет различать пассивные ассоциативные синтезы, формой которых является протекание времени, и синтезы активные, такие как суждение, фикция и т.д. Таким образом, любая фикция была бы активным синтезом, продуктом нашей свободной спонтанности любая перцепция, наоборот, синтезом только пассивным. И, следовательно, различие между образом и перцепцией зависело бы от глубинной структуры интенциональных синтезов.

Мы полностью согласны с подобным объяснением. Но оно остается неполным. Прежде всего, что следует из того факта, что образ есть активный синтез – модификация hyle или изменение лишь типа объединения? Активный синтез вполне можно представить себе как композиционное сочетание возрождающихся чувственных впечатлений. Именно так объясняли фикцию Спиноза и Декарт. Кентавр же конституировался бы спонтанным синтезом возрождающихся перцепций лошади и человека. Но тогда можно подумать [именно это мы и пытались показать в предшествующих главах], что запечатленный материал перцепции несовместим с интенциональным модусом образа-фикции. Гуссерль никаких объяснений по этому поводу не дает. В любом случае результатом подобной классификации является радикальное отделение образа-воспоминания от образа-фикции. Выше мы видели, что воспоминанием освещенного театра было представление такой вещи, как «освещенный театр» вместе с воспроизведением перцептивных операций. Очевидно, что речь идет о пассивном синтезе. Но существует столько форм-посредников между образом-воспоминанием и образом-фикцией, что мы не смогли бы согласиться с таким радикальным разделением. Или оба эти образа являются пассивными синтезами (в общем, это классический тезис), или же оба они синтезы активные. В первом случае мы окольным путем возвращаемся к классической теории, во втором же надо отказаться от теории «презентификации» по крайней мере в той ее форме, какую придает ей Гуссерль в своих

«Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени». Как бы то ни было, но мы вновь отправляемся к нашей исходной констатации: основой различия ментального образа и перцепции не могла бы быть только интенциональность: необходимо, но не достаточно различных интенций, требуется также и различный материал. Может быть даже надо, чтобы материалом образа была сама спонтанность, но спонтанность иного, низшего типа.

В любом случае Гуссерль дает путеводную нить, и никакое исследование образа не сможет оставить без внимания богатство оставленных им заметок. Мы знаем, что теперь надо начать с нуля, необходимо пренебречь всей дофеноменологической литературой и прежде всего попытаться обрести интуитивное видение интенциональной структуры образа. Необходимо задать себе новый и весьма деликатный вопрос о взаимосвязях образа ментального и образа материального (картина, фотография и т.д.). Следовало бы также сравнить образное и знаковое сознание, чтобы окончательно избавить психологию от ошибочного и недопустимого превращения образа в знак, а знака – в образ. И, наконец, главное – необходимо исследовать собственную материю, hyle ментального образа. Возможно, что, двигаясь по этому пути, мы должны будем оставить область эйдетической психологии и обратиться к опыту и индукции. Но начинать следует с эйдетической дескрипции, и дорога для фенологической психологии образа свободна».

Заключение

«Любой психический факт имеет структуру, он есть синтез и форма. С чем согласны все современные психологи. Разумеется, подобное утверждение находится в полном соответствии с данными рефлексии. Но, к сожалению, исток его в априорных идеях: оно согласуется, но не происходит из данностей внутреннего чувства. В результате усилия психологов были похожи на старания математиков, которые хотели обнаружить континуум с помощью дискретных элементов. Также и психологи хотели обнаружить психический синтез, исходя из элементов, полученных с помощью априорного анализа некоторых логико-метафизических понятий. Одним из этих элементов является образ [см. напр. заключение в книге М. Бюрлу (Burloud) «Мышление в концепциях «Wall'a, Messer'a и Buhler'a»: «В мышлении надо различать две вещи: структуру и содержание. В качестве содержания в нем имеются элементы либо чувственные, либо соотносительные, либо и те и другие одновременно. Что же касается структуры, то это не что иное, как способ, которым мы осознаем данное содержание»]. По нашему мнению это полный провал синтетической психологии. Его пытались смягчить, ослабить, сделать как можно более туманным или прозрачным, лишь бы он не затруднял синтез. Когда же некоторые авторы замечали, что даже в несвойственном ему виде образ с необходимостью должен был разорвать непрерывность психологического потока, они полностью отвергли его как чисто схоластическую сущность. Но они не видели, что их критика направлялась против определенной концепции образа, а не против него самого. Вся беда в том, что психологи подходили к нему с идеей синтеза, вместо того, чтобы извлечь концепцию синтеза из рефлексии над образом. Проблема ставилась так: насколько существование образа совместимо с необходимостью синтеза. При этом они не замечали, что в самом способе постановки проблемы уже присутствует атомистическая концепция образа. Фактически же был нужен прямой и ясный ответ: если образ останется инертным психическим содержанием, то он не совместим с необходимостью синтеза. Он может войти в поток сознания только в том случае, если сам он является синтезом, а не элементом. Нет и не могло быть образов в сознании. Однако образ есть определенный тип сознания, он есть сознание о чем-то.

Ничего большего критические изыскания нам дать не смогут. Теперь следовало бы приступить к феноменологическому описанию такой структуры, как «образ». Чем мы и попытаемся заняться в другой работе».

Сартр, Ж.П. Воображение / Жан Поль Сартр // Логос: Философско-литературный журнал. – 1992, №3. – С. 100-102, 106-115.

Критика картезианского дуализма в определении сознания

ГИЛБЕРТ РАЙЛ (1900–1976) – британский философ, представитель аналитической стратегии. Родился в Брайтоне, изучал философию в Оксфордском университете. В 1925 он стал членом совета Крайст-Черчколледжа Оксфордского университета. С 1945 по 1969 гг. работает в должности заслуженного профессора Оксфордского университета. Во время Второй мировой войны служил в контрразведке. Райл был основателем и главным редактором журнала «Mind» (1947–1971), вокруг которого оформилось такое течение постаналитики, как научный материализм. Наряду с Л. Витгенштейном, Райл считается одним из основателей лингвистической философии, конкретнее, «философии обыденного языка». В отличие от остальных представителей аналитики, резко маркировавших свое негативное отношение к философии, Райл был классическим академическим профессором, хорошо знавшим и уважавшим философскую традицию.

«ПОНЯТИЕ СОЗНАНИЯ» – работа Г. Райла («The Concept of Mind»), опубликованная в Лондоне в 1949 г. Ее первый перевод на русский язык вышел в 1999 г. Работа интересна тем, что именно она во многом «вернула» проблему сознания в контекст аналитической философии. Критикуя дуалистическую версию сознания Декарта («призрак в машине»), Райл во многом определил последующие интенции постаналитической философии в акцентуации и решении психофизической проблемы. Сам он, не без влияния Витгенштейна, стоял на позициях лингвистического бихевиоризма.

Вопросы к тексту:

1. Чем определяется сложность проблемы сознания для философии?
2. В чем классическая философия видела разницу между физическими и психическими явлениями?
3. А каких категориальных ошибках в определении сознания говорит Райл?
4. С какими именами и традициями он связывает истоки этих ошибок?

8.2. Райл Г. Понятие сознания

Глава 1. Миф Декарта
Официальное учение

Существует учение о природе и месте сознания, которое настолько широко распространено среди ученых и даже среди простых людей, что заслуживает быть рассмотренным в качестве официальной теории.

Официальное учение, основателем которого выступил Декарт, в общих чертах выглядит следующим образом. За исключением (весьма сомнительным) слабоумных и младенцев каждое человеческое существо обладает телом и умом. Человеческое тело и ум обычно сопряжены, однако после смерти тела ум может продолжать существовать и действовать. Человеческие тела протяженны и подчинены механическим законам, которые управляют движениями всех тел в пространстве. Телесные процессы и состояния могут быть отслежены сторонним наблюдателем. Таким образом, жизнь человеческого тела – дело столь же публично наблюдаемое, сколь и жизнь животных, рептилий и даже рост деревьев, кристаллов или движение планет.

В то же время сознания не находятся в пространстве, а их деятельность не подчиняется законам механики. Работа, происходящая в одном сознании, не видна другим наблюдателям, его существование приватно. Человек, таким образом, проживает две параллельные истории: одну, состоящую из всего, что происходит с телом и внутри него, и другую, складывающуюся из происходящего с его сознанием и внутри него. Одну – публичную, другую – приватную. События первой истории суть события физического мира, те же, что составляют вторую, являются событиями ментального мира.

Благодаря сознанию, самосознанию и интроспекции человек получает прямую и адекватную информацию о текущих состояниях и действиях своего ума. Вещи и события, принадлежащие физическому миру, включая его собственное тело, относятся к сфере внешнего, в то время как деятельность его собственного сознания – к сфере внутреннего. Разумеется, подобная

антитеза внешнего и внутреннего подразумевается лишь в качестве метафоры, ибо сознания, будучи непространственными, не могут быть описаны ни как пространственно пребывающие внутри чего-либо другого, ни как содержащие пространственно происходящие события в самих себе.

То, что велит ум, исполняют ноги, руки и язык; то, что воздействует на ухо и глаз некоторым образом связано с тем, что воспринимает сознание; гримасы и улыбки выдают мысленные состояния, а телесные наказания, хочется надеется, приводят к нравственному исправлению. Однако действительные взаимодействия эпизодов приватной и публичной истории человека остаются тайной, так как они не принадлежат ни к одному из этих разрядов. Их нельзя представить в автобиографии событий внутренней жизни человека, и точно так же их невозможно выявить в биографическом описании событий внешней жизни этого человека, сделанном кем-то другим.

Все, что существует или случается, может иметь либо статус физического существования, либо статус существования ментального. Подобно тому, как стороны монеты предстают орлом или решкой, подобно тому, как среди живых созданий существуют самцы или самки, точно также предполагается, что одно существование есть существование физическое, а другое – ментальное. Неотъемлемым условием того, что обладает физическим существованием, является его нахождение во времени и пространстве; неотъемлемым условием обладающего ментальным существованием является его нахождение во времени, но не в пространстве. То, что имеет физическое существование, состоит из материи или же есть действие материи; то, что обладает ментальным существованием состоит из сознания или же является действием сознания.

Таким образом, налицо полярная противоположность между ментальным и материальным, зачастую представляемая следующим образом. Материальные объекты существуют в общем поле, понимаемом как «пространство», и то, что происходит с одним телом в одной части пространства, механически связано с тем, что происходит с другими телами в иных его частях. В отличие от этого, ментальные события имеют место в изолированных областях, называемых «сознаниями» (minds), и не существует прямой причинной связи (возможно, за исключением телепатии) между тем, что происходит в одном сознании, и тем, что происходит в другом. Только через посредство интерсубъективно (публично) данного физического мира сознание одного человека способно что-то различать в сознании другого. Сознание является обособленной в самом себе сферой, и свою внутреннюю жизнь каждый из нас проживает неким призрачным Робинзоном Крузо. Люди могут видеть, слышать и толкать тела друг друга, но они неисцелимо слепы и глухи к работе другого сознания и не в силах воздействовать на него.

С одной стороны, согласно официальному учению, человек располагает наилучшим из тех, какие только можно вообразить, непосредственным знанием о работе его собственного сознания. Ментальные состояния или процессы суть (по крайней мере, в их нормальном течении) явления осознаваемые, и сознание, которое освещает их, не может порождать иллюзий или давать повод для сомнений в их содержании. Текущие мысли, чувства и воления человека, его восприятия, воспоминания и представления являются внутренне «фосфоресцирующими»; их существование и их характер с необходимостью даны их владельцу. Внутренняя жизнь представляет собой поток сознания такого рода, что было бы абсурдным предполагать, что сознание, жизнь которого и есть этот поток, могло бы не знать того, что плывет вниз по этому потоку.

Вместе с тем приведенные недавно Фрейдом данные, по всей видимости, свидетельствуют о существовании в этом потоке сознания личности неких скрытых от нее течений. Люди проявляют активность под действием импульсов, существование которых они решительно отвергают; некоторые их мысли отличаются от тех, которые они склонны признавать; они склонны думать как о желаемых о таких поступках, которые на самом деле не хотят совершать. Они пребывают в полном неведении о такого рода самообманах и успешно игнорируют те истины, которые официальное учение считает обязательными по отношению к их ментальной жизни. Однако защитники официальной теории стремятся уверить, что при нормальных условиях человек все же должен быть прямо и достоверно осведомлен о текущей деятельности и состояниях своего сознания.

Помимо того, что человек наделен этими якобы непосредственными сведениями о сознании, он время от времени способен практиковать особый вид восприятия, именуемый внутренним восприятием или интроспекцией. Человек может направить «неоптический взгляд» на то, что происходит в его сознании. Он может не только видеть и внимательно рассматривать цветок с помощью органов зрения или слышать сигналы звонка с помощью органов слуха, но он также способен рефлексивно или интроспективно, без посредства какого-либо телесного органа чувств, наблюдать текущие эпизоды своей внутренней жизни. Это самонаблюдение также, как предполагается, ограждено от обмана, путаницы или сомнений. Отчеты сознания о собственной деятельности имеют статус достоверности, превосходящей наивысшую достоверность, достижимую для знания о явлениях физического мира. Чувственное восприятие может быть ошибочным или неясным, но сознание и интроспекция – никогда.

С другой стороны, у одного человека, нет какого бы то ни было доступа к внутренней жизни другого человека. Он не может предпринять ничего лучшего, чем на основании наблюдаемых движений тела другого человека сделать проблематичные заключения о состояниях его сознания. Эти заключения он делает по аналогии со своим собственным образом поведения: он полагает, что сходное поведение другого сигнализирует об определенных, сходных с его собственными, состояниях другого сознания. Прямой доступ к работе сознания является привилегией самого этого сознания, при отсутствии же такого привилегированного доступа деятельность определенного сознания неизбежно скрыта от всех остальных. Ибо тогда упомянутые выводы от движений тела, подобных собственным, к ментальной деятельности, сходной с собственной деятельностью, утратят всякую возможность иметь наблюдаемое подтверждение.

Таким образом, нет ничего противоестественного, когда последователю официальной теории затруднительно оспаривать тот вывод из его же собственных посылок, в соответствии с которым у него нет весомых оснований верить в существование других сознаний помимо его собственного. И даже если он предпочитает верить в то, что другие тела сопряжены с сознаниями, не непохожими на его собственное, он не может притязать на раскрытие их индивидуальных характеристик или тех особых состояний, которые они испытывают или создают. Это демонстрирует, что неизбежной участью души является ее абсолютное одиночество. Встретиться могут только наши тела.

В качестве необходимого вывода из этой общей схемы следует имплицитно предписываемый специфический способ истолкования наших обычных понятий о ментальных способностях и операциях. Глаголы, существительные и прилагательные, с помощью которых мы в повседневной жизни описываем способности, черты характера и сложные виды поступков окружающих нас людей, требуется истолковывать в качестве обозначающих особые эпизоды в их тайных историях, или же, как обозначения тенденций, служащих для того, чтобы эти эпизоды имели место. Когда о ком-то говорят, что он знает, верит, о чем-то догадывается, надеется, боится, намеревается, чего-то избегает, замышляет или забавляется, то все эти глаголы предназначены для того, чтобы определить появление особых модификаций в его скрытом (для нас) потоке сознания. И только его собственный привилегированный доступ к этому потоку через непосредственное осознание и интроспекцию может предоставить аутентичное свидетельство о том, были ли эти глаголы, описывающие ментальное поведение, употреблены корректно или нет. Внешний наблюдатель, будь он учителем, критиком, биографом или другом, никогда не может быть до конца уверен, что его комментарии имеют хоть малейший признак истинности. Однако именно то, что каждый из нас фактически знает как делать подобного рода комментарии и делает их в общем-то правильно и корректирует их в случае ошибочности или неточности, подвигло философов к необходимости строить учения о природе и месте сознания. Заметив, что понятия, описывающие ментальное поведение, употребляются регулярно и эффективно, они добросовестно старались зафиксировать их логическую географию. Но логическая география, которая была заявлена официальной доктриной, повлекла бы за собой невозможность регулярного и эффективного использования ментальных понятий в наших описаниях или предписаниях относительно сознаний других людей.

Нелепость официального учения

Теория представляет факты ментальной жизни так, как если бы они принадлежали к одному логическому типу или категории (или же к ряду типов и категорий), в то время как в действительности они принадлежат к совершенно другому. Следовательно, эта догма является философским мифом. В попытке разрушить этот миф мне, возможно, придется подвергнуть сомнению хорошо известные факты ментальной жизни людей, и мое уверение в том, что я не претендую на что-либо большее, чем на исправление логики употребления ментальных понятий, может быть расценено как простая отговорка.

Категориальные ошибки, имеющие теоретический интерес, суть те, которые совершаются людьми вполне компетентными в работе с понятиями, по крайней мере, в привычных для них ситуациях. И, тем не менее, в абстрактном мышлении они упорно относят эти понятия к тем логическим типам, к которым они не принадлежат.

Деструктивная сторона моей задачи состоит в том, чтобы показать, что источником теории двойной жизни является семейство радикальных категориальных ошибок. Представление о личности (person) как о призраке, таинственно притаившемся в механизме, вытекает из этого положения. В самом деле, поскольку верно, что человеческое мышление, ощущение и целенаправленная деятельность не могут быть описаны исключительно в идиомах физики, химии и физиологии, то они должны быть описаны с помощью дополнительных идиом. Поскольку человеческое тело суть сложноорганизованное соединение, то и человеческое сознание должно быть сложноорганизованным соединением, хотя и произведенным из другого материала и имеющим иную структуру. Или, иначе, раз человеческое тело, как и любая другая частица материи, является полем причин и следствий, то и сознание должно быть другим полем причин и следствий, хотя (слава Богу) причин и следствий не механических.

Истоки этой категориальной ошибки

Одним из главных интеллектуальных истоков того, что я обозначил как картезианскую категориальную ошибку, представляется следующее. Когда Галилей показал, что его научный метод достаточен для создания теории механики, способной описать все происходящее в пространстве, Декарт, в своем мышлении столкнулся с двумя конфликтующими началами. Как выдающийся ученый, он не мог не разделять требований механицизма, но, будучи религиозным и нравственным человеком, Декарт не мог принять (как это сделал Гоббс) неутешительное дополнение к этим требованиям, а именно то, что человеческая природа отличается от часового механизма лишь степенью сложности. Ментальное для него не могло быть просто разновидностью механического.

Декарт и последующие философы выбрали удобный, но ошибочный обходной путь. Поскольку слова, описывающие ментальное поведение не могут использоваться в качестве обозначающих протекание механических процессов, они должны быть истолкованы как обозначающие протекание не механических процессов. Поскольку законы механики объясняют одни движения в пространстве как следствия других пространственных движений, то законы иного типа должны объяснять одни непространственные действия сознаний как следствие других непространственных действий сознаний. Различие между разумными и неразумными видами поведения должно состоять в различии видов причинности. Ибо в то время, как некоторые движения человеческого языка и конечностей являются следствиями механических причин, другие движения должны быть следствиями причин немеханистических; т.е. одни вытекают из движений частиц материи, а другие – из деятельности сознания.

Таким образом, различия между физическим и ментальным были представлены как различия внутри общей системы категорий «вещь», «субстрат», «атрибут», «состояние», «процесс», «изменение», «причина» и «следствие». Сознания суть вещи, но вещи определенным образом отличные от тел. Ментальные процессы являются цепочками причин и следствий, однако эти причины и следствия иного рода и отличаются от телесных движений. Как такой ментальный процесс, как воление может инициировать пространственные движения, к примеру, движения языка? Как физическое изменение в зрительном нерве может среди других следствий иметь восприятие сознанием вспышки света? Эти хорошо известные затруднения сами по себе демонстрируют те логические формы, в которые Декарт втиснул свое учение об уме. Это были те же самые формы, в рамках которых он и Галилей строили свои теории механики. Все

еще невольно тяготеющий к языку и грамматике механики, Декарт пытался избежать конфуза путем описания сознания, просто придерживаясь дополнительного словаря. Работа сознания описывалась через отрицание специфических дескрипций, относящихся к телесному: ум не находится в пространстве, он не движется, не является видоизменением материи, он не доступен всеобщему наблюдению. Умы не являются частями часового механизма, они – части нечасового механизма.

Представленные подобным образом, сознания оказываются не только призраками, сопряженными с машинами, они сами суть призрачные машины. И хотя человеческое тело является двигателем (engine), двигатель этот не простой, ибо часть его функций находится в ведении другого двигателя внутри него. Причем этот внутренний двигатель-правитель обладает весьма специфическими свойствами. Он невидим, не воспринимается слухом, он невесом и не имеет размеров. Его нельзя разобрать на части, а законы его функционирования не ведомы обычным инженерам. Ничего не известно и о том, как он управляет функционированием телесного двигателя.

Второе главное затруднение официальной доктрины выказывает сходную мораль. Поскольку сознания подводятся под ту же категорию, что и тела, и поскольку тела подчинены строгим механическим законам, то многим мыслителям кажется последовательным, что и сознания должны подобным же образом подчиняться строгим немеханическим законам. Раз физический мир является детерминированной системой, то и ментальный мир должен быть такой же системой. Раз тела не могут избежать предписанных им изменений, то и сознания не могут не следовать предначертанному им пути. Ответственность, выбор, заслуги и недостатки являются, таким образом, неприемлемыми понятиями, если только не достигается компромиссная договоренность о том, что законы, руководящие ментальными процессами (в отличие от тех, которые управляют процессами физическими), имеют общей характерной чертой меньшую жесткость. Проблема свободы воли была проблемой примирения гипотезы утверждавшей, что сознание должно быть описано в терминологии заимствованной из категорий механицизма, с пониманием того, что человеческое поведение более высокого уровня не имеет ничего общего с образом действия машины.

Исторический курьез состоит в том, что не была замечена неполноценность этого учения. Теоретики правомерно признавали, что любой здравомыслящий человек может распознать различия между, скажем, рациональным и нерациональным высказыванием, или между осмысленным и автоматическим поведением. В противном случае ничто не могло бы быть предписано для избавления от механицизма, даже предварительно данное объяснение, что человек в принципе никогда не сможет провести границу между рациональными и иррациональными высказываниями, исходящими от других людей, т.к. он никогда не сможет получить доступ к предполагаемым нематериальным причинам некоторых из этих высказываний. За исключением разве только себя самого, он никогда не смог бы определить разницу между человеком и роботом. Согласно официальной теории, сторонние наблюдатели не в состоянии знать, как внешнее поведение других людей соотносится с их ментальными способностями и процессами, и они не имеют поэтому ни знания, ни даже правдоподобной догадки о том, насколько правильны или ложны в отношении других людей их описания, использующие ментальные понятия. Для человека было бы рискованно или невозможно утверждать здравомыслие и логическую последовательность даже в отношении себя самого, ибо ему нужно воздерживаться от сравнения особенностей собственного поведения с поведением других. Короче говоря, такие наши характеристики людей и их поступков, как интеллигентный, благоразумный, добродетельный или же глупый, лицемерный, трусливый, невозможно было бы получить, и проблема необходимости создания специальной причинной гипотезы, служащей основанием подобных заключений, никогда бы не возникала. Вопрос «В чем отличие человека от машины?» появился именно потому, что каждый, еще до появления этой новой причинной гипотезы, уже знал, как употреблять понятия, описывающие ментальное поведение. Вот почему причинная гипотеза не могла служить источником для критериев употребления таких понятий. И, конечно же, эта гипотеза ни в каком смысле не улучшила наше умение пользоваться этими критериями. Мы по-прежнему различаем правильный и неправильный счет, благоразумный и бестолковый образ действия, бога-

тое и скудное воображение посредством способов, с помощью которых и сам Декарт различал их до и после того, как он строил догадки о сопоставимости использования этих критериев с принципами механической причинности.

Он ошибся в логике проблемы. Вместо того чтобы спросить, в соответствии с каким критерием разумное поведение реально отличается от неразумного, он поставил вопрос: «Какой другой принцип причинности прояснит для нас это различие, если известно, что принцип механической причинности этого сделать не может?» Он понимал, что эта проблема не из области механики, и потому предположил, что она должна быть одной из дополняющих механику проблем.

Когда два термина принадлежат к одной и той же категории, то их можно включить в правильное конъюнктивное суждение. Догма о призраке в машине утверждает, что есть души и тела, что происходят физические и ментальные процессы, что существуют механические причины телесных движений и ментальные причины телесных движений. Я считаю, что эти и аналогичные им конъюнкции абсурдны, однако, следует заметить, что это не говорит об абсурдности необоснованно связанных утверждений самих по себе. Я, например, не отрицаю существование ментальных процессов. Выполнение деления в столбик является ментальным процессом, как и придумывание шутки. Но я утверждаю, что фраза «ментальные процессы существуют» относится к иному типу, чем фраза «существуют физические процессы», поэтому нет никакого смысла объединять или разводить эти фразы.

Если моя аргументация верна, то из нее вытекает ряд интересных следствий. Во-первых, сакральная противоположность между Материей и Духом будет рассеиваться, но не за счет одного из столь же сакральных поглощений Духа Материей или Материи Духом, а совсем иным способом. Вера в существование полярной оппозиции между Духом и Материей есть вера в то, что они являются терминами одного логического типа. Из этого также следует, что Идеализм и Материализм – ответы на неверно поставленный вопрос. «Редукция» материального мира к ментальным состояниям и процессам, также как и «редукция» ментальных состояний и процессов к состояниям и процессам физическим, предполагает законность дизъюнкции «существуют или сознания, или тела (но не то и другое сразу)». Совершенно корректно произнести с одним логическим ударением, что существуют сознания, и с другим логическим ударением, что существуют тела. Однако эти высказывания не обозначают два различных вида существования, ибо «существование» не является родовым словом вроде «окрашенный» или «имеющий пол». Они обозначают два различных смысла (senses) «существования», наподобие того, как слово «растущий» имеет разные смысловые оттенки в сочетаниях «растет прилив», «растет надежда» и «растет средний уровень смертности». Слова человека о том, что сейчас растут три вещи, а именно: прилив, надежда и средний уровень смертности, будут расценены как глупая шутка. Будет такой же шуткой сказать, что существуют четные числа, вторники, общественное мнение и военно-морские силы; или же, что существуют вместе сознания и тела. В последующих главах я постараюсь доказать, что официальная теория покоится на группе категориальных ошибок, ибо из нее вытекают логически нелепые выводы. Конструктивным смыслом выявления этих нелепостей будет формирование корректной логики понятий, описывающих ментальное поведение.

Историческое примечание

Было бы ошибочно считать, что официальная теория берет начало только в размышлениях Декарта, или даже в более широком контексте, охватывающим механицистские импликации XVII века. Схоластическая и реформаторская теология воспитала интеллект ученых точно также как интеллект мирян, философов и духовенства той поры. Стоико-августинианские теории свободы воли были встроены в кальвинистскую доктрину греха и благодати. Теории Платона и Аристотеля сформировали ортодоксальное учение о бессмертии души. Декарт переложил широко распространенные в его время теологические доктрины о душе на новый синтаксис Галилея. Теологическая сокровенность совести стала философской уединенностью сознания, а доктрина Предопределения превратилась в доктрину Детерминизма.

Неверно также говорить, что миф о двух мирах был теоретически бесполезным. Пока мифы еще новы, они нередко теоретически весьма продуктивны. Одним из достижений парамеханического мифа явилось то, что он частично вытеснил доминирующий тогда пара-полити-

ческий миф. Сознание и его способности описывались в последнем по аналогии с политическим господствам и подчинением. Для этой цели были использованы идиомы управления, повиновения, сотрудничества и сопротивления. Они сохранились, и все еще встречаются во многих этических и в некоторых эпистемологических дискуссиях. Если в физике новый миф о скрытых силах стал научным улучшением старого мифа о целевых причинах то в антропологических и психологических учениях новый миф о скрытых операциях, импульсах и активностях был улучшением старого мифа о предписаниях, послушании и неповиновении.

Райл, Г. Понятие сознания / Гилберт Райл. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 21-33.

Концепция бессознательного в психоанализе З. Фрейда

ЗИГМУНД ФРЕЙД (1856-1939) – австрийский психолог, психиатр и невролог, основатель психоаналитической школы, терапевтического направления в психологии, постулирующего теорию, согласно которой невротические расстройства человека вызваны сложным взаимоотношением бессознательных и сознательных процессов. Родился в г. Фрейбурге в еврейской семье мелкого торговца, переезжавшего из одного города Австро-венгерской империи в другой в поисках лучшей жизни. Зигмунд Фрейд с детства проявлял тягу к знаниям и творчеству, но до тех пор пока не получил мировую известность бы весьма ограничен в возможностях из-за низкого социального и материального статуса. В 1873 г. Фрейд реализовал едва ли единственную возможность карьерного роста, поступив на медицинский факультет Венского университета. С 1876 г. по 1881 г. он работал в Институте физиологии при университете. Получив ученую степень, работал в психиатрической клинике, в 1885 г. стал приват-доцентом по неврологии Венского университета. Частная практика по лечению нервных расстройств, а также стажировка во Франции в клинике Сальпетриер у знаменитого невропатолога Жана Мартена Шарко подтолкнули Фрейда к созданию собственного оригинального метода, а затем и теории лечения неврозов, получивших название психоанализ. На рубеже веков в 1900 г. выходит в свет первая самостоятельная работа Фрейда, сделавшая его знаменитым, – «Толкование сновидений». Именно сновидения, по мнению Фрейда, являются прямой дорогой к бессознательному. В 1922 г. Фрейд был отмечен Лондонским университетом как один из пяти великих гениев-евреев за всю историю человечества вместе с Филоном, Меймонидом, Спинозой и Эйнштейном, а в 1930 г. получил литературную премию им. Гёте. Однако долгожданные признание и слава омрачаются тяжелой болезнью, в апреле 1923 г. его оперируют по поводу рака ротовой полости, одной из главных причин которого была страсть Фрейда к сигарам. Оставшуюся жизнь Фрейд провел с протезом, ему было тяжело есть и говорить, но он не оставил свою активную научно-исследовательскую деятельность. Приход к власти в Германии фашизма еще более омрачает его жизнь. В Берлине публично сжигаются его книги, дочь Анна, возглавившая Всемирное психоаналитическое общество, попадает в гестапо. В 1938 г., после присоединения Австрии к Германии и последовавшими за этим гонениями на евреев, Фрейд с семьей эмигрировал в Лондон. Состояние его здоровья уже было безнадежным, и 23 сентября 1939 года по просьбе Фрейда врач ввел ему смертельную дозу морфия.

«ПСИХОЛОГИЯ МАСС И АНАЛИЗ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я» – одна из важнейших работ Фрейда, в которой он пытается установить взаимосвязь индивидуального бессознательного с массовыми социальными процессами и явлениями. Данная работа знаменует переход от трактовки психоанализа как терапевтического метода к психоанализу как философскому учению. Согласно Фрейду, психология личности в расширенном смысле является одновременно и социальной («массовой») психологией, так как именно в структуре психики личности и в специфике бессознательных процессов (таких как идентификация) скрывается подлинное основание «социального чувства», социальных норм и массового поведения.

Вопросы к тексту:

1. Что такое «либидо»? Какую роль играет либидо в процессе внушения?
2. Какие психологические механизмы скрепляют армию и церковь как искусственные массы?
3. В чем смыл психоаналитической трактовки социального чувства человека?
4. Какую роль в структуре личности играет «Я-идеал»?

8.3. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я

I. Введение

Противоположность между индивидуальной психологией и социальной психологией (или психологией масс), кажущаяся на первый взгляд весьма значительной, оказывается при тщательном исследовании не столь резкой. Хотя индивидуальная психология построена на на-

блюдении над отдельным человеком и занимается исследованием тех путей, идя которыми индивид стремится получить удовлетворение своих влечений, однако при этом ей приходится лишь изредка, при определенных исключительных условиях, не принимать во внимание отношений этого индивида к другим индивидам. В душевной жизни одного человека другой всегда оценивается как идеал, как объект, как сообщник или как противник, и поэтому индивидуальная психология с самого начала является одновременно и социальной психологией в этом распространенном, но весьма правильном смысле.

IV. Внушение и либидо

Мы исходим из основного факта, что индивид претерпевает внутри массы, вследствие ее влияния, изменение в своей душевной деятельности, которое часто бывает глубоким. Его аффективность чрезвычайно повышается; его интеллектуальная деятельность заметно понижается; оба процесса протекают, очевидно, в направлении сравнения с другими индивидами, составляющими массу; осуществление этих процессов может быть достигнуто лишь путем упразднения задержек, свойственных каждому индивиду, и отказом от специфических для него особенностей его влечений.

Мы слышали, что эти – часто нежелательные влияния – могут быть (по крайней мере отчасти) предотвращены путем высшей «организации» масс, но основному факту психологии масс, обоим положениям о повышенной аффективности и заторможенности мыслительной деятельности это нисколько не противоречит. Мы стремимся найти психологическое объяснение этому душевному изменению индивида.

Рациональные моменты, вроде вышеупомянутого устрашения индивида, следовательно, проявления его инстинкта самосохранения, безусловно, не покрывают наблюдаемых феноменов. Авторы – социологи и психологи, изучавшие массу, всегда предлагали нам в качестве объяснения одно и то же, хотя и под разными терминами: волшебное слово *внушение*. У Тарда оно называлось *подражанием*, но мы должны признать, что прав автор, указывающий, что подражание подпадает под понятие внушения, что оно является его следствием. У Лебона все необычное в социальных явлениях сводится к двум факторам: к взаимному внушению индивидов и к престижу вождей.

Я сделаю попытку применить понятие *либидо* для объяснения психологии масс, понятие, оказавшее нам столько услуг при изучении психоневрозов.

Либидо – это выражение, взятое из учения об аффективности. Мы называем этим термином энергию таких влечений, которые имеют дело со всем тем, что можно охватить словом *любовь*. Эта энергия рассматривается, как количественная величина, хотя в настоящее время она еще не может быть измерена. Ядром понятия, называемого нами любовью, является то, что вообще называют любовью и что воспевают поэты, т. е. половая любовь, имеющая целью половое соединение. Но мы не отделяем от этого понятия всего того, что причастно к слову любовь: с одной стороны, себялюбие, с другой стороны – любовь к родителям и к детям, дружба и всеобщее человеколюбие, а также преданность конкретным предметам и абстрактным идеям. Оправданием этому являются результаты психоаналитического исследования, доказавшего, что все эти стремления являются выражением одних и тех же влечений, направленных к половому соединению между различными полами, хотя в других случаях эти влечения могут не быть направлены на сексуальную цель или могут воздержаться от ее достижения, но при этом они всегда сохраняют достаточную часть своей первоначальной сущности, чтобы в достаточной мере сберечь свою идентичность (самопожертвование, стремление к близости).

Итак, мы полагаем, что язык создал в своих многообразных применениях слова «любовь» чрезвычайно правильную связь и что мы не можем сделать ничего лучшего, чем положить эту связь в основу наших научных рассуждений и описаний. Этим решением психоанализ вызвал бурю негодования, как будто он был виною преступного новшества. И тем не менее психоанализ не создал ничего оригинального этим «распространенным» пониманием любви. «*Эрос*» философа Платона целиком совпадает в своем происхождении, работе и отношении к половому акту с любовной силой, с либидо психоанализа, как указали Nachmansohn и Pfister каждый в отдельности, и когда апостол Павел прославляет в знаменитом письме к карфагенянам любовь больше всего, то он, вероятно, понимал ее в таком именно «распространенном»

смысле. Из этого можно сделать только тот вывод, что люди не всегда понимают всерьез своих великих мыслителей, даже тогда, когда они якобы благоговеют перед ними.

Эти любовные влечения называются в психоанализе *a potiori* и по своему происхождению сексуальными влечениями. Многие «образованные» люди воспринимают это наименование как оскорбление; они отомстили за него, бросив психоанализу упрек в «пансексуализме». Кто считает сексуальность чем-то постыдным и унизительным для человеческой природы, тому вольно пользоваться более благозвучными выражениями эрос и эротика. Я сам мог бы поступить таким же образом и этим самым избавился бы от многих возражений; но я не сделал этого, потому что не хотел уступать малодушию. Неизвестно, к чему это привело бы; сначала уступают на словах, а потом мало-помалу и на деле. Я не нахожу никакой заслуги в том, чтобы стыдиться сексуальности; греческое слово эрос, которое должно смягчить позор, является, в конце концов, не чем иным, как переводом слова «любовь», и, наконец, кто может выжидать, тому нет нужды делать уступки.

Итак, мы попытаемся предположить, что любовные отношения (индифферентно говоря: эмоциональные привязанности), составляют сущность массовой души. Вспомним, что об этом нет и речи у авторов. То, что соответствует любовным отношениям, скрыто, очевидно, за ширмой внушения. Два соображения подкрепляют наше предположение: во-первых, масса объединена, очевидно, какой-то силой. Но какой силе можно приписать это действие, кроме эроса, объединяющего все в мире? Во-вторых, получается такое впечатление, что индивид, отказываясь от своей оригинальности в массе и поддаваясь внушению со стороны других людей, делает это, потому, что у него существует потребность скорее находиться в согласии с ними, чем быть в противоречии с ними, следовательно, он делает это, быть может, «им в угоду».

V. Две искусственные массы: церковь и войско

Относительно морфологии масс мы помним, что можно различать очень многие виды масс и самые противоположные направления в принципе их классификации.

Есть массы, существующие очень непродолжительное время и существующие очень долго; гомогенные массы, состоящие из однородных индивидов, и негомогенные; естественные массы и искусственные, требующие для своего сохранения внешнего насилия, примитивные массы и расчлененные, высоко организованные. Но из некоторых соображений, цель которых еще скрыта, мы хотели бы придать особое значение делению, которому у авторов уделено слишком мало внимания; я имею в виду массы без вождей и массы, имеющие вождей. В противоположность обычному навыку наше исследование берет исходным пунктом не простую относительно массу, а высокоорганизованные, долго существующие, искусственные массы. Интереснейшими примерами таких образований являются: церковь – община верующих, и армия – войско.

Церковь и войско суть искусственные массы; чтобы сохранить их от распада и предупредить изменения в их структуре, применяется определенное внешнее насилие. Обычно не справляются и не предоставляют человеку свободного права на вступление в такую массу. Попытка выступления из нее обычно преследуется или связана с совершенно определенными условиями. Почему эти общественные образования нуждаются в таких особых обеспечивающих мероприятиях – этот вопрос выходит в настоящее время за пределы наших интересов. Нас интересует одно лишь обстоятельство: в этих высокоорганизованных массах, защищенных таким путем от распада, можно очень ясно подметить определенные соотношения, которые в другом месте скрыты гораздо глубже.

Что касается церкви – нам выгодно было бы взять за образец католическую церковь, – то в ней, как и в войске (несмотря на то, что массы эти столь различные), существует одно и то же ложное убеждение (иллюзия), что глава – в католической церкви Христос, в армии – главнокомандующий – любит одинаково всех индивидов, входящих в массу. От этой иллюзии зависит все; если она исчезнет, тогда немедленно, поскольку позволят внешние условия, распадутся как церковь, так и войско. Относительно этой одинаковой любви Христа сказано прямо: «истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне». Он относится к каждому из индивидов, составляющих массу, как добрый старший брат, он заменяет им отца. Все требования, предъявляемые к индивидам, являются производными этой любви.

Церковь отличается демократизмом именно потому, что перед Христом все равны, все пользуются в одинаковой мере его любовью. Не без глубокого основания однородность христианской общины сопоставляется с семьей, и верующие называют себя братьями во Христе, т. е. братьями по любви, уделяемой им Христом. Несомненно, что связь каждого индивида с Христом является и причиной их привязанности друг к другу. То же относится и к войску; главнокомандующий – это отец, одинаково любящий всех своих солдат, и в силу этого они объединены друг с другом товарищеской привязанностью. Войско отличается по структуре от церкви тем, что оно состоит из ступеней таких масс. Каждый командир является как бы начальником и отцом своей части, каждый унтер-офицер – своего взвода. Правда, такая иерархия создана и в церкви, но она не играет в ней такой экономической роли, так как Христу приписывают больше понимания и заботливости об индивиде, чем человеку-главнокомандующему.

Против этого толкования либидинозной структуры армии могут справедливо возразить, что здесь не отведено место идеям родины, национальной славы и т. д. являющимся весьма значительным объединяющим фактором для армии. Но это – другой, не столь уже простой случай массы, и, как показывают примеры великих полководцев (Цезарь, Валленштейн, Наполеон), такие идеи не необходимы для прочности армии. О возможности замены вождя руководящей идеей и о соотношениях между вождем и идеей будет речь в дальнейшем. Пренебрежение этим либидинозным фактором в армии (даже в том случае, если не он один играет организующую роль) является не только теоретическим дефектом, но грозит опасностью и в практическом отношении. Прусский милитаризм, который был так же непсихологичен, как и немецкая наука, должен был, вероятно, узнать это во время великой мировой войны. Военные неврозы, разлагавшие немецкую армию, являются, как известно, протестом индивида против навязанной ему роли в армии, и согласно сообщениям E. Simmel'я, можно утверждать, что среди мотивов заболевания у простолюдина на первом месте стояло безразличное отношение к нему его начальников. И если бы это либидинозное притязание нашло себе лучшую оценку, то, вероятно, фантастические обещания, содержащиеся в 14 пунктах американского президента, не снискали бы себе так легко веры, и верное оружие не было бы выбито из рук немецких стратегов.

Заметим, что в обеих этих искусственных массах каждый индивид привязан либидинозно, с одной стороны, к вождю (Христос, полководец), а с другой стороны – к остальным индивидам, входящим в массу. В каком соотношении друг с другом находятся обе эти привязанности, однородны и равноценны ли они, как они должны быть психологически описаны – этим мы займемся в дальнейшем. Но мы позволяем себе уже сейчас бросить авторам упрек в том, что они недостаточно оценили значение вождя для психологии масс, в то время как мы выбираем его первым объектом исследования и поставлены благодаря этому в более благоприятное положение. Нам кажется, что мы находимся на правильном пути, который может выяснить нам главное проявление массовой психологии, а именно: связанность индивида в массе. Если каждый индивид испытывает столь сильную эмоциональную привязанность в двух направлениях, то нам нетрудно будет вывести из этого соотношения наблюдающуюся перемену и ограничение его личности.

Указание на то, что сущность массы заключается в либидинозных привязанностях, имеющихся в ней, мы находим и в феномене паники, который может быть лучше всего изучен на военных массах. Паника возникает в том случае, если масса разлагается. Ее основная характерная черта заключается в том, что участники массы перестают внимать приказанию начальника, и что каждый человек заботится о себе, не обращая внимания на других. Взаимные привязанности перестали существовать, и возник огромный бессмысленный страх. Нам нужно объяснить, почему страх так силен. Размеры опасности не могут быть причиной этого, так как та же самая армия, которая охвачена теперь страхом, может смело устоять против таких и еще больших опасностей; и для сущности паники характерно, что она не стоит ни в каком отношении к грозящей опасности, она часто возникает по ничтожным поводам. Когда индивид в паническом ужасе заботится только о самом себе, то это свидетельствует о том, что у него перестали существовать аффективные привязанности, уменьшавшие для него до этого времени размеры опасностей. Так как он противостоит теперь опасности сам, один, отдельно от всех, то, разумеется, он ее преувеличивает. Следовательно, дело обстоит так, что панический страх предполагает

ослабление либидинозной структуры массы и является правильной реакцией на это ослабление, а не наоборот, что либидинозные привязанности массы якобы разрушились от страха перед опасностью. […]

Типический повод для возникновения паники очень похож на то, как он изображен в пародии Nestroy'a на драму Hebbel'я об Юдифи и Олоферне. Там воин кричит: «Полководец потерял голову», и после этого все ассирияне обращаются в бегство. Утрата вождя в каком-либо смысле, разочарование в нем вызывают панику, хотя бы опасность не увеличилась. С исчезновением привязанности к вождю, как правило, исчезают и взаимные привязанности индивидов, составляющих массу. Масса разлетается прахом, как батавская слезка, у которой отломали кончик.

Разложение религиозной массы наблюдать не так легко. Недавно мне попался английский роман из католической жизни, рекомендуемый лондонским епископом, под заглавием: «When it was dark». Роман этот изображает искусно и, на мой взгляд, правильно возможность такого разложения религиозной массы и его последствия. Действие в романе происходит якобы в настоящее время: образовался заговор лиц, враждебных Христу и учению Христа. Заговорщикам удалось найти в Иерусалиме гробницу; в надписи на этой гробнице Иосиф Аримафейский признается, что он из благоговения тайно унес тело Христа из гроба на третий день после его погребения и похоронил его здесь. Этим была уничтожена вера в воскресение Христа и в его божественное начало. Следствием этого археологического открытия является потрясение европейской культуры и чрезвычайный рост насилия и преступлений. Этот рост преступлений прекращается лишь после того, как был разоблачен заговор фальсификаторов. При предполагаемом здесь разложении религиозной массы на первый план выступает не страх (для которого нет повода), а эгоистические и враждебные импульсы против других лиц. Эти импульсы не могли проявиться раньше благодаря любви, которую питает Христос в одинаковой мере ко всем. Но вне этой привязанности стоят и во время царства Христа те индивиды, которые не принадлежат к верующей общине, которые не любят Христа, и которых он не любит; поэтому религия – хотя бы она и называлась религией любви – должна быть жестока и немилосердна к тем, кто к ней не принадлежит. В основе каждая религия является такой религией любви для всех тех, кого она объединяет; и каждой религии свойственна жестокость и нетерпимость ко всем тем, кто не является ее последователем. Поэтому не надо делать злобных упреков верующим, как бы это ни было тяжело каждому в отдельности. Неверующим и индифферентным в этом пункте психологически гораздо легче. Если эта нетерпимость не проявляется в настоящее время столь грубо и столь жестоко, как в прежние века, то из этого едва ли можно сделать вывод о смягчении человеческих нравов. Скорее всего причину этого следует искать в непреложном ослаблении религиозных чувств и зависящих от них либидинозных привязанностей. Если место религиозной массы займет другая масса (в настоящее время это как будто удается социалистической массе), то результатом будет та же самая нетерпимость к вне стоящим, как и во времена религиозных сражений, и если бы различие научных взглядов имело большое значение для массы, то тот же самый результат повторился бы и в этой области.

IX. Стадный инстинкт

Мы должны сказать себе, что многочисленные аффективные привязанности, отмеченные нами в массе, вполне достаточны для объяснения одной из ее характерных черт: недостатка самостоятельности и инициативы у индивида, однородности его реакций с реакциями всех других, его снижения, так сказать, до массового индивида. Но масса проявляет нечто большее, если мы рассмотрим ее как одно целое; черты слабости интеллектуальной деятельности, аффективной незаторможенности, неспособности к обуздыванию и к отсрочке, склонность к переходу границ в проявлении чувств и к полному переходу этих чувств в действия – все это и т.п., так ярко изложенное Лебоном, создает несомненную картину регрессии душевной деятельности до более ранней ступени, какую мы обычно находим у дикарей и у детей. Такая регрессия особенно характерна для обыкновенной массы, в то время как у высоко организованных искусственных масс она, как мы слышали, не может быть глубокой.

Таким образом у нас получается впечатление состояния, в котором отдельные эмоциональные побуждения и личный интеллектуальный акт индивида слишком слабы, чтобы про-

явиться отдельно и обязательно должны дожидаться подкрепления в виде однородного повторения со стороны других людей. Вспомним о том, сколько этих феноменов зависимости относится к нормальной конституции человеческого общества, как мало в нем имеется оригинальности и личного мужества, как сильно каждый человек находится во власти установок массовой души, проявляющейся в расовых особенностях, в сословных предрассудках, общественном мнении и т. д. Загадка суггестивного влияния увеличивается для нас утверждением того факта, что такое влияние оказывается не только вождем, но и каждым индивидом на другого индивида, и мы бросаем себе упрек в том, что мы односторонне подчеркнули отношение к вождю, не обратив никакого внимания на другой фактор взаимного внушения.

Trotter считает описанные душевные феномены массы производным стадного инстинкта (gregariousness), являющегося врожденным как для человека, так и для других видов животных.

Trotter приводит ряд влечений (или инстинктов), которые он считает первичными: инстинкт самосохранения, питания, половой инстинкт и стадный инстинкт. Последний должен часто противопоставляться другим инстинктам. Сознание виновности и чувство долга являются характерным достоянием gregarious animal. Из стадного инстинкта исходят, по мнению Trotter'a также и вытесняющие силы, которые психоанализ открыл в «Я», а следовательно и то сопротивление, с которым сталкивается врач при психоаналитическом лечении. Своим значением язык обязан своей способности дать людям возможность взаимного понимания в стаде, на нем покоится, главным образом, идентификация индивидов друг с другом.

Но против изложения Trotter'a можно с еще большим правом, чем против других, возразить, что оно обращает слишком мало внимания на роль вождя в массе, в то время как мы склонны к противоположному мнению, что сущность массы не может быть понята, если пренебречь вождем. Стадный инстинкт вообще не оставляет места вождю, вождь только случайно привходит в стадо, и в связи с этим стоит тот факт, что из этого инстинкта нет пути к потребности в божестве; стаду недостает пастуха. Но, кроме того, изложение Trotter'a можно психологически опровергнуть, т. е. можно по меньшей мере сделать вероятным, что стадное влечение поддается разложению, что оно не является первичным в том смысле, как инстинкт самосохранения и половой инстинкт.

Разумеется, нелегко проследить онтогенез стадного инстинкта. Страх маленького ребенка, оставленного наедине (Trotter толкует его уже как проявление инстинкта), легче допускает другое толкование. Он относится к матери, впоследствии к другим любимым лицам, и является выражением неисполненного желания, с которым ребенок не умеет ничего сделать, кроме превращения его в страх. Страх оставленного наедине с самим собою маленького ребенка не уляжется при виде любого человека «из стада»; наоборот, приближение такого «чужого человека» вызовет лишь страх. У ребенка долго не замечают ничего, что говорило бы о стадном инстинкте или о чувстве массы (Massengefьhl). Такое чувство образуется лишь в детских, где много детей, из их отношения к родителям, а именно: как начальная зависть, с которой старший ребенок встречает младшего. Старший ребенок хотел бы, конечно, ревниво вытеснить младшего, отдалить его от родителей, лишить его всех прав, но ввиду того, что этот ребенок, как и все последующие, одинаково любим родителями, старший ребенок, не имея возможности удержать свою враждебную установку без ущерба для себя, вынужден идентифицировать себя с другими детьми, и в детской среде возникает чувство массы или общности, получающее свое дальнейшее развитие в школе. Первым требованием этого реактивного образования является требование справедливости, одинакового обращения со всеми. Известно, как громко и настойчиво проявляется это требование в школе. Если я сам не могу быть любимчиком, то пусть, по крайней мере, никто не будет любимчиком. Можно было бы считать это превращение и замену ревности чувством массы в детской и в школе чем-то неправдоподобным, если бы тот же самый процесс вновь не наблюдался несколько позже при других соотношениях.

Дух общественности, esprit de corps и т. д., которые оказывают впоследствии свое действие в обществе, не скрывают своего происхождения из первоначальной зависти. Никто не должен иметь желания выдвинуться, каждый должен быть равен другому, все должны обладать одинаковыми ценностями. Социальная справедливость должна обозначать, что человек сам отказывается от многого для того, чтобы другие тоже должны были отказаться от этого, или –

что то же самое – не могли требовать этого. Это требование равенства является корнем социальной совести и чувства долга. Неожиданным образом мы находим его в боязни инфекции у сифилитиков, которую мы поняли благодаря психоанализу. Боязнь этих несчастных является выражением их сопротивления против бессознательного желания распространить свою инфекцию на других. Ибо почему же они одни должны быть инфицированы и лишены очень многого, а другие – нет? Прекрасная притча о суде Соломона имеет это же самое ядро. Если у одной женщины умер ребенок, то другая тоже не должна иметь живого ребенка. По этому желанию можно было узнать потерпевшую.

Итак, социальное чувство покоится на превращении чувства, бывшего сначала враждебным, в положительно окрашенную привязанность, носящую характер идентификации. Поскольку мы до сих пор проследили этот процесс, оказывается, что это превращение совершается под влиянием обшей нежной привязанности к лицу, стоящему вне массы. Наш анализ идентификации кажется нам самим не исчерпывающим, но для нашей настоящей цели достаточно вернуться к тому положению, что масса требует строгого соблюдения равенства. Мы уже слышали при обсуждении обеих искусственных масс, церкви и армии, что их предпосылкой является одинаковая любовь вождя ко всем участникам массы. Но мы не забываем, что требование равенства, существующее в массе, относится только к ее отдельным членам и не касается вождя. Все участники массы должны быть равны между собою, но все они хотят, чтоб над ними властвовал вождь. Многие равные между собою, могущие идентифицироваться друг с другом, и один единственный, превосходящий их всех – такова ситуация, существующая в жизнеспособной массе. Следовательно, мы позволяем себе внести коррекцию в выражение Trotter'a что человек – *стадное животное*; он является скорее *животным орды*, участником орды, предводительствуемой вождем.

XI. Ступень личности

Если, помня дополняющие друг друга описания психологии масс, данные различными авторами, сделать обзор душевной жизни современных людей, то можно растеряться перед ее сложностью и потерять надежду дать стройное описание ее. Каждый индивид является участником многих масс; он испытывает самые разнообразные привязанности, созданные идентификацией; он создает свой «Я»-идеал по различнейшим прототипам. Итак, каждый индивид участвует во многих массовых душах, в душе своей расы, сословия, религии, государства и т. д. и, кроме того, он до некоторой степени самостоятелен и оригинален. Эти стойкие и длительные массы в своих мало видоизменяющихся проявлениях бросаются в глаза меньше, чем быстро образующиеся непостоянные массы, по которым Лебон набросал блестящую характеристику массовой души, и в этих шумных эфемерных массах, как бы возвышающихся над другими массами, происходит чудо: бесследно (хотя бы только на короткое время) исчезает то, что мы назвали индивидуальностью. Мы поняли это чудо так, что индивид отказывается от своего идеала и заменяет его массовым идеалом, воплощающимся в вожде. Правильнее говоря, это чудо не во всех случаях одинаково велико. Отграничение «Я» от «Я»-идеала у многих индивидов не произведено еще достаточно резко; оба они еще легко совпадают; «Я» часто сохраняет для себя свою прежнюю нарцисическую самовлюбленность. Благодаря этому чрезвычайно облегчается выбор вождя. Часто он должен обладать лишь типичными свойствами этих индивидов в очень резком и чистом виде, он должен производить впечатление большой силы и либидинозной свободы; ему навстречу приходит потребность в сильном начальнике; она наделяет его сверхсилой, на которую он раньше, может быть, не претендовал бы. Другие индивиды, «Я»-идеал которых воплотился бы в его личности лишь при условии корректуры, увлекаются затем суггестивно, т. е. путем идентификации.

Мы замечаем, что предложенное нами объяснение либидинозной структуры массы сводится к отграничению «Я» от «Я»-идеала и к возможному, вследствие этого, двойному виду привязанности: идентификация и замена «Я»-идеала объектом.

Предположение такой ступени в «Я», как первый шаг анализа человеческого «Я», должно постепенно найти свое подтверждение в самых различных областях психологии. В своей статье «Zur Einfьhrung des Narzissmus» я собрал прежде всего весь патологический материал для обоснования выделения этой черты. Следует ожидать, что значение нарциссизма окажется

гораздо большим при углублении в психологию психозов. Вспомним о том, что «Я» играет роль объекта в отношении к развивающемуся из него «Я»-идеалу, что, может быть, все взаимодействия, изученные нами в учении о неврозах между внешним объектом и совокупным «Я», повторяются на этой новой арене внутри «Я».

Я хочу проследить здесь лишь одно из всех возможных с этой точки зрения следствий и продолжить, таким образом, обсуждение проблемы, которую я оставил неразрешенной в другом месте. Каждая из душевных дифференцировок, с которыми мы познакомились, представляет новую трудность для душевной функции, повышает ее лабильность и может явиться исходным пунктом отказа от функции заболевания. Так, мы, родившись, сделали шаг от абсолютно самодовольного нарциссизма к восприятию изменчивого внешнего мира и к началу нахождения объекта; в связи с этим находится тот факт, что мы не можем находиться в этом состоянии в течение долгого времени, что мы периодически покидаем его и возвращаемся во сне к прежнему состоянию отсутствия раздражений и избежания объектов. Конечно, мы следуем при этом указанию внешнего мира, который временно лишает нас большей части действующих на нас раздражений путем периодической смены дня и ночи. Другой более важный для патологии пример не подлежит такому ограничению. В течение нашего развития мы разделили весь наш душевный мир на связное (kohdrent) «Я» и настоящее вне «Я» бессознательное вытесненное, и мы знаем, что стабильность этих новообразований подвержена постоянным потрясениям. В сновидении и в неврозе этот выключенный из нашего сознания материал стучится в охраняемые сопротивлением ворота, а в здоровом бодрствующем состоянии мы пользуемся особыми приемами для того, чтобы временно включить в наше «Я» вытесненный материал, обходя сопротивление и извлекая из этого удовольствие. Остроумие и юмор, а отчасти и комическое вообще, должны рассматриваться с этой точки зрения. Каждому знатоку психологии неврозов известны такие примеры, имеющие меньший масштаб, но я спешу вернуться к нашей цели.

Можно представить себе, что и отграничение «Я»-идеала от «Я» не может существовать долго и должно подвергаться по временам обратному развитию. При всех запретах и ограничениях, накладываемых на «Я», происходит, как правило, периодический прорыв запретного, как показывает институт праздников, являвшихся первоначально не чем иным как запрещенными законом эксцессами, и этому освобождению от запрета они обязаны и своим веселым характером. Сатурналии римлян и наш теперешний карнавал совпадают в этой существенной отличительной черте с празднествами первобытных людей, которые обычно сочетали с развратом различные нарушения священнейших запретов. А «Я»-идеал охватывает сумму всех ограничений, которым подчиняется «Я», и потому упразднение идеала должно было бы быть величайшим праздником для «Я», которое опять могло бы быть довольно собой.

Когда в «Я» что-нибудь совпадает с «Я»-идеалом, то всегда возникает ощущение триумфа. Чувство вины (и чувство малоценности) тоже могут быть поняты как разногласие между «Я» и «Я»-идеалом.

Trotter считает вытеснение производным стадного инстинкта. Это скорее та же мысль, выраженная несколько иначе, чем противоречие, когда я говорю: образование идеала является благоприятствующим условием для вытеснения.

Как известно, есть люди, настроение которых периодически колеблется от чрезмерной подавленности через некоторое среднее состояние до повышенного самочувствия, и действительно, эти колебания наступают в различной по величине амплитуде, от едва заметной до самой крайней; они врываются крайне мучительно или разрушающе в жизнь больного в виде меланхолии или мании. В типических случаях этого циклического расстройства внешние поводы как будто не играют решающей роли: из внутренних мотивов у этих больных находят то же, что у всех людей. Поэтому вошло в обыкновение трактовать эти случаи как непсихогенные. О других тождественных случаях циклического расстройства, которые легко могут быть сведены к душевным травмам, речь будет впереди.

Обоснование этих произвольных колебаний настроения нам, следовательно, неизвестно. У нас нет знания механизма смены меланхолии манией. Для этих больных могло бы иметь значение наше предположение о том, что их «Я»-идеал растворился в «Я», в то время как до того он был очень требователен к «Я».

Мы решительно избегаем неясностей: на основе нашего анализа «Я» несомненно, что у маниакального больного «Я» сливается с «Я»-идеалом, и человек радуется отсутствию задержек, опасений и самоупреков, находясь в настроении триумфа и самодовольства, не нарушаемом никакой самокритикой. Менее очевидно, но все же весьма вероятно, что страдание меланхолика является выражением резкого разногласия между обеими инстанциями «Я». В этом разногласии чрезмерно чувствительный идеал выражает свое беспощадное осуждение «Я» в бреде унижения и самоунижения. Нерешенным остается только вопрос, нужно ли искать причину этой перемены соотношения между «Я»-идеалом в выше постулированных периодических протестах против нового института или виною этому другие соотношения.

Переход в маниакальное состояние не является обязательной чертой в клиническом течении меланхолической депрессии. Есть простые однократные, а также периодически повторяющиеся формы меланхолии, которые никогда не переходят в маниакальное состояние. С другой стороны, существуют меланхолии, при которых повод явно играет этиологическую роль. Это – случаи меланхолии, возникающие после потери любимого объекта, будь то смерть объекта или стечение обстоятельств, при которых происходит обратный отток либидо от объекта. Такая психогенная меланхолия также может перейти в манию, и этот цикл может повторяться многократно, так же как и при якобы произвольной меланхолии. Итак, соотношения очень неясны, тем более что до сих пор психоаналитическому исследованию были подвергнуты лишь немногие формы и случаи меланхолии. Мы понимаем до сих пор только те случаи, в которых объект покидался в силу того, что он оказывался недостойным любви, затем «Я» опять воздвигало его путем идентификации, а «Я»-идеал строго осуждал его. Упреки и агрессивность в отношении к объекту проявляются как меланхолические самоупреки.

Точнее говоря: они скрываются за упреками против собственного «Я», придают им стойкость, прочность и неопровержимость, которыми отличаются самоупреки меланхолика.

Переход в манию может непосредственно следовать и за такой меланхолией, так что этот переход является признаком, независимым от других характерных черт клинической картины.

Я не вижу препятствий к тому, чтобы принять во внимание момент периодического протеста «Я» против «Я»-идеала для обоих видов меланхолии, как для психогенной, так и для произвольной. При произвольной меланхолии можно предположить, что «Я»-идеал относится особенно строго к свободному выявлению «Я», следствием чего является потом автоматически его временное упразднение. При психогенной меланхолии «Я» побуждается к протесту вследствие того, что его идеал плохо относится к нему, а это плохое отношение является результатом идентификации «Я» с отвергнутым объектом.

XII. Дополнение

В процессе исследования, которому мы подводим теперь итоги, нам открылись различные побочные пути, которые мы раньше оставили в стороне, но которые имеют близкое к нам отношение. Кое-что из этого оставшегося позади мы хотим наверстать.

А. Отличие между «Я»-идентификацией и заменой «Я»-идеала объектом находит себе интересное объяснение в двух больших искусственных массах, изученных нами вначале: в войске и в христианской церкви.

Очевидно, солдат считает идеалом своего начальника, собственно главнокомандующего, в то время как он идентифицируется с равными себе солдатами и выводит из этой общности «Я» обязательства товарищеских отношений для того, чтобы оказывать взаимную помощь и делиться всем добром. Но он смешон, когда он хочет идентифицироваться с главнокомандующим. Егерь в лагере Валленштейна иронизирует по этому поводу над вахмистром: «Плюнет он, что ли, иль высморкнет нос, – вы за ним тоже».

Иначе обстоит дело в католической церкви. Каждый христианин любит Христа как свой идеал; вследствие идентификации он чувствует себя связанным с другими христианами. Кроме того, он должен идентифицироваться с Христом и любить других христиан так, как их любил Христос. Следовательно, церковь требует в обоих случаях дополнения либидинозной позиции, которая создается благодаря массе: идентификация должна присоединяться к тем случаям, где произошел выбор объекта, а объектная любовь должна присоединяться к тем случаям, где существует идентификация. Это – безусловно выходит за пределы конституции массы; можно

быть хорошим христианином и в то же время быть далеким от идеи поставить себя на место Христа, любить подобно ему всех людей. Простой смертный не решается приписать себе величие духа и силу любви Спасителя. Но это дальнейшее развитие распределения либидо в массе является, вероятно, моментом, благодаря которому христианство претендует на высшую нравственность.

Б. Мы сказали, что в духовном развитии человечества можно было бы указать момент, когда для индивидов произошел прогресс от массовой психологии к индивидуальной.

Нижеследующее написано под влиянием обмена мыслей с Rank'ом.

Для этого мы должны вкратце вернуться к мифу об отце первобытной орды. Он впоследствии был превознесен до творца мира, и по праву, так как он сотворил всех своих сыновей, составивших первую массу. Он был идеалом для каждого из них в отдельности, его боялись и в то же время почитали; из этого впоследствии родилось понятие табу. Эта толпа собралась однажды вместе, убила отца и растерзала его. Никто из участников победившей массы не мог занять его место, а если кто-нибудь из них сделал бы это, то борьба возобновилась бы до тех пор, пока они поняли бы, что все они должны отказаться от отцовского наследства. Тогда они образовали тотемистическую братскую общину, связанную одними и теми же правами и тотемистическими запретами, которые хранили память о злодеянии и должны были искупить его. Но недовольство создавшимся положением осталось и стало источником новых перемен. Люди, связанные в братскую массу, постепенно приблизились к воссозданию старого положения на новый лад, мужчина опять стал главой семьи и перестал признавать господство женщины, установившееся в тот период времени, когда не было отца. В виде компенсации он признал тогда материнские божества, жрецы которых были кастрированы для того, чтобы оградить мать; пример этот был дан первобытной орде отцом; однако новая семья была только тенью старой, отцов было много и каждый был ограничен правами другого.

Тогда страстная тоска о недостающем отце могла побудить индивида освободиться от массы и занять место отца. Тот, кто сделал это, был первым эпическим поэтом; он достиг этого в своей фантазии. Этот поэт извратил действительность в духе своего страстного желания. Он создал героический миф. Героем был тот, кто сам один убил отца, фигурирующего еще в мифе в качестве тотемистического чудовища. Как отец был первым идеалом мальчика, так поэт создал теперь в герое, заменяющем отца, первый «Я»-идеал. Примером привязанности к герою послужил, вероятно, младший сын, любимец матери, которого она защищала от ревнивых проявлений отца и который во времена первобытной орды был последователем отца. В ложном опоэтизировании первобытного времени женщина, бывшая призом и соблазном для убийства, стала причиной и подстрекательницей преступления.

Герой совершает сам, один то деяние, на которое способна, конечно, лишь вся орда в целом. Тем не менее эта сказка сохранила, по замечанию Rank'a, явные следы скрываемого положения вещей. Так, часто описывается, как герой, которому предстоит разрешение трудной задачи (в большинстве случаев это младший сын, нередко он притворяется в присутствии суррогата отца глупым, т. е. не представляется для него опасным), разрешает все же эту задачу лишь с помощью кучки маленьких животных (муравьи, пчелы). Это – братья, составлявшие первобытную орду, подобно тому, как и в символике сновидений насекомые, паразиты обозначают братьев и сестер (презрительно: как маленькие дети). Кроме того, в каждой из задач в мифе и сказке легко распознать замену героического поступка.

Итак, миф является шагом, с помощью которого индивид выступает из массовой психологии. Первый миф был, безусловно, психологическим, героическим мифом; миф о вселенной должен был появиться гораздо позднее. Поэт, сделавший этот шаг и освободившийся, таким образом, от массы в своей фантазии, умеет, согласно другому замечанию Rank'a, найти обратный путь к ней. Он идет к этой массе и рассказывает ей о подвигах своего героя, созданных им. Этот герой является в основе ни кем иным, как им самим.

Таким образом, он снисходит до реальности и поднимает своих слушателей до фантазии. Слушатели же понимают поэта, они могут идентифицироваться с героем на основе одинакового страстного отношения к первобытному отцу.

Ложь героического мифа достигает своего кульминационного пункта в обожествлении героя. Вероятно, обожествленный герой существовал раньше, чем бог-отец, он был предшественником возвращения отца как божества. Ряд богов проходил хронологически так: богиня-мать – герой – бог-отец. Но лишь с возвышением первобытного отца, который никогда не может быть забыт, божество получило те черты, которые мы видим в нем еще ныне.

В этом сокращенном изложении пришлось отказаться от материала из саг, мифов, сказок, истории нравов и т. д., который можно было бы использовать для обоснования этой конструкции.

B. Мы много говорили здесь о прямых сексуальных влечениях и о заторможенных в смысле цели сексуальных влечениях, и мы надеемся, что это подразделение не встретит большого сопротивления. Однако подробное обсуждение этого вопроса будет не лишним даже в том случае, если оно повторит отчасти уже сказанное нами раньше.

Первым, но вместе с тем наилучшим примером сексуальных влечений, заторможенных в смысле цели, явилось для нас либидинозное развитие ребенка. Все те чувства, какие ребенок питает к своим родителям и к опекающим его лицам, укладываются без натяжки в желания, дающие выражение сексуальному стремлению ребенка. Ребенок требует от этих любимых им лиц всех известных ему ласк: он хочет их целовать, прикасаться к ним, осматривать их, ему любопытно видеть их гениталии и присутствовать при интимных экскрементальных отправлениях, он обещает жениться на матери или на няне, независимо от того, что он подразумевает под этим, он намеревается подарить отцу ребенка и т. д. Прямые наблюдения, равно как и позднейшее аналитическое освещение остатков детства не оставляют никакого сомнения в непосредственном слиянии нежных и ревнивых чувств с сексуальными намерениями; они показывают нам, как основательно ребенок делает любимого человека объектом всех его еще недостаточно сконцентрированных сексуальных влечений (ср. Теорию полового влечения).

Первое любовное сооружение ребенка, подчиняющееся в типичном случае Эдипову комплексу, подлежит затем, как известно, с началом латентного периода вытеснению. То, что остается после вытеснения, кажется нам исключительно нежной привязанностью, которая относится к тем же лицам, но которая больше не может быть названа сексуальной. Психоанализу, освещающему глубины душевной жизни, нетрудно было доказать, что сексуальные привязанности первых детских лет продолжают существовать, хотя они вытеснены и бессознательны. Он дает нам мужество утверждать, что всюду, где мы встречаем нежное чувство, оно является преемником половой объектной привязанности к соответствующему лицу или к его прототипу (Imago). Он может показать нам – конечно, не без особого исследования, – существует ли еще в данном случае это предшествующее сексуальное влечение в вытесненном состоянии или же оно уже уничтожено. Яснее говоря: твердо установлено, что оно может быть во всякое время опять активировано благодаря регрессии; спрашивается лишь (это не всегда легко решить), какую активность и какую действенную силу оно имеет еще в настоящее время. Здесь нужно принять во внимание в одинаковой мере два источника ошибок; Сциллу недооценки вытесненного бессознательного и Харибду склонности измерять нормальное исключительно меркой патологического.

Психологии, которая не хочет и не может проникнуть в глубины вытесненного, эта нежная привязанность представляется во всяком случае выражением стремлений, не имеющих сексуальной окраски, хотя бы они и проистекали из привязанности, имеющей сексуальную окраску.

Враждебные чувства, имеющие несколько более сложную структуру, не являются исключением из этого.

Мы вправе сказать, что эти стремления отклонились от прямых сексуальных целей, хотя и трудно удовлетворить требования метапсихологии при изображении такого отклонения от цели. Впрочем, эти заторможенные в смысле цели влечения все еще сохраняют некоторые из первоначальных сексуальных целей. Даже тот, кто нежно привязан, даже друг, поклонник ищет телесной близости и хочет видеть человека, к которому он питает любовь «в духе *апостола Павла*». Если угодно, то мы можем видеть в этом уклонении от цели начало *сублимирования* сексуальных влечений или же еще больше расширить границы последних. Заторможенные в

смысле цели сексуальные влечения имеют большое функциональное преимущество перед незаторможенными; так как они неспособны к полному удовлетворению, то они особенно пригодны для создания длительных привязанностей, в то время как прямые сексуальные стремления теряют при каждом удовлетворении свою энергию и должны ожидать своего обновления путем накопления сексуального либидо, причем в этот промежуток времени один объект может быть заменен новым. Заторможенные влечения могут быть в любом количестве смешаны с незаторможенными, могут претерпевать обратное превращение в незаторможенные, подобно тому, как они развились из них. Известно, как легко из отношений дружеского характера, основанных на уважении и благоговении, развиваются эротические желания (Embrassez-moi pour l'amour du Grec, Мольер) между маэстро и ученицей, артистом и восхищенной слушательницей, особенно у женщин. Возникновение таких привязянностей, которые сперва не имели в виду сексуальной цели, непосредственно указывает на проторенный путь к выбору сексуального объекта. В статье «Frцmmigkeit des Grafen von Zinzendorf» Pfister привел прекрасный и отнюдь не единичный пример того, как даже интенсивная религиозная привязанность легко превращается в пламенное сексуальное возбуждение. С другой стороны, превращение недолговечных сексуальных стремлений в длительную, чисто нежную привязанность является чем-то весьма обычным, и консолидация брака, заключенного по страстной любви, основана в большинстве случаев на этом процессе.

Разумеется, нас не удивит тот факт, что непосредственные сексуальные стремления превращаются в заторможенные в смысле цели стремления в том случае, если на пути к достижению сексуальной цели стоят внутренние или внешние препятствия. Вытеснение латентного периода есть такое внутреннее – или лучше сказать: ставшее внутренним – препятствие. Мы предположили об отце первобытной орды, что он вынудил своих сыновей к воздержанию вследствие своей сексуальной нетерпимости и навязал им таким образом заторможенные в смысле цели привязанности, в то время как сам он сохранил для себя свободу сексуального наслаждения и остался, следовательно, не связанным. Все привязанности, на которых основана масса, имеют такой характер влечений, заторможенных в смысле цели. Но таким путем мы приблизились к обсуждению новой темы, которая имеет в виду отношение прямых сексуальных влечений к массе.

Последние два замечания подготовили нас к тому, что прямые сексуальные стремления неблагоприятны для массы. Хотя в истории развития семьи существуют массовые отношения сексуальной любви (групповой брак), однако, чем большее значение приобретала половая любовь для «Я», чем больше развивалась влюбленность, тем настойчивее она требовала ограничения двумя лицами – una cum uno, – предназначенными природой для цели размножения. Полигамические наклонности должны были удовлетвориться последовательной сменой объекта.

Оба лица, предназначенные для цели обоюдного сексуального удовлетворения, демонстрируют протест против стадного инстинкта, против чувства массы: они ищут уединения. Чем сильнее они влюблены, тем больше удовлетворяют они друг друга. Протест против влияния массы сказывается как чувство стыда. Очень сильные чувства ревности призываются для того, чтобы предохранить выбор сексуального объекта от ущерба, который может быть нанесен массовой привязанностью. Половая связь одной пары в присутствии другой или одновременный половой акт в группе людей (как это бывает при оргии) возможны только в том случае, когда нежные, т. е. личные факторы любовного отношения целиком отступают на задний план в сравнении с грубо чувственными. Но это является регрессией к более раннему состоянию половых отношений, когда влюбленность не играла еще никакой роли, а сексуальные объекты считались равноценными друг другу, приблизительно так, как зло сказал Бернард Шоу: быть влюбленным – это значит чудовищно переоценивать разницу между одной женщиной и другой.

Есть много указаний на то, что влюбленность лишь позже вошла в сексуальные отношения между мужчиной и женщиной, так что несовместимость половой любви и массовой привязанности развилась поздно. Теперь может получиться такое впечатление, как будто это предположение несовместимо с нашим мифом о первобытной семье. Любовь к матерям и сестрам явилась для братьев стимулом к убийству отца, и трудно представить себе, чтобы эта любовь была исковерканной, непримитивной, т. е. она должна была соединять в себе нежную и грубо чув-

ственную любовь. Однако при дальнейшем рассуждении это возражение становится подтверждением. Одной из реакций на убийство отца было установление тотемистической экзогамии, запрета, касавшегося какого бы то ни было сексуального отношения с женщинами, принадлежавшими к родной семье и нежно любимыми с самого детства. Этим был вбит клин между нежными и грубо чувственными побуждениями, клин, который прочно сидит еще и в настоящее время в любовной жизни. Вследствие этой экзогамии грубо чувственные потребности мужчин должны были удовлетворяться чужими и нелюбимыми женщинами.

В больших искусственных массах, в церкви и войске, женщина, как сексуальный объект, не имеет места. Любовные отношения между мужчиной и женщиной остаются вне этих организаций. Даже там, где образуются массы, состоящие из мужчин и женщин, половое различие не играет никакой роли. Едва ли нужно спрашивать, имеет ли либидо, спаивающее массу, гомосексуальную или гетеросексуальную природу, так как оно не дифференцировано по полам и совершенно не имеет в виду генитальной организации либидо.

Прямые сексуальные стремления также сохраняют до некоторой степени индивидуальную деятельность для человека, обычно растворяющегося в массе. Там, где они чрезвычайно усиливаются, они разрушают всякую массу. Католическая церковь имела веские мотивы рекомендовать верующим безбрачие и наложить на своих священнослужителей целибат, но влюбленность часто являлась и для духовных лиц стимулом к выступлению из церкви. Равным образом любовь к женщине разбивает массовые привязанности к расе, национальные рамки и социальные классовые перегородки и выполняет благодаря этому важные культурные задачи. Несомненно, что гомосексуальная любовь легче совместима с массовыми привязанностями даже там, где она проявляется как незаторможенное сексуальное стремление. Это – поразительный факт, объяснение которого завело бы нас слишком далеко.

Психологическое исследование психоневрозов доказало нам, что их симптомы следует считать производными вытесненных, но оставшихся активными прямых сексуальных стремлений. Эту формулу можно дополнить: симптомы могут также являться производными таких заторможенных в смысле цели стремлений, при которых торможение не совсем удалось или при которых имел место возврат к вытесненной сексуальной цели.

Этому соотношению вполне соответствует тот факт, что человек становится под влиянием невроза асоциальным и отщепляется от привычных масс. Можно сказать, что невроз, подобно влюбленности, действует на массу разрушающе. Поэтому можно видеть, что там, где есть сильный стимул к образованию массы, там невроз отступает на задний план и может, по крайней мере, на некоторое время совсем исчезнуть. Были сделаны даже имеющие основание попытки применить эту несовместимость невроза и массы как терапевтическое средство. Даже тот, кто не сожалеет об исчезновении религиозных иллюзий из современного культурного мира, признает, что они являлись сильнейшей защитой от невротической опасности для людей, которых они связывали. Нетрудно также видеть во всех этих привязанностях к мистически-религиозным или философски-мистическим сектам и общинам выражение псевдолечения разных неврозов. Все это связано с противоположностью между прямыми и заторможенными в смысле цели сексуальными стремлениями.

Невротик предоставлен самому себе, он должен заменить себе своими симптомами те огромные массы, из которых он выключен. Он создает себе свой собственный фантастический мир, свою религию, свою бредовую систему и повторяет, таким образом, институты человечества в искаженном виде, ясно свидетельствующем о сильнейшем участии прямых сексуальных стремлений.

Г. Приведем в заключение оценку с точки зрения либидинозной теории тех состояний, которые мы изучали: влюбленность, гипноз, массу и невроз.

Влюбленность основана на одновременном существовании прямых и заторможенных в смысле цели сексуальных стремлений, причем объекту уделяется часть нарцисического «Я»-либидо. При влюбленности существует только «Я» и объект.

Гипноз разделяет с влюбленностью ограничение этими двумя лицами, но он основан исключительно на заторможенных в смысле цели сексуальных стремлениях и ставит объект на место «Я»-идеала.

Масса умножает этот процесс; она совпадает с гипнозом в природе спаивающих ее влечений и в замене «Я»-идеала объектом, но при ней присоединяется идентификация с другими индивидами, которая первоначально была возможна, вероятно, благодаря одинаковому отношению к объекту.

Оба состояния, как гипноз, так и масса, являются наследственными осадками из филогенеза человеческого либидо; гипноз – как предрасположение, масса – сверх того как прямой пережиток. Замена прямых сексуальных стремлений стремлениями, заторможенными в смысле цели, способствует в обоих случаях обособлению «Я» и «Я»-идеала; начало этому было положено уже при влюбленности.

Невроз выступает из этого ряда. Он также основан на своеобразности развития человеческого либидо, на прерванном, вследствие латентного периода, двукратном начале прямой сексуальной функции.

В этом отношении он разделяет с гипнозом и массой характер регрессии, которого избегает влюбленность. Он наступает всегда в тех случаях, где переход от прямых к заторможенным в смысле цели сексуальным стремлениям не вполне удался; он является выражением *конфликта* между впитанными в «Я» влечениями, проделавшими такое развитие, и частью тех влечений, которые из вытесненной бессознательной сферы стремятся к своему прямому удовлетворению (равно как и другие, совсем вытесненные влечения). По содержанию невроз чрезвычайно богат, так как обнимает все возможные отношения между «Я» и объектом: как те, в которых объект сохраняется, так и те, в которых от него отказываются или в которых объектом служит само «Я»; сюда же относятся конфликтные отношения между «Я» и «Я»-идеалом.

Фрейд, З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» / Зигмунд Фрейд // «Я» и «Оно» : Труды разных лет / З. Фрейд; пер. Л. Голлербах [и др.]. – Тбилиси: Мерани, 1991. – Кн. 1. – С. 71, 88, 90-98, 113-117, 124-138.

Анализ повседневного мышления в творчестве А. Шюца

АЛЬФРЕД ШЮЦ (1899-1959) – австрийский социолог и философ, основоположник феноменологической социологии. Родился в г. Вене, Австрия. Изучал юриспруденцию и экономику. Служил юрисконсультом в банковских фирмах, одновременно посвящая себя научным занятиям. В 1939 г. в связи с «аншлюсом» Австрии эмигрировал в Соединенные Штаты, где поступил в нью-йоркскую Новую школу Социального Исследования. В 1952 г. стал профессором социологии в этой же школе. Умер в 1959 г. в Нью-Йорке. Большое влияние на творчество Шюца оказала феноменология Э. Гуссерля, которую он стремился объединить в методологическом синтезе с социологией М. Вебера. Предложил собственную версию понимающей социологии, в которой проследил процессы становления человеческих представлений о социальном мире. Опираясь на свою теорию, Шюц исследовал структуру мотивов социального действия, формы и методы обыденного сознания, структуру человеческого общения, социального восприятия, рациональности, а также проблемы методологии социального познания.

«СТРУКТУРА ПОВСЕДНЕВНОГО МЫШЛЕНИЯ» – одна из значимых работ А. Шюца, раскрывающая основные положения его учения. С точки зрения Шюца, повседневность – это сфера человеческого опыта, характеризующаяся особой формой восприятия и осмысления мира, возникающая на основе деятельности и коммуникации, обладающая рядом характеристик, среди которых – уверенность в объективности и самоочевидности мира и социальных взаимодействий.

Вопросы к тексту:

1. В чем выражается избирательная активность нашего сознания?
2. Какую роль в повседневном мышлении играют «типизация» и «идеализация»?
3. Что такое биографическая детерминация знания? Почему, по мнению А. Шюца, всякое знание имеет социальное происхождение?
4. Как А. Шюц объясняет значение «общего тезиса взаимных перспектив»?

8.4. Шюц А. Структура повседневного мышления.

Повседневное мышление как система конструируемых типов

Попытаемся показать, как бодрствующий взрослый человек воспринимает интерсубъективный мир повседневной жизни, на которую и в которой он действует как человек среди других людей. Этот мир существовал до нашего рождения, переживался и интерпретировался нашими предшественниками как мир организованный. Перед нами он предстает в нашем собственном переживании и интерпретации. Но любая интерпретация мира основана на предыдущем знакомстве с ним – нашем лично или передаваемом нам родителями и учителями. Этот опыт в форме «наличного знания» (knowledge at hand) выступает как схема, с которой мы соотносим все наши восприятия и переживания.

Такой опыт включает в себя представление о том, что мир, в котором мы живем, – это мир объектов с более или менее определенными качествами. Среди этих объектов мы движемся, испытываем их сопротивление и можем на них воздействовать. Но «ни один из них не воспринимается нами как изолированный, поскольку изначально связан с предшествующим опытом. Это и есть запас наличного знания, которое до поры до времени воспринимается как нечто само собой разумеющееся, хотя в любой момент оно и может быть поставлено под сомнение.

Несомненное предшествующее знание с самого начала дано нам как типичное, а это означает, что оно несет в себе открытый горизонт похожих будущих переживаний. Внешний мир, например, мы не воспринимаем как совокупность индивидуальных уникальных объектов, рассеянных в пространстве и времени. Мы видим горы, деревья, животных, людей. Я, может быть, никогда раньше не видел ирландского сеттера, но стоит мне на него взглянуть, и я знаю, что это – животное, точнее говоря, собака. В нем все знакомые черты и типичное поведение собаки, а не кошки, например. Можно, конечно, спросить: «Какой она породы?» Это означает, что отличие этой определенной собаки от всех других, мне известных, возникает и проблематизи-

руется только благодаря сходству с несомненной типичной собакой, существующей в моем представлении.

Говоря на специфическом языке Гуссерля, чей анализ типического строения мира повседневной жизни мы суммировали, черты, выступающие в действительном восприятии объекта, апперцептивно переносятся на любой другой сходный объект, воспринимаемый лишь в его типичности. Действительный опыт подтверждает или не подтверждает мои ожидания типических соответствий. В случае подтверждения содержание типа обогащается; при этом тип разбивается на подтипы. С другой стороны, конкретный реальный объект обнаруживает свои индивидуальные характеристики, выступающие, тем не менее, в форме типичности.

Теперь – и это особенно важно – я могу считать этот, в его типичности воспринятый объект представителем общего типа, могу позволить себе сформулировать понятие типа но мне совсем не нужно думать о конкретной собаке как о представителе общего понятия «собака». В принципе, мой ирландский сеттер Ровер обнаруживает все характеристики, относящиеся, согласно моему предшествующему опыту, к типу собаки. Однако то общее, что он имеет с другими собаками, мне совсем не интересно. Для меня он Ровер – друг и компаньон; в этом его отличие от прочих ирландских сеттеров, с которыми его роднят определенные типичные характеристики внешности и поведения. Я – без особых на то причин – не склонен видеть в Ровере млекопитающее, животное, объект внешнего мира, хотя и знаю, что всем этим он также является.

Таким образом, в естественной установке повседневной жизни нас занимают лишь некоторые объекты, находящиеся в соотношении с другими, ранее воспринятыми, образующими поле самоочевидного, не подвергающегося сомнению опыта. Результат избирательной активности нашего сознания – выделение индивидуальных и типических, характеристик объектов. Вообще говоря, нам интересны лишь некоторые аспекты каждого особенного типизированного объекта. Утверждение, что данный объект S имеет характерное свойство p, в форме «S есть p»- это эллиптическое суждение. Ибо S, взятое независимо от того, каким оно выглядит в моих глазах, представляет собой не только p, но также и q, и r, и многое другое. Полное Суждение должно читаться: «S есть, наряду с тем, что оно и q, и r, также и p». Если по отношению к элементу мира, считающемуся само собой разумеющимся, я утверждаю: «S есть p», я делаю так потому, что при наличных обстоятельствах S интересует меня в качестве p, а его бытие как q и r я оставляю без внимания как нерелевантное.

Только что использованные термины «интерес» и «релевантность» – это обозначения ряда сложных проблем, которые сейчас нам обсудить не удастся. Приходится ограничиться лишь несколькими замечаниями. Человек в любой момент его повседневной жизни находится в биографически детерминированной ситуации, т. е. в определенной им самим физической и социокультурной среде. В такой среде он занимает свою позицию. Это не только позиция в физическом пространстве и внешнем времени, не только статус и роль в рамках социальной системы, это также моральная и идеологическая» позиция. Сказать, что определение ситуации биографически детерминировано, значит сказать, что оно имеет свою историю. Это отложение всего предшествующего опыта, систематизированного в привычных формах наличного запаса знаний. Как таковое оно уникально, дано этому человеку и никому другому. Биографически детерминированная ситуация предполагает определенные возможности будущей практической или теоретической деятельности. Назовем ее «наличной целью» (purpose at hand). Эта цель как раз и определяет элементы, которые являются релевантными по отношению к ней. Система релевантностей в свою очередь определяет элементы, которые составят основу обобщающей типизации, и черты этих элементов, которые станут характерно типичными или, наоборот, уникальными и индивидуальными. Другими словами, она определяет, насколько далеко нам предстоит проникнуть в открытый горизонт типичности. Вспомним приведенный выше пример: изменение моей наличной цели и связанной с ней системой релевантностей, сдвиг «контекста», в котором выступает для меня S, может побудить меня обратиться к предикату q, а то, что S есть также и p – теперь для меня иррелевантно.

Интерсубъективный характер повседневного знания и его импликация

Анализируя первые конструкции повседневного мышления, мы вели себя так, будто мир – это мой, частный мир, игнорируя при этом тот факт, что с самого начала он является интерсубъективным миром культуры. Он интерсубъективен, так как мы живем среди других людей, нас связывает общность забот, труда, взаимопонимание. Он – мир культуры, ибо с самого начала повседневность предстает перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению с ним. Однако эта совокупность значений – и в этом отличие царства культуры от царства природы – возникла и продолжает формироваться в человеческих действиях: наших собственных и других людей, современников и предшественников. Все объекты культуры (инструменты, символы, языковые системы, произведения искусства, социальные институты и т. д.) самим смыслом своим и происхождением указывают на деятельность человеческих субъектов. Поэтому мы всегда ощущаем историчность культуры, сталкиваясь с ней в различных традициях в. обычаях. Историчность – осадок деятельности, в которой история и раскрывается для нас. Поэтому я не могу понять объект культуры, не соотнеся его с деятельностью, благодаря которой он возник. Например, я не понимаю инструмент, не зная цели, для которой он предназначен; знак или символ – не зная, что он представляет в уме человека, использующего его; институт – не понимая, что он значит для людей, ориентирующих на него свое поведение. Здесь основа так называемого постулата субъективной интерпретации в социальных науках, о котором мы будем говорить позднее.

Теперь предстоит рассмотреть дополнительные конструкции, возникающие в повседневном мышлении, учитывая при этом не частный, но интерсубъективный мир, и то, что представления о нем – не только мое личное дело; они изначально интерсубъективны, социализированы. Мы рассмотрим кратко три аспекта проблемы социализации знания: взаимность перспектив или структурную социализацию знания; социальное происхождение знания или его генетическую социализацию; социальное распределение знания.

Взаимность перспектив

В естественной установке повседневного мышления я считаю само собой разумеющимся, что другие, обладающие разумом люди существуют. Это значит, что объекты мира, в принципе, познаваемы для них либо актуально, либо потенциально. Это я знаю и принимаю без доказательств и сомнений. Но я также знаю и считаю само собой разумеющимся, что «тот же самый» объект должен означать нечто различное для меня и для любого другого человека. Это происходит потому, что: 1) я, будучи «здесь», нахожусь на иной дистанции от объектов и воспринимаю их в иной типичности, чем другой человек, который находится «там». По этой же причине некоторые объекты – вне пределов моей досягаемости (моего видения, слышания, манипулирования), но в пределах его досягаемости, и наоборот; 2) биографически детерминированные ситуации, моя и другого человека, соответствующие наличные цели и определяемые ими системы релевантностей (моя и другого) должны различаться, по крайней мере, до некоторой степени.

Повседневное мышление преодолевает различия индивидуальных перспектив, являющиеся следствием этих факторов, с помощью двух основных идеализации: 1) взаимозаменяемости точек зрения (я считаю само собой разумеющимся и предполагаю: другой считает так же, что, если я поменяюсь с ним местами и его «здесь» станет моим, я буду находиться на том же самом расстоянии от объектов и видеть их в той же самой типичности, что и он в настоящий момент. Более того, в пределах моей досягаемости будут находиться те же самые вещи, что и у него сейчас. Действительно также и обратное отношение); 2) совпадения системы релевантностей. До тех нор, пока не доказано обратное, я считаю само собой разумеющимся – и предполагаю, другой считает так же – что различия перспектив, порождаемые нашими уникальными биографическими ситуациями, несущественны с точки зрения наличных целей любого из нас. И что он, как и я, т. е. «мы» полагаем, что выбрали и интерпретировали актуально и потенциально общие объекты и их характеристики тем же самым или, по крайней мере «эмпирически тем же самым», т. е.: тем же самым, с точки зрения наших практических целей, образом.

Очевидно, что обе идеализации взаимозаменяемости точек зрения и совпадения релевантностей, вместе образующие общий тезис взаимных перспектив, представляют собой типи-

зирующие конструкты объектов мышления, преодолевающих своеобразие объектов личного опыта моего или любого другого человека. Благодаря действию этих конструктов можно предполагать, что тот сектор мира, который считается само собой разумеющимся мною, воспринимается так же другим, моим партнером, более того, считается само собой разумеющимся «нами». Но это «мы» включает не только «тебя» и «меня», но «каждого, кто является одним из нас», т. е. каждого, чья система релевантностей по существу (в достаточной степени) совпадает с «твоей» и «моей». Таким образом, общий тезис взаимных перспектив ведет к формированию такого знания об объектах и их характеристиках (актуально познанных «мною» и потенциально познаваемых «тобой»), которое выступает как знание «каждого». Оно представляется объективным и анонимным, т. е. отделенным я независимым от индивидуальных определений ситуации со всеми их уникальными биографическими подробностями, актуальными и потенциальными наличными целями.

Термины «объект» и «характеристика объекта» мы должны толковать в самом широком смысле, подразумевая при этом объекты само собой разумеющегося знания. Тогда мы поймем, насколько важны интерсубъективные конструкты объектов мышления, возникающие в ходе структурной социализации знания Многих проблем, изученных, но недостаточно основательно проанализированных выдающимися обществоведами. То, что считается знакомым каждому, кто разделяет нашу систему релевантностей, – это образ жизни, рассматриваемый как естественный, нормальный, правильный членами «мы-группы». В качестве такового он является источником множества рецептов обращения с вещами и людьми в типичных ситуациях, он является источником привычек и «нравов», «традиционного поведения» в веберовском смысле, самоочевидных истин, бытующих в «мы-группе», несмотря на их противоречивость, короче, – всего «относительно естественного аспекта мира». Эти слова относятся и к конструктам типизированного знания, обладающего высокосоциализированной структурой, благодаря которой преодолевается специфика индивидуальных, само собой разумеющихся «представлений о мире. Но и это знание имеет свою историю. Оно – часть нашего «социального наследия», и это побуждает нас обратиться ко второму аспекту проблемы социализации знания, к его генетической структуре.

Социальное происхождение знания

Лишь очень малая часть знания о мире рождается в личном опыте. Большая часть имеет социальное происхождение и передается друзьями, родителями, учителями, учителями учителей. Меня учат не только определять окружающую среду (т. е. типичные черты относительно естественного аспекта мира» воспринимаемого «мы-группой» как самоочевидная совокупность всех (до поры до времени несомненных вещей, которые, однако, всегда могут быть поставлены под сомнение), но и строить типичные конструкты согласно системе релевантностей, соответствующей анонимной унифицированной точке зрения «мы-группы». Сюда относятся образы жизни, способы взаимодействия со средой, практические рекомендации по использованию типичных средств для достижения типичных целей в типичных ситуациях. Типизирующим медиумом par excellence, посредством которого передается социальное знание, являются словарь и синтаксис повседневного языка. Диалект повседневности – это, по преимуществу, язык имен, вещей и событий. А любое имя предполагает типизацию и обобщение в свете системы релевантностей, преобладающей в лингвистической «мы-группе», которая считает вещь достаточно значительной, чтобы найти для нее особый термин. Донаучный диалект – сокровищница готовых, уже сконструированных типов и характеристик, социальных по происхождению и несущих в себе открытый горизонт еще не найденных содержаний.

Социальное распределение знания

Знание социально распределено. Благодаря общему тезису взаимных перспектив, несомненно, преодолевается трудность, заключающаяся в том, что мое актуальное знание – всего лишь потенциальное знание моего партнера, и наоборот. Но запас актуального наличного знания у людей различен, и повседневное мышление учитывает этот факт. Не только то, что человек знает, отлично от знания его соседа, но и то, как они оба знают «одни и те же» факты.

Знание многообразно по степени ясности, отчетливости, точности. Возьмем, к примеру, хорошо известное разграничение У. Джемсом «знания понаслышке» (knowledge at acquaitance)

и «знания как такового» (knowledge-about). Очевидно, о многих вещах я просто где-то что-то слышал, тогда как ты имеешь ясное представление о них как таковых. Справедливым может быть и обратное отношение. Я – «эксперт» в узкой области и «дилетант» во многих других, так же, как и ты. Любой индивидуальный запас наличных знаний в тот или иной момент жизни разграничен на зоны в различной степени ясности, отчетливости, точности. Эта структура порождается системой преобладающих релевантностей и, таким образом, биографически детерминирована. Знание этих индивидуальных различий, само по себе, уже элемент обыденного опыта: я знаю, к кому и при каких типичных обстоятельствах я должен обратиться как к компетентному доктору или юристу. Другими словами, в повседневной жизни я конструирую типологию знаний другого, их объем и структуру. Поступая таким образом, я предполагаю, что он руководствуется определенной структурой релевантностей, которая выражается у него в наборе постоянных мотивов, побуждающих его к особому типу поведения и определяющих даже его личность. Но мы уже забежали вперед, приступив к анализу обыденных конструкций, связанных с пониманием других людей, что является целью следующего раздела.

Структура социального мира и его типизация в конструктах повседневного мышления

Я – человеческое существо, родившееся и живущее в социальном мире с его повседневностью, воспринимаю его готовым, выстроенным до меня, открытым для моей интерпретации и действия, всегда соотнесенным с моей актуальной биографически детерминированной ситуацией. Только по отношению ко мне определенный вид связей с другими приобретает тот особый смысл, который я обозначаю словом «мы». Только по отношению к «нам», где центром являюсь я, другие выступают как «вы». А по отношению к «вам», в свою очередь соотносящимся со мною, выделяется третья сторона – «они».

Во временном измерении, по отношению ко мне в настоящий момент моей биографии, существуют «современники», с которыми я могу взаимодействовать, и «предшественники», на которых я воздействовать не в состоянии, но чьи прошлые поступки и их следствия могу интерпретировать; они же, в свою очередь, могут влиять на мои собственные действия. Наконец, есть «преемники», недоступные опыту, но на которых можно ориентироваться в своих действиях в более или менее пустом ожидании. В этих отношениях воплощены самые разнообразные формы интимности и анонимности, знакомости и чуждости, интенсивности и экстенсивности.

Здесь мы ограничимся взаимоотношением между современниками. Поскольку речь, идет о повседневности, допустим, как само собой разумеющееся, что один человек может понять другого человека, его действия и что он может общаться с другими, так как предполагает, что они понимают его собственное поведение. Мы также считаем само собой разумеющимся, что это взаимное понимание ограниченно, хотя его и достаточно, для многих практических целей.

Среди моих современников есть те, с кем я разделяю, пока длятся наши отношения, не только время, но и пространство. Ради простоты терминологии будем называть таких современников партнерами (consotiates), а отношения между ними – прямыми межличностными отношениями. Этот термин мы понимаем, однако, иначе, чем Ч. Кули и его последователи, обозначая им исключительно формальный аспект социальных отношений, в равной степени применимый и к интимной беседе друзей, и к случайной встрече чужих людей в железнодорожном купе. Общность пространства означает здесь, что некий аспект внешнего мира равно доступен для каждого партнера и содержит равно интересные релевантные для них объекты. Каждый видит тело другого, его жесты, походку, мимику и не просто воспринимает их как вещи или события во внешнем мире, но в физиогномическом значении, как свидетельства мыслей другого.

Временная общность – здесь имеется в виду не только внешнее (хронологическое), но также и внутреннее время – означает, что каждый партнер соучаствует в непосредственно текущей жизни другого, что он может схватывать в живом настоящем мысли другого шаг за шагом, по мере их смены. Происходят события, строятся планы на будущее, возникают надежды, беспокойство. Короче говоря, каждый из партнеров включается в биографию другого; они вместе взрослеют, старятся; они живут в чистом «мы-отношении».

В таком отношении, каким бы мимолетным и поверхностным оно ни было, другой воспринимается как уникальная индивидуальность, пусть и раскрывающаяся лишь фрагментарно, выявляя всего один из аспектов своей личности в уникальной биографической ситуации. Во

всех других формах социальных отношений (и даже в отношениях между партнерами, пока речь идет о нераскрытых сторонах личности другого) «я» другого человека может улавливаться лишь с помощью «воображаемого внесения гипотетического явления смысла» (если прибегнуть к выражению Уайтхеда). Иначе говоря, мы понимаем другого, конструируя типичный способ деятельности, типичные, лежащие в его основе мотивы, установки типа личности. Другой и его действия, недоступные моему непосредственному наблюдению, объясняются при этом как простые примеры, образчики данного типа личности.

Мы не можем сравнивать здесь классификацию структур социального мира, типов действия и типов личности, необходимых для понимания «другого» и его поведения. Думая об отсутствующем друге А, я конструирую идеальный тип его личности и поведения на основе моего прошлого восприятия Л как партнера. Опуская письмо в почтовый ящик, я ожидаю, что незнакомые мне люди, именуемые почтовыми служащими, будут действовать типичным образом (не совсем мне понятным), в результате чего письмо дойдет до адресата в типично разумный срок. Даже не встречаясь с французом или немцем, я понимаю «почему Франция боится перевооружения Германии». Подчиняясь правилам английской грамматики, я следую принятому в обществе образцу поведения моих современников, говорящих по-английски. К ним я должен приспособить свое поведение, чтобы быть понятым. Наконец, любой артефакт, любой инструмент указывает на некоего безымянного человека, который создал его для того, чтобы другие безымянные люди воспользовались им для достижения типичных целей типичными средствами.

Это лишь несколько примеров, упорядоченных по степени усиления анонимности отношений между современниками, а тем самым и конструктов, используемых для понимания другого и его поведения. Очевидно, увеличение анонимности влечет за собой уменьшение полноты содержания. Чем более анонимен типизирующий конструкт, тем меньше отражена в нем уникальная индивидуальность описываемого лица, тем меньше сторон его личности и поведения типизируются как релевантные с точки зрения наличной цели, ради которой, собственно, и конструируется тип. Если мы выделим типы личности (субъективные) и типы действия (объективные), то можно сказать, что усиление анонимности конструктов ведет к преобладанию последних. В случае полной анонимизации люди считаются взаимозаменяемыми, а типы действия обозначают «чье бы то ни было» поведение, как оно предопределено конструктом.

Следовательно, можно сказать, что, за исключением чистого «мы-отношения» партнеров, нам никогда не удается «схватить» индивидуальность человека в его уникальной биографической ситуации. В конструктах повседневного мышления другой проявляется в лучшем случае как частичное «Я», и даже в чистом «мы-отношении» он обнаруживает лишь некоторые аспекты своей личности.

Идея эта важна во многих отношениях. Г. Зиммелю она помогает преодолеть дилемму индивидуального и коллективного сознания, столь отчетливо видевшуюся Э.Дюркгейму. Она положена в основу теории Ч. Кули о возникновении «Я» благодаря «зеркальному эффекту». Д. Г. Мида она привела к многообещающей концепции «обобщенного другой». Наконец, она была решающей в деле прояснения таких понятий, как «социальная функция», «социальная роль» и «рациональное действие».

Однако это еще не все, когда я конструирую «другого» как частную личность, исполнителя типичных ролей и функций, во взаимодействии с которым участвую я сам, параллельно развивается процесс самотипизации. В этом отношении я участвую не как целостная личность, а фрагментарно. Определяя роль «другого», я принимаю и свою роль. Типизируя поведение «другого», я типизирую и свое собственное, связанное с ним поведение. Я превращаюсь в пассажира, потребителя, налогоплательщика, читателя, зеваку и т. д. Эта самотипизация лежит в основе выделения У. Джемсом и Д. Г. Мидом элементов, обозначаемых терминами «I» и «Me» в целостности социальной личности.

Нужно, однако, помнить, что конструкты здравого смысла, используемые для типизации «другого» и для самотипизации, имеют по преимуществу социальное происхождение и социально санкционированы. В рамках «мы-группы» большинство личностных и поведенческих типов действия воспринимаются как нечто само собой разумеющееся (пока нет свидетельств об

обратном) – как набор правил и предписаний, которые не опровергнуты до сих пор и, предполагается, не будут опровергнуты в будущем. Более того, типические конструкты часто институционализируются в качестве стандартов поведения, поддерживаемых обычаем и традицией, а иногда и особыми средствами так называемого социального контроля, например, законом.

Типы действий и типы личности

Теперь мы кратко остановимся на модели действия и социального взаимодействия, лежащей в основе конструирования типов действия и типов личности в повседневном мышлении.

Действие, проект, мотив

Термином «действие» так, как он используется в этой работе, мы обозначаем продуманное человеческое поведение, т. е. поведение, основанное на составленном заранее проекте. Термином «акт» мы будем обозначать результат развертывающегося процесса – т. е. завершенное действие. Последнее может быть скрытым (например, мысленная попытка решить научную проблему) или открытым, включенным во внешний мир. Оно может быть делом и бездельем, намеренным воздержанием от поступка – в этом случае оно считается действием в себе.

Любое проектирование заключено в воображении будущего поведения. Однако отправной точкой любого проектирования оказывается не развертывающийся процесс действия, но завершенный в воображении акт. Прежде чем планировать этапы будущей деятельности, я должен представить себе то завершенное положение дел, к которому они приведут. Образно говоря, прежде чем приняться за чертежи, я должен иметь в голове замысел проекта здания. Поэтому в воображении я переношу себя в будущее, т. е. туда, где действие уже будет завершено. И лишь затем я реконструирую в воображении отдельные этапы совершающегося в будущем акта.

Согласно нашей терминологии, не будущее действие, а будущий акт предвосхищается в проекте. Время его – будущее совершенное (modo futuri exacti). Такая характерная для проекта временная перспектива влечет за собой важные выводы,

1. Все проекты предстоящих актов основываются на наличии моих знаний в момент проектирования. Сюда подключается опыт ранее совершенных актов, типически сходных с проектируемыми, а следовательно, играет роль и особая идеализация, которую Гуссерль именовал идеализации «Я-могу-это-снова». Согласно такому предположению, в типически сходных обстоятельствах я могу действовать в сущности так же, как я действовал и раньше для достижения типически сходного результата.

Ясно, что эта идеализация требует конструирования особого рода. Мое наличное знание во время проектирования, строго говоря, должно отличаться от наличного знания после совершения акта, хотя бы потому, что я «стал старше», и сама реализация проекта модифицировала мои биографические обстоятельства, пополнила опыт. Так что «повторение» действия – это не просто его воспроизведение. Первое действие D' начиналось в обстоятельствах O' и привело к ситуации C'. Повторяемое действие D» начинается в обстоятельствах O» и должно будет завершиться ситуацией C». C» неизбежно будет отличаться от O', так как знание о том, что D' просто привело к C', стало элементом обстоятельств нового действия O». Раньше же, когда я планировал первое действие, налицо было лишь пустое предвосхищение будущей ситуации. C» тоже будет отличаться от C', как и D» от D'. Это происходит потому, что O', O», D', D», C', C» мы обозначаем сами по себе уникальные и неповторимые явления. Однако именно те черты, которые делают их уникальными и неповторимыми, повседневное мышление просто-напросто отбрасывает, ибо они нерелевантны с точки зрения имеющейся цели. Когда я конструирую идеализацию «Я-могу-это-снова» (I-can-do-it-again), мне важна типичность O, D, C – и без всяких «прим». Фигурально говоря, конструирование состоит в подавлении «прим» по причине их нерелевантности, что, кстати, характерно для типизации вообще.

Этот момент особенно важен для анализа понятия так называемого рационального действия. Очевидно, в рутине повседневной деятельности мы прибегаем к подобному конструированию, следуя условным правилам лишь потому, что до сих пор они нас не подводили, и связываем тем самым цели и средства, относительно действительного взаимодействия которых вовсе не имеем ясного представления. Именно в повседневном мышлении мы конструируем мир фак-

тов, которые кажутся взаимосвязанными, мир, содержащий только те элементы, что считаются релевантными с точки зрения наличной цели.

2. Особая временная перспектива проекта проливает свет на взаимосвязь проекта и мотива. В обыденной речи словом «мотив» обозначаются две разные системы понятий, которые следует различать.

Можно сказать, что мотивом убийцы было ограбление жертвы. Здесь под «мотивом» понимается цель, положение дел, которое призвано реализовать предпринятая акция. Мы назовем такой мотив «для-того-чтобы» (in-order-to-motive). С точки зрения деятеля, этот класс мотивов апеллирует к будущему. Положение, дел, которое должно возникнуть в будущем, воображенное в проекте, и есть мотив свершения действия. Можно сказать, что проект убийцы был мотивирован его трудным детством, окружающей социальной средой и т. п. Такой мотив назовем мотивом «потому-что» (because-motive). С точки зрения действующего лица, этот мотив соотносит действия (2) с прошлыми переживаниями, побуждающими его поступать именно таким образом. В форме «потому-что» мотивируется сам проект действия (например, добыть денег, убив человека).

Мы не можем входить здесь в детальный анализ теории мотивов. Следует лишь отметить, что человек в процессе деятельности мотивирует ее только по типу «для-того-чтобы», имея в виду состояние дела, на реализацию которого ориентирована его текущая деятельность. Лишь бросив взгляд назад – на уже совершенный акт или на пройденные первоначальные этапы развертывающегося действия, или даже на уже созданный проект, предвосхищающий акт (modo futuri exacti), – можно ретроспективно уловить мотив «потому-что», побудивший сделать то, что сделано или запроектировано. Но в этом случае человек уже не действует, он наблюдает себя самого. Различие двух видов мотивов жизненно важно для анализа человеческого взаимодействия, к которому мы теперь обратимся.

Социальное взаимодействие

Любая форма социального взаимодействия зиждется на уже описанных конструктах, при помощи которых понимаются «другой» и модель действия вообще. Возьмем взаимодействие партнеров: вопрошающего и отвечающего.

Проектируя вопрос, я предвижу, что «другой» поймет мое действие (например, произнесение вопросительного предложения) как вопрос, и это побудит его действовать так, чтобы я понял его реакцию как адекватную (Я: «Где чернила?» Партнер указывает на стол). «Для-того-чтобы» (мотив моего действия) рассчитан на получение адекватной информации; в данной ситуации предполагается, что понимание моего мотива «для-того-чтобы» станет для «другого» мотивом «потому-что», и он совершит действие, «для-того-чтобы» дать мне эту информацию. Все это верно, разумеется, при условии, что он хочет и может сделать то, что я, со своей стороны, от него ожидаю. Я предвижу, что он понимает по-английски, знает, где хранятся чернила, и что он скажет мне, если знает, и т. д. В общем и целом, я ожидаю, что он будет руководствоваться теми же типами мотивов, которыми в прошлом – как свидетельствует мое наличное знание – руководствовался я сам и многие другие в типически сходных обстоятельствах.

Наш пример показывает, что даже простейшее взаимодействие в обыденной жизни использует набор повседневных конструктов (в данном случае, конструктов ожидаемого поведения «другого»), основывающихся на идеализации, согласно которой мотив «для-того-чтобы» одного деятеля становится мотивом «потому-что» его партнера, и наоборот. Мы назовем это идеализацией взаимности мотивов. Очевидно, она обусловлена общим тезисом взаимности перспектив, поскольку предполагает, что мотивы, приписываемые «другому», типично те же, что у меня или у других в типично тех же обстоятельствах. Все это соответствует социально обусловленному наличному знанию.

Предположим теперь, что я ищу чернила для наполнения авторучки, с тем чтобы написать в комитет фонда заявление о предоставлении средств для реализации научного проекта. Если заявление будет удовлетворено, изменится весь мой образ жизни. Я – действующее лицо (вопрошающий), и я один знаю о моем плане, представляющем собой конечный мотив «для-того-чтобы» моего актуального действия, знаю то состояние дел, которому предстоит осуществиться. Конечно, это может быть сделано лишь постепенно1 (нужно написать заявление,

найти письменные принадлежности и т. д.), причем каждый из этапов должен материализоваться в «действии» по особому проекту, с особым «для-того-чтобы» мотивом. Однако все эти «микродействия» – лишь фазы целостного действия, и все промежуточные шаги, в них воплощенные, – это лишь средств, достижения конечной цели, определенной изначальным проектом. Размах его связывает микропроекты в единую цепь. Это становится ясным, если принять во внимание, что в цепи взаимосвязанных частичных действий, порождающих ситуации, которые всего лишь «средства» для достижения проектируемой цели, одни звенья можно заменить другими или просто опустить. В первоначальном проекте ничего не изменится. Если я не найду чернил, могу воспользоваться пишущей машинкой, и заявление будет написано.

Другими словами, только действующее лицо знает, «когда его действие начинается и где оно заканчивается», т. е., почему оно будет осуществлено. Именно протяженность проектов определяет единство действия. Партнер не знает ни о проекте, предшествовавшем действию, ни о масштабе контекста, в который оно включено. Он знает только тот фрагмент действия, который развернут перед ним, а именно: наблюдавшийся им совершенный акт или же прошлые фазы текущего действия. Если бы моего партнера спросили, чего же я хотел, он ответил бы, что я спрашивал, где найти чернила. Это все, что он знает о моем проекте и его контексте, он видит в нем самостоятельное отдельное действие. Чтобы «понять» смысл моего действия, ему пришлось бы, начав с наблюдаемого акта, конструировать лежащий в его основе «для-того-чтобы» мотив, т.е. определить, зачем я сделал то, чему он был свидетелем.

Теперь ясно, что смысл действия неизбежно окажется различным: а) для самого действующего лица; б) для взаимодействующего с ним партнера, с которым он имеет общий набор целей и релевантностей: в) для наблюдателя, не включенного в это отношение. Отсюда вытекают два важных вывода. Во-первых, повседневное мышление дает нам лишь вероятную возможность понять действие «другого» в той мере, которая достаточна для нашей наличной цели. Во-вторых, чтобы увеличить вероятность, мы должны искать тот смысл, который имеет действие для самого действующего. Так что постулат «субъективной смысловой интерпретации», как он неудачно именуется, не есть отличительная черта социологии Макса Вебера или вообще методологии социальных наук. Это – принцип конструирования типов действия в повседневном опыте.

Субъективная интерпретация возможна только как выявление мотивов, определяющих данный ход действия. Соотнося тип действия с лежащими в его основе типичными мотивами, мы начинаем конструировать тип личности. Последний может быть более или менее анонимным, т. е. лишенным содержания. В «мы-отношении» партнеров действие «другого», его мотивы (поскольку они проявляются) и его личность (поскольку она вовлечена в явное действие) воспринимаются в непосредственности; указанные здесь типы обнаруживают низкую степень анонимности и значительную полноту содержания. Конструируя типы действия современников (не партнеров), мы приписываем более или менее анонимным участникам набор инвариантных мотивов, управляющих их действиями. Этот набор сам по себе есть конструкт типичных ожиданий от поведения «другого», он часто изучается с точки зрения социальной роли, функции или институционального поведения. В повседневном мышлении такой конструкт особенно важен в проектировании действий, ориентированных на поведение современников (но не партнеров). В чем заключаются его функции? 1. Я считаю само собой разумеющимся, что мое действие (скажем, опускание в ящик снабженного маркой и правильно надписанного конверта) побудит анонимных для меня людей (почтовых служащих) совершить типичные действия (обработать почту) в соответствии с типичными «для-того-чтобы» мотивами (выполнение профессиональных обязанностей), в результате чего будет достигнуто запроектированное мною состояние дел (доставка письма адресату в установленный срок). 2. Я также считаю само собой разумеющимся, что мой конструкт типа «действия другого», в сущности, соответствует его собственной самотипизации, и что в последнюю включается типическое представление о моем (его анонимного партнера) типичном способе поведения, основанном на типичных и предположительно инвариантных мотивах (кто бы ни опустил должным образом надписанный и снабженный маркой конверт в почтовый ящик, предполагается: он будет доставлен по адресу в определенное время). 3. И, более того, в моей собственной самотипизации (в роли клиента почтовой

службы) я должен проектировать мое действие по такому типу, который, как я предполагаю, будет отвечать ожиданиям типичного почтового служащего по отношению к типичному клиенту. Эта конструкция взаимосвязанных поведенческих моделей оказывается конструкцией взаимопереплетенных «для-того-чтобы» и «потому-что» мотивов, воспринимающихся как инвариантные. Чем более институционализирована и стандартизована такая модель, т. е. чем более она типизирована и социально санкционирована с помощью законов, правил, норм, обычаев, традиций и т. д., тем больше вероятность того, что мое собственное самотипизированное поведение достигнет желаемой цели.

Шюц, А. Структура повседневного мышления / Альфред Шюц // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – С. 129-137.

Тема 9. Познание как ценность культуры и предмет философского анализа Специфика и виды человеческого познания.

БЕРТРАН АРТУР УИЛЬЯМ РАССЕЛ (1872-1970) – английский математик, философ и общественный деятель. Создал концепцию «логического атомизма» и разработал теорию дескрипций. Является основоположником английского неореализма и неопозитивизма. Родился в Треллеке, Уэльс, Великобритания. Поступил в Тринити-колледж Кембриджского университета в 1890 г. Впоследствии состоял членом Лондонского королевского общества, был избран членом совета Тринити-колледжа Кембриджского университета, читал лекции по философии. В 1918 г. Рассел на 6 месяцев оказался в тюрьме за свою пацифистскую деятельность, там он написал «Введение в математическую философию». В 1920-1921 гг. посетил Советскую Россию и Китай, по итогам этой поездки была опубликована книга «Практика и теория большевизма». Унаследовав титул лорда, в 1931 г. избирался в парламент, с 1944 г. принимал активное участие в палате лордов. В 1950 г. получил Нобелевскую премию по литературе «…в знак признания разнообразных и значительных произведений, в которых он отстаивает гуманистические идеалы и свободу мысли». Рассел живо интересовался проблемами брака и семьи, образования, принимал участие в педагогических экспериментах, вел активную общественно-политическую деятельность. В 1955 г. совместно с А. Эйнштейном выступил инициатором Пагоушского движения, а также кампании за ядерное разоружение (1958 г.). Важные научные результаты были получены Расселом в области символической логики и ее применения к философским и математическим проблемам. Важнейшая работа Рассела «Начала математики» была написана в соавторстве с Уайтхедом и содержит точную формулировку логики и подробное доказательство того, что теоремы чистой математики следуют из принципов логики, а понятия математики могут быть определены в терминах логики. Рассел был убежден, что, используя логико-аналитический метод, философия может стать строгой наукой. Большинство философских проблем просто бессмысленны, а все остальные разрешимы при помощи логического анализа языка, то есть четкого прояснения понятий и их однозначной привязке к данным чувственного восприятия.

«ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОЗНАНИЕ: ЕГО СФЕРЫ И ГРАНИЦЫ» (1948 г. изд.) – одна из важнейших работ Рассела по эпистемологии. По словам Рассела, в этой работе он постарался ответить на следующие вопросы: «как получается, что люди, контакты которых с миром кратковременны, личны и ограниченны, тем не менее способны познать столько, сколько они в действительности знают? Является ли вера в наше познание частично иллюзорной? А если нет, то что мы можем познать иначе, чем через чувства?». Рассел подробно анализирует понятия знания и познания, их виды и формы, проблему достоверности и истинности.

Вопросы к тексту:

1. В чем заключается сложность проблемы познания в философии?
2. Какие подходы, объясняющие процесс получения истинного знания, выделяет Б. Рассел?
3. Какие основные виды познания описывает Б. Рассел?
4. Какие процессы и действия приводят к возникновению у человека знания о чем-либо?

9.1. Рассел Б. Человеческое познание его сферы и границы

Одной из трудностей вопроса, который я здесь рассматриваю, является то обстоятельство, что мы вынуждены употреблять слова, обычные для повседневной речи, такие, как «вера», «истина», «познание» и «восприятие». Поскольку эти слова в их обычном употреблении недостаточно определенны и неточны и поскольку нет более точных слов для замены их, постольку неизбежно, что все сказанное в ранней стадии нашего исследования окажется неудовлетворительным с точки зрения, которой мы надеемся достичь в конце. Развитие нашего познания, если оно успешно, имеет сходство с приближением путешественника к горе сквозь туман: сначала он различает только крупные черты, если даже они имеют не вполне определен-

ные контуры, но постепенно он видит все больше деталей, и очертания становятся резче. Так и в нашем исследовании невозможно выяснить сначала одну проблему, а затем перейти к другой, ибо туман покрывает все одинаково. На каждой стадии, хотя в центре внимания может быть только одна часть проблемы, все части в большей или меньшей степени имеют отношение к делу. Все различные ключевые слова, которые мы должны употреблять, взаимосвязаны, и, поскольку некоторые из них остаются неопределенными, другие также должны в большей или меньшей степени разделить их недостаток. Отсюда следует, что сказанное вначале должно быть исправлено позднее.

Познание

Я подхожу теперь к определению «познания». Как и в случае с «верой» и «истиной», здесь есть некоторая неизбежная неопределенность и неточность в самом понятии. Непонимание этого привело, как мне кажется, к существенным ошибкам в теории познания. Тем не менее следует быть насколько возможно точным в отношении неизбежного недостатка точности в определении, которого мы ищем.

Ясно, что знание представляет собой класс, подчиненный истинной вере: всякий пример знания есть пример истинной веры, но не наоборот. Очень легко привести примеры истинной веры, которая не является знанием. Бывают случаи, когда человек смотрит на часы, которые стоят, хотя он думает, что они идут, и смотрит на них именно в тот момент, когда они показывают правильное время; этот человек приобретает истинную веру в отношении времени дня, но нельзя сказать, что он приобретает знание. Или, положим, человек справедливо верит, что фамилия премьер-министра, бывшего на этом посту в 1906 году, начинается с буквы Б, но он верит в это потому, что думает, что тогда премьер-министром был Бальфур, в то время как на самом деле им был Бэнерман. Или, положим, удачливый оптимист, купив лотерейный билет, находится в непоколебимом убеждении, что он выиграет и, по счастью, действительно выигрывает. Такие примеры, которых можно привести бесконечное множество показывают, что вы не можете претендовать на знание только потому, что вы случайно оказались правы.

Какой признак, кроме истинности, должна иметь вера для того, чтобы считаться знанием? Простой человек сказал бы, что должно быть надежное свидетельство, способное подтвердить веру. С обычной точки зрения это правильно для большинства случаев, в которых на практике возникает сомнение, но в качестве исчерпывающего ответа на вопрос это объяснение не годится. «Свидетельство» состоит, с одной стороны, из фактических данных, которые принимаются за несомненные, и, с другой стороны, из определенных принципов, с помощью которых из фактических данных делаются выводы. Ясно, что этот процесс неудовлетворителен, если мы знаем фактические данные и принципы вывода только на основе свидетельства, так как в этом случае мы попадаем в порочный круг или в бесконечный регресс. Мы должны поэтому обратить наше внимание на фактические данные и принципы вывода. Мы можем сказать, что знание состоит, во-первых, из определенных фактических данных и определенных принципов вывода, причем ни то, ни другое не нуждается в постороннем свидетельстве, и, во-вторых, из всего того, что может утверждаться посредством применения принципов вывода к фактическим данным. По традиции считается, что фактические данные поставляются восприятием и памятью, а принципы вывода являются принципами дедуктивной и индуктивной логики.

В этой традиционной доктрине много неудовлетворительного, хотя я, в конце концов, совсем не уверен, что мы можем здесь дать нечто лучшее. Во-первых, эта доктрина не дает содержательного определения «познания» или, во всяком случае, дает не чисто содержательное определение; не ясно, что есть общего между фактами восприятия и принципами вывода. Во-вторых, как мы увидим в третьей части этой книги, очень трудно сказать, что представляют собой факты восприятия. В-третьих, дедукция оказалась гораздо менее мощной, чем это считалось раньше; она не дает нового знания, кроме новых форм слов для установления истин, в некотором смысле уже известных. В-четвертых, методы вывода, которые можно назвать в широком смысле слова «индуктивными», никогда не были удовлетворительно сформулированы; а если даже и были вполне правильно сформулированы, то сообщают своим заключениям только вероятность; более того, в любой наиболее возможно точной форме они не обладают достаточной самоочевидностью и должны, если вообще должны, приниматься только на веру, да и то

только потому, что кажутся неизбежными для получения заключений, которые мы все принимаем.

Имеется, вообще говоря, три способа, которые были предложены для того, чтобы справиться с трудностями в определении «познания». Первый, и самый старый, заключается в подчеркивании понятия «самоочевидность». Второй заключается в устранении различия между посылками и заключениями и в утверждении, что познание заключается в когерентности всякого предмета веры. Третий, и самый радикальный, заключается в изгнании понятия «познание» совсем и в замене его «верой, которая обещает успех», где «успех» может, вероятно, истолковываться биологически. Мы можем рассматривать Декарта, Гегеля и Дьюи как представителей этих трех точек зрения.

Декарт считает, что все то, что я понимаю ясно и отчетливо, является истинным. Он полагает, что из этого принципа он может вывести не логику и метафизику, но также и фактические данные, по крайней мере теоретически. Эмпиризм сделал этот взгляд невозможным; мы не думаем, чтобы даже наивысшая степень ясности в наших мыслях помогла нам продемонстрировать существование мыса Горн. Но это не устраняет понятия «самоочевидность»: мы можем сказать, что то, что говорит Декарт, относится к очевидности понятий, но что, кроме этой очевидности, существует также и очевидность восприятий, посредством которой мы приходим к знанию фактических данных. Я не думаю, что мы можем полностью обойтись без самоочевидности. Если вы поскользнетесь на апельсиновой корке и стукнетесь затылком о мостовую, то вы почувствуете мало симпатии к философу, который будет убеждать вас, что нет полной уверенности в том, получили вы ушиб или нет. Самоочевидность заставляет вас также принять доказательство, что если все люди смертны и Сократ – человек, то Сократ смертен. Я не знаю, заключает ли самоочевидность в себе нечто большее, кроме некоторой твердости убеждения. Сущность её заключается в том, что, когда она имеется налицо, мы не можем не верить. Если, однако, самоочевидность должна приниматься как гарантия истины, тогда это понятие необходимо тщательно отличать от других, которые имеют субъективное сходство с ним. Я думаю, что мы должны сохранить это понятие, как относящееся к определению «познания», но не как само по себе достаточное для этого.

Другая трудность с самоочевидностью заключается в том, что она есть вопрос степени. Удар грома несомненен, а очень слабый шум уже не обладает несомненностью; то, что вы видите солнце в ясный день, самоочевидно, а неясное очертание чего-то в тумане может быть иллюзорным; силлогизм по модусу Barbara очевиден, а сложный шаг в математическом доказательстве бывает очень трудно «видеть». Только для высшей степени самоочевидности мы можем претендовать на высшую степень достоверности.

Теория когерентности и инструменталистская теория обычно выставляются защитниками этих теорий как теории истины. В качестве таковых они не защищены от возражений, которые я разобрал в другой своей работе. Сейчас я рассматриваю их не как теории истины, а как теории познания. Если их понимать так, то в их пользу можно сказать больше.

Оставим в покое Гегеля и постараемся сами изложить теорию когерентности познания. Мы должны будем сказать, что иногда две веры не могут быть обе истинными или по крайней мере что иногда мы полагаем так. Если я верю одновременно, что А истинно, что В истинно и что А и В не могут быть вместе истинными, то я имею три веры, которые не составляют связной группы. В этом случае по крайней мере одна из трех должна быть ошибочной. Теория когерентности в её крайней форме считает, что имеется только одна возможная группа взаимно связанных вер, которая составляет целое познания и целое истины. Я не думаю, что это так; я склоняюсь скорее к лейбницевской множественности возможных миров. Но в измененной форме теория когерентности может быть принята. В этой измененной форме она будет говорить, что все или почти все из того, что доступно познанию, является в большей или меньшей степени недостоверным; что если принципы вывода относятся к первичному материалу познания, тогда одна часть первичного знания может быть выведена из другой и, таким образом, приобретает больше правдоподобия, чем она имела бы за свой собственный счет. Таким образом, может произойти, что целая группа предложений, каждое из которых само по себе имеет только невысокую степень правдоподобия, в совокупности может иметь очень высокую степень правдо-

подобия. Но это зависит от возможности изменения степеней присущего им правдоподобия, и вся теория становится поэтому теорией не чистой когерентности. Я рассмотрю этот вопрос более детально в пятой части книги.

Что касается теории, согласно которой мы должны заменить понятие «познание» понятием «вера, которая обещает успех», то достаточно сказать, что вся её возможная правдоподобность проистекает из её нерешительности и непродуманности. Она исходит из того, что мы можем знать (в старом смысле слова), какая вера обещает успех, так как если мы этого не можем знать, то теория становится бесполезной для практики, в то время как её целью является превознесение практики за счет теории. Но ясно, что в практике часто бывает очень трудно узнать, какая вера обещает успех, даже в том случае, если мы имеем адекватное определение «успеха».

Мы, по-видимому, пришли к заключению, что вопрос познания есть вопрос степени очевидности. Высшая степень очевидности заключена в фактах восприятия и в неопровержимости очень простых доказательств. Ближайшей к ним степенью очевидности обладают живые воспоминания. Когда какие-либо случаи веры являются каждый в отдельности в какой-то степени правдоподобными, они становятся более правдоподобными, если связываются в логическое целое. Общие принципы вывода, как дедуктивного, так и индуктивного, обычно менее очевидны, чем многие их примеры, и психологически эти принципы проистекают из предвосхищения их примеров. Ближе к концу этого исследования я вернусь к определению «познания» и попытаюсь придать большую точность и разработанность приведенным выше определениям. Вместе с тем не будем забывать, что вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием «познание?» – не является вопросом, на который можно дать более определенный и недвусмысленный ответ, чем на вопрос: «Что мы имеем в виду под понятием «лысый?»

Виды познания

Поиски постулатов научного вывода содержат в себе два вида проблем. С одной стороны, здесь имеется анализ того, что вообще признается за правильный вывод с целью раскрытия участвующих в нем принципов; это исследование является чисто логическим. С другой стороны, здесь встречается та трудность, что на первый взгляд имеется мало оснований предполагать, что эти принципы истинны, и еще меньше оснований предполагать, что истинность их уже известна. Я думаю, что вопрос о том, в каком смысле (если этот смысл вообще имеется) эти принципы могут быть известны, требует анализа понятия «познание». Это понятие слишком часто трактуется так, как если бы оно имело вполне ясный и единый смысл. Мое собственное мнение таково, что многочисленные философские затруднения и споры возникают из-за недостаточного осознания различий между разными видами познания и из-за той неопределенности и недостоверности, которая характеризует большую часть того, что мы, по нашему мнению, знаем. Когда обсуждаются психические понятия, важно также помнить именно о непрерывности нашего эволюционного развития из низших животных. «Познание», в частности, не должно определяться способом, который предполагает непроходимую пропасть между нами и нашими предками, не имевшими тех преимуществ, которые дает обладание языком.

То, что признается за познание, имеет две разновидности; во-первых, познание фактов, во-вторых, познание общих связей между фактами. С этим различием очень тесно связано другое, а именно существует познание, которое может быть описано как «отражение», и познание, которое состоит в способности к разумному действию. Монады Лейбница «отражают» вселенную и в этом смысле «познают» ее; но поскольку монады никогда не взаимодействуют, они не могут «действовать» на что-либо внешнее по отношению к ним. Это логическая крайность одной концепции «познания». Логической крайностью другой концепции является прагматизм, который был впервые провозглашен К. Марксом в его «Тезисах о Фейербахе» (1845): «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью,– вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, то есть действительность и мощь, посюсторонность своего мышления... Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» (К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., том 3, страница 1, 4).

Обе эти концепции – лейбницевская и марксовская – являются, по моему мнению, неполными. Говоря очень грубо и приблизительно, первая применима к познанию фактов, а дру-

гая – к познанию общих связей между фактами. В обоих случаях я говорю также и о невыводном знании. Наши исследования, связанные с вероятностью, показали нам, что должно существовать невыводное знание не только фактов, но также и связей между фактами.

Наше знание о фактах, поскольку оно не является выводным, имеет два источника – ощущение и память. Из них ощущение является более основным, поскольку мы можем вспомнить только то, что было чувственным опытом. Но хотя ощущение и есть источник познания само по себе, оно не является – в любом обычном смысле – познанием. Когда мы говорим о «познании», мы обычно подразумеваем различие между познающим и тем, что познается, тогда как в ощущении нет такого различия. «Восприятие» в том смысле, в каком это слово употребляется большинством психологов, имеет познавательную природу, но это происходит благодаря тем добавлениям, которые присоединяются к чистому ощущению опытом или, возможно, врожденным предрасположением. Но эти добавления можно рассматривать как «познание» только в том случае, если имеются связи между ощущением и другими фактами, находящимися вне моего мгновенного психического состояния, и эти связи должны иметь соответствующее отношение к связи между чистым ощущением и тем остатком психического состояния, которое называется процессом восприятия. Переход от ощущения к восприятию, следовательно, предполагает не только факты, но и связи между фактами. Он предполагает эти связи, однако только в том случае, если восприятие рассматривается как форма познания; как психологическое событие восприятие есть простой факт, но такой, который может и не быть правдивым в отношении того, что он добавляет к ощущению. Он правдив только тогда, когда имеются определенные связи между фактами, например между зрительным образом железа и его твердостью.

Воспоминание является наиболее чистым образцом отражательного познания. Когда я вспоминаю какое-либо музыкальное произведение или лицо приятеля, состояние моего сознания похоже, хотя и с некоторым отличием, на то, каким оно было, когда я слушал музыку или видел лицо приятеля. Если я обладаю достаточным умением, я могу сыграть это музыкальное произведение или нарисовать лицо по памяти и затем сравнить свою игру или рисунок с оригиналом или, скорее, с чем-либо, что – как я имею основание верить,– очень похоже на оригинал. Но мы вполне доверяем нашей памяти даже в том случае, если она не выдерживает этого испытания. Если наш приятель появляется с синяком под глазом, мы спрашиваем: «Что с вами случилось?» – но не говорим: «Я забыл, что у вас был синяк под глазом». Проверка памяти, как мы уже имели случай отметить, заключается только в подтверждении ее данных; значительная степень правдоподобия приписывается воспоминанию за его собственный счет, особенно если оно оказывается живым и свежим.

Воспоминание является точным не в отношении той помощи, которую оно оказывает в обработке настоящих и будущих фактов, а в отношении его сходства с прошлым фактом. Когда Герберт Спенсер спустя пятьдесят лет снова увидел женщину, которую он любил, будучи молодым человеком, и которую он воображал себе все еще молодой, он именно благодаря этой точности его воспоминания оказался неспособным осознать настоящий факт. В отношении воспоминания определение «истины» и, следовательно, «знания» заключается в сходстве настоящего воображения с прошлым чувственным опытом. Способность обрабатывать настоящие и будущие факты при некоторых обстоятельствах может быть подтверждающей, но никогда не может определить, что мы имеем в виду, когда мы говорим, что определенное воспоминание является «знанием».

Ощущение, восприятие и воспоминание по существу своему относятся к дословесному опыту; и мы можем думать, что они не очень сильно различаются у нас и у животных, от которых они к нам перешли. Когда же мы подходим к знанию, выражаемому в словах, мы, по-видимому, неизбежно теряем кое-что из особенностей того опыта, который мы стараемся описать, поскольку все слова классифицируют. Но здесь имеется важный момент, который следует подчеркнуть: хотя слова в каком-то смысле и классифицируют, человек, который их употребляет, не обязательно сам должен делать это. Ребенок научается отвечать на стимулы определенного рода словом «кошка»; это причинный закон, аналогичный тому, как спичка, зажигаясь, реагирует на определенного рода побудитель. Но спичка не классифицирует стимул как «зажигающий», и ребенок тоже не обязательно классифицирует стимул, когда дает ответ «кош-

ка». Действительно, мы попадаем в бесконечный регресс, если не осознаем, что употребление такого слова, как «кошка», не предполагает классификацию. Никто не может произнести дважды в один момент слово «кошка»; классификация различных случаев употребления слова есть процесс, подобный классификации животных как образцов того или иного вида. В действительности, следовательно, классификация имеет более позднее происхождение, чем начало употребления языка. Все включенное в первоначальную деятельность, выглядящее как классификация, представляет более близкое сходство в ответах на определенные стимулы, чем сходство в самих стимулах. Два случая употребления слова «животное» больше похожи друг на друга, чем мышь и гиппопотам. Вот почему язык помогает, когда мы хотим найти то общее, что имеют все животные.

Когда я представляю себе по памяти картину какого-либо события, то, что я имею в виду, называя ее «истинной», ни в какой степени не является условным. Она «истинна», поскольку имеет такое же сходство со своим прототипом, как и образ. Если же образ ощущается как воспоминание, а не только как воображение, он является «знанием» в той же самой степени, в какой он «истинен».

Но как только при этом употребляются слова, сюда включается элемент условности. Ребенок, увидя крота, может сказать «мышь»; это ошибка в условности, подобная грубости в отношении к своей тете. Но если человек, отлично владеющий языком, увидит мельком крота и скажет «мышь», то его ошибка будет уже не в условности, и если он имеет возможность дальнейшего наблюдения, то он скажет: «Нет, я вижу, что это крот». До того как всякое словесное утверждение может рассматриваться как выражение знания или заблуждения, должны быть даны определения – номинальные или наглядные – всех употребляемых в таком утверждении слов. Все наглядные определения, а следовательно, и определения вообще являются до некоторой степени неопределенными. Шимпанзе, безусловно, являются обезьянами, но в ходе эволюции должны были быть животные, которые были промежуточной формой между обезьянами и людьми. Каждое эмпирическое понятие, безусловно, применимо к каким-либо одним объектам и неприменимо к другим, а в промежутке между ними имеется область сомнительных объектов. В отношении этих объектов классификационные утверждения могут быть более или менее истинными или могут быть столь близкими к середине сомнительной области, что бесполезно рассматривать их и как истинные и как ложные.

Назначение технических средств науки – сокращение этой области недостоверности. Измерения даются с точностью до стольких-то значащих знаков, и указывается возможная ошибка. Иногда «естественные виды» делают ошибку практически невозможной. В существующем мире, вероятно, нет ни одного животного, в отношении которого было бы сомнение, является ли оно несомненно мышью или несомненно не мышью; сомнительные случаи, которые должны были возникнуть в ходе эволюции, больше не существуют. В физике атомы принадлежат к ограниченному числу дискретных видов: «уран-235» есть понятие, которое всегда или недвусмысленно применимо, или недвусмысленно не применимо к каждому данному атому. Вообще говоря, недостоверность из-за неопределенности ограничена, поддается учету и существует только в небольшом проценте тех утверждений, которые мы собираемся делать – во всяком случае там, где можно применить научный аппарат.

Оставляя в стороне неопределенность, зададимся вопросом, что принимает участие, когда мы выдвигаем такие утверждения, как: «Это мышь». Зрительное ощущение заставляет нас верить, что в том направлении, в котором мы смотрим, имеется животное, обладающее прошлым и будущим и всеми теми характеристиками (сверх и помимо видимого образа), которые составляют для нас определение слова «мышь». Если мы правы в этой очень сложной вере, то во внешнем мире должны быть связи между фактами, подобные связям, существующим между зрительным ощущением и верованием, причиной которого оно является. Если этих связей нет, – как, например, мышь – не «реальная», а фотографический снимок,– то наша вера ошибочна. Таким образом, связи между фактами имеют отношение к определению истинности или ложности того, что может считаться суждениями восприятия.

Какая-то часть, – но не целое, как я думаю, – того, что утверждается, когда я говорю: «Это мышь», – состоит из ожиданий и гипотетических ожиданий. Мы думаем, что если мы бу-

дем продолжать наблюдение, то мы или будем продолжать видеть мышь, или увидим, как она скроется в какую-нибудь дырку или трещину; мы были бы удивлены, если бы она вдруг исчезла посреди пола, хотя в кино было бы нетрудно показать и это. Мы думаем, что если бы мы прикоснулись к ней, то получили бы ощущение, какое получают от мыши. Мы предполагаем, что если этот фотографический снимок будет двигаться, то будет двигаться как мышь, а не как лягушка. Если бы мы были анатомами, мы могли бы думать, что при ее вскрытии мы обнаружили бы в ней мышиные органы. Но когда я говорю, что мы «думаем» о всех этих вещах, то это звучит слишком определенно. Мы будем думать о них, если нас спросят; мы будем удивлены, если произойдет нечто противоположное всему этому; но, как правило, то, что может развиться в эти мысли, есть нечто довольно неопределённое и неоформленное. Мы, по моему мнению, можем сказать, что нормально воспринимаемый объект вызывает ответ двух видов: с одной стороны, некоторые более или менее неосознанные ожидания и, с другой стороны, определенные импульсы к действию, хотя это действие может заключаться в продолжающемся наблюдении. Имеется некоторая связь между этими двумя видами ответа. Например, продолжающееся наблюдение предполагает ожидание, что объект будет продолжать существовать; мы не имеем такого ответа на вспышку молнии.

Часто ожидание бывает гораздо более определенным, чем в тех случаях, которые мы рассматривали. Вы видите закрывающуюся от ветра дверь и ожидаете услышать звук хлопающей двери. Вы видите приближающегося знакомого и ожидаете его рукопожатия. Вы видите заходящее солнце и ожидаете, что оно скроется за горизонтом. Очень большая часть повседневной жизни состоит из ожиданий; если бы мы оказались в обстановке, настолько незнакомой, что не знали бы, чего ожидать, мы испытывали бы сильное чувство страха (посмотрите на фотографии стада слонов, обращающихся в паническое бегство, едва увидев самолет). Желание знать, что нас ожидает составляет большую часть любви к своему дому, а также и импульса к научному исследованию. Ученые, вынужденные путешествовать, выдумали однородность пространства, потому что они чувствуют себя неспокойно при мысли, что «нет больше такого же места, как свой дом».

Ожидания, если их проанализировать, предполагают веру в причинные законы. Но в их примитивной форме они, по-видимому, не предполагают такой веры, хотя они бывают истинными только в той степени, в какой истинны относящиеся к делу причинные законы. В развитии ожидания имеется три стадии. На самой примитивной стадии наличие A служит причиной ожидания B, но без какого-либо осознания связи; на второй стадии мы верим, что «A – налицо, следовательно, будет и B», на третьей стадии мы поднимаемся до общего гипотетического суждения: «Если есть A, то будет и B». Переход от второй стадии к третьей никоим образом не является легким; необразованные люди испытывают большое затруднение с гипотетическим суждением, истинность предположения которого неизвестна.

Хотя эти три состояния сознания различны, условие истинности предполагаемой веры у них в общем одно и то же, именно – существование причинной связи между A и B. Конечно, в первой форме, где наличие A служит причиной ожидания B, B может наступить случайно, и тогда ожидание будет подтверждено, но это не будет происходить обычно, если нет какой-то связи между A и B. Во второй форме, когда мы говорим «A – налицо, следовательно, будет и B», – слово «следовательно» нуждается в интерпретации, но в его обычном понимании оно не будет считаться оправданным, если связь между A и B была случайной и имела место только в одном этом случае. В третьей форме причинный закон явно утверждается.

При каких обстоятельствах такие верования могут считаться «знанием»? Этот вопрос предполагается во всякой попытке ответить на другой вопрос: «В каком смысле можно говорить, что мы знаем необходимые постулаты научного вывода».

Я считаю, что знание есть вопрос степени. Мы можем не знать, что, «конечно, за A всегда следует B», но мы можем знать, что, «вероятно, за A обычно следует B, где слово «вероятно» должно быть взято в смысле «степени правдоподобия». Именно в этой смягченной форме я буду исследовать, в каком смысле и до какой степени наши ожидания могут считаться «знанием».

Прежде всего мы должны рассмотреть то, что мы должны иметь в виду под «ожиданием», не забывая при этом, что здесь мы имеем дело с чем-то таким, что может существовать и у немых животных и что не предполагает языка. Ожидание есть форма веры, и многое из того, что можно сказать о нем, применимо в вере вообще, но в данном контексте мы касаемся только ожидания. С состоянием ожидания в его более яркой форме все мы хорошо знакомы. Перед забегом на ипподроме вы напряженно ожидаете выстрела, являющегося сигналом для старта. В карьере, где проводятся взрывные операции, в то время, когда должен произойти взрыв, вы, ожидая его, испытываете состояние некоторой напряженности. Когда вы идете встретить друга на платформе станции, полной народу, вы пристально разглядываете лица, сохраняя ожидаемое лицо в вашем воображении. Эти различные состояния являются отчасти психическими, отчасти физическими; тут имеется приспособление мускулов и органов чувств и обычно также нечто воображаемое (что может быть только словами). В определенный момент или совершается нечто такое, что дает вам чувство: «именно так», или вы чувствуете, что это «удивительно». В первом случае ваше ожидание «истинно», во втором – «ложно».

Многочисленные и различные физические и психические состояния – все могут быть ожиданиями одного и того же события. Здесь возможны разные дозы образности, разные степени мускульного приспособления, разная интенсивность адаптации органов чувств. Когда то, что ожидается, не является непосредственным или не интересным, ожидание может состоять просто в вере в определенное предложение будущего времени, вроде, например, следующего: «Завтра ночью будет затмение Луны». «Ожидание В может быть определено как всякое состояние сознания и тела, такое, что если В совершается в должное время, то мы имеем чувство, выражаемое словами «именно так», а если В не совершается в это время, то у нас возникает чувство, выражаемое словом «удивительно». Я не думаю, что есть какой-либо другой способ определения того, что есть общего во всех состояниях, являющихся ожиданиями данного события. Мы уже определили то, что делает ожидание «истинным»; оно «истинно», когда оно сопровождается чувством «именно так». Мы должны теперь исследовать то, что делает ожидание «знанием». Поскольку каждый случай познания есть случай истинной веры, но не наоборот, постольку мы должны исследовать то, что должно быть добавлено к истине, чтобы истинное ожидание считалось «знанием».

Легко придумать случаи истинного ожидания, не являющегося знанием. Допустим, что на нас произвел впечатление мудрец с длинной седой бородой, в великолепном одеянии, полный восточной мудрости. Допустим, что он говорит (а вы ему верите), что он обладает способностью предсказывать будущее. И допустим, что, когда вы бросаете монету, он говорит, что она выпадет лицевой стороной, и она действительно выпадает лицевой стороной. Если его притязания на предсказания не имеют основания, то у вас было истинное ожидание, но не знание. Или, беря более простой пример, допустим, что вы ждете телефонного звонка от Х. В этом случае ваше ожидание, что телефон зазвонит, хотя и является истинным, но не является знанием. Или допустим, что, имея склонность к скептицизму и противоречиям, вы ожидаете дождя потому, что сводка погоды говорит, что погода будет хорошая, и если затем пойдет дождь, то было бы оскорблением метеорологов называть ваше ожидание «знанием».

Ясно, что ожидание не есть знание, если оно является результатом доказательства с ложными посылками. Если я думаю, что за А почти всегда следует В, то увидев А, я поэтому ожидаю В; если же на самом деле за А очень редко следует В и то, что оно в этот раз последовало за А, является одним из редких случаев, тогда мое истинное ожидание В не может считаться знанием.

Но эти случаи не являются действительно трудными. Ожидания животных и людей, за исключением редких моментов научных ожиданий, вызываются опытными данными, которые логик мог бы считать посылками индукции. Моя собака, когда я беру ее поводок, возбуждается ожиданием прогулки. Она ведет себя так, как если бы она рассуждала: «Взятие хозяином поводка (А) неизменно сопровождалось в моем опыте прогулкой (В); следовательно, вероятно, так будет и в этот раз». У собаки, конечно, не бывает такого процесса рассуждения. Но собака так устроена, что если за А часто в ее опыте следовало В, и если В для нее эмоционально интересно, то А заставляет ее ожидать В. Иногда собака права в своем ожидании, но иногда ошибается.

Допустим, что на самом деле за А всегда или почти всегда следует В; может ли мы сказать в этом случае, что собака права в своем ожидании В?

Мы можем перевести наш вопрос на одну ступень дальше. Допустим, что, хотя за А действительно всегда следует В, все же только одно это обобщение оказывается правильным, а большинство логически сходных обобщений ложно. В этом случае мы должны рассматривать как удачу для собаки то, что она попала на случай, когда ошибочный процесс случайно ведет к истинному результату. Я не думаю, что в таком случае ожидание собаки может рассматриваться как «знание».

Но теперь допустим не только то, что за А действительно почти всегда следует В, но и дальше, что испытанные в опыте случаи следования В после А принадлежат к определяемому классу случаев, в котором это обобщение почти всегда действительно истинно. Признаем ли мы теперь ожидание собаки за «знание»? Я считаю, что, хотя обобщения рассмотренного рода действительно почти всегда истинны, мы все же не знаем основания, почему оно должно быть таким. Мое мнение таково, что в таком случае ожидание собаки должно быть признано за «знание». А если так, то научные индукции также являются «знанием», если только мир имеет определенные характеристики. Я пока оставляю открытым вопрос, знаем ли мы и в каком смысле, что мир имеет эти характеристики.

На протяжении этой книги мы признавали субстанциальную истинность науки и задавали себе вопрос, что представляют собой процессы, посредством которых мы приходим к научному знанию. Мы, следовательно, правы в признании, что животные приспособились к их среде в большей или меньшей степени, как утверждают биологи. Теперь животные, с одной стороны, имеют определенные врожденные склонности, а с другой – способность приобретать привычки. Оба эти качества у способных к выживанию видов должны определенным образом соответствовать фактам среды. Животное должно есть подходящую для него пищу, спариваться с членом его собственного вида и (у высших животных) научиться избегать опасностей. Привычки, которые оно приобретает были бы бесполезны, если бы в мире не было определенных причинных единообразий. Эти единообразия не обязательно должны быть абсолютными: вы можете травить крыс, примешивая мышьяк к тому, что им кажется привлекательной пищей. Но если бы пища, которая их привлекает, не была бы обычно здоровой, крысы вымерли бы. Все высшие животные быстро приобретают привычку искать пищу в местах, где они находили ее раньше; эта привычка полезна, но только при признании определенных единообразий. Таким образом, выживание животных покоится на их тенденции действовать определенными способами, что обязано своей полезностью тому факту, что обобщение гораздо чаще подтверждается, чем это внушает нам чистая логика.

Но какое – может спросить нетерпеливый читатель – отношение имеют привычки животных к людям? Согласно традиционной концепции «знания» – никакого. Согласно же концепции, которую я хочу защищать, – очень большое. По традиционной концепции, знание в своих лучших проявлениях есть интимный и почти мистический контакт между субъектом и объектом, в отношении которого некоторые могут в будущей жизни иметь полный опыт в блаженном видении. Кое-что из этого прямого контакта – как нас уверяют – существует в восприятии. Что же касается связей между фактами, то старые рационалисты приравнивали естественные законы к логическим принципам или непосредственно, или же обходным путем, с помощью божественной благости и мудрости. Все это устарело, за исключением того, что касается восприятия, которое многие все еще рассматривают как дающее непосредственное знание, а не как сложную и причудливую смесь ощущения, привычки и физического причинения, чем, как я доказывал, восприятие является. Вера в общее, как мы видели, имеет только довольно косвенное отношение к тому, во что, как утверждают, верят; когда я верю без слов, что скоро будет взрыв, совсем невозможно с точностью сказать, что совершается во мне. Вера в действительности имеет сложное и несколько неопределенное отношение к тому, во что верят, как и восприятие к тому, что воспринимается.

Но то, что мы должны сейчас рассмотреть, не является верой или знанием в отношении частных фактов, а касается отношений между фактами, таких, которые предполагаются, когда мы верим, что «если А, то В».

Связи, которые меня интересуют, имеют определенную общность. В границах полного комплекса сосуществования я могу заметить части, имеющие пространственные и временные отношения; такие отношения имеют место среди частных данных восприятия, и они не входят в задачу моего рассмотрения. Отношения, которые я намереваюсь рассмотреть, являются общими, вроде связи между собачьим поводком и прогулкой. Но когда я говорю, что ни являются «общими», а не думаю с необходимостью, что они не имеют исключений; я имею в виду только то, что они истинны в таком огромном большинстве случаев, что в каждом отдельном случае имеется высокая степень правдоподобия при отсутствии противоположного свидетельства в отношении этого отдельного случая. Таковы обобщения, на которых мы основываем наше поведение в повседневной жизни: например, «хлеб питает», «собаки лают», «гремучие змеи опасны». Ясно, что такие верования, в той их форме, в которой они появляются в книгах по логике, имеют историю, которая должна – если ее проследить достаточно далеко – привести нас назад к привычкам животных. Эту-то историю я и хочу проследить.

Чисто логический анализ предложения «Собаки лают» скоро раскрывает сложности, которые делают невероятным, чтобы обычные люди могли понять столь далекое, таинственное и универсальное. Первой стадией для логики является подстановка: «чем бы ни было x, или x не собака, или x лает». Но поскольку собаки лают только иногда, вы должны вместо «x лает» подставить утверждение «существует время t, когда x дает». Затем вы должны подставить то или другое из двух возможных определений «t», данных в четвертой части. Наконец, вы получите колоссально длинное утверждение не только о собаках, но обо всем во вселенной, настолько сложное, что оно не может быть понято никем, кроме человека, обладающего значительной тренировкой в математической логике. Но допустим, что вы должны объяснить такому человеку ваше утверждение «Собаки лают», но так как он иностранец, обладающий знанием только математического языка, то он не знает слов «собака» и «лает». Что вы будете делать? Вы, конечно, не будете докладывать ему всю эту вышеприведенную логическую чепуху. Вы укажете на вашу собаку и скажете: «собака»; затем вы растревожите собаку так, чтобы она залаяла, и скажете: «лает». Иностранец тогда поймет вас, хотя ему,, как логику, это совершенно не нужно. Здесь выясняется, что психология общих предложений (высказываний) есть нечто весьма отличающееся от их логики. Психология есть то, что имеет место, когда мы верим в эти предложения; логика есть, возможно, то, что должно было бы иметь место, если бы мы были логическими святыми.

Все мы верим, что все люди смертны. Что происходит в тот момент, когда мы переживаем действительный акт веры в это? Возможно, что в этот момент у нас имеется вера в то, что слова правильны, без всякой мысли о том, что они значат. Но если мы попытаемся проникнуть в то, что эти слова обозначают, то что мы будем делать? Мы, конечно, не будем видеть расставленную перед нашим умственным взором обширную серию смертных постелей, по одной на каждого человека. То, что мы будем действительно думать, если захотим, будет, вероятно, что-нибудь вроде следующего: «Вот такой-то старик, ему 99 лет, а он бодр как всегда, но я полагаю, что когда-то он все-таки умрет. А вот такой-то молодой человек, несмотря на свое атлетическое сложение и безграничную жизнеспособность также не будет жить вечно. А вот была некогда армия Ксеркса, мысль о смертности которой заставляла его ронять слезы; все они умерли. И я сам, хотя мне и трудно вообразить мир без меня, умру, но, надеюсь, не очень скоро. И так далее, кого бы вы не упомянули». Без всех этих не относящихся к делу деталей трудно охватить общее предложение, за исключением того случая, когда оно представляет собой форму слов, интерпретация которых остается неясной. Действительно, в свете вышеприведенного длинного разъяснения общее предложение никогда не выражается иначе, кроме как в туманной форме с помощью слов «и так далее».

Я полагаю, что то, что действительно составляет веру в общие предложения, является психической привычкой; когда вы думаете об отдельном человеке, вы думаете: «Да, он смертей», если только возникает вопрос о смертности. Это и есть подлинная суть по видимости, не относящейся к делу детали: она заставляет вас осознать то, во что верят, когда говорят: «все люди смертны».

Если это так, то мы можем допустить дословесную форму общей веры. Если животное имеет такую привычку, что при наличии конкретного A оно ведет себя так, как до приобретения привычки оно вело себя при наличии конкретного B, тогда я скажу, что животное верит в общее предложение: «Каждый (или почти каждый) конкретный случай A сопровождается (или за ним следует) случаем B. Это значит, что животное верит в то, что эта форма слов обозначает.

Если это так, то становится ясным, что привычка животного существенна для понимания психологии и биологического происхождения общих верований.

Далее, поскольку соответствующие привычки нужны для всяких действий, постольку вышеприведенную теорию можно привести в отношение к прагматистской теории «истины», хотя только в отношении общих законов, но не в отношении познания отдельных фактов. Здесь, однако, имеются различные сложности и ограничения, исследовать которые для нашей настоящей цели нет надобности.

Возвращаясь к определению «знания», я скажу, что животное «знает» общее предложение: «За A обычно следует B, если выполняются следующие условия:

1. Животное неоднократно испытывало, как за A следовало B.

2. Этот опыт заставил животное вести себя при наличии A более или менее так же, как оно раньше вело себя при наличии B.

3. За A действительно обычно следует B.

4. A и B такого характера или так относятся друг к другу, что в большинстве случаев, где этот характер или отношение имеется, частота наблюдаемых следований является свидетельством вероятности общего, если не неизменного закона следования.

Очевидно, что четвертое условие ставит трудные проблемы. С ним мы будем иметь дело в последующих главах.

Рассел, Б. Человеческое познание: его сферы и границы / Бертран Рассел; пер. с англ. Н.В. Воробьева. – М.: ТЕРРА; Республика, 2000. – С. 5-7, 231-249.

ХАНС-ГЕОРГ ГАДАМЕР (1900–2002) – немецкий философ, один из классиков философской герменевтики. Родился в Марбурге. Изучал философию, германистику и историю искусств сначала в Бреслау (ныне Вроцлав), затем (1919–1922) в Марбурге. Под руководством П. Наторпа и Н. Гартмана защитил диссертацию «Сущность удовольствия в диалогах Платона» (1922). Слушал лекции М. Шелера и Э. Гуссерля, участвовал в семинарах М Хайдеггера. Философское образование дополнил классико-филологическим в Марбургском университете, представив к защите работу «Диалектическая этика Платона» (на материале диалога «Филеб»). В 1927–1936 – доцент в университетах Марбурга и Киля, в 1937 – профессор в Марбурге, с 1939 – в Лейпцигском университете (в 1947–1949 – ректор). 1949–1968 гг. – преподает в Гейдельберге (где получает заведование кафедрой, руководимой ранее К. Ясперсом). В отличие от Хайдеггера, никогда не состоял в национал-социалистической партии, поэтому его академическая карьера в послевоенные годы складывалась достаточно успешно. Вместе с тем ряд его работ и выступлений периода фашистской диктатуры содержат апологию нацизма с консервативной позиции. После выхода на пенсию (1968) жил и работал в Гейдельберге. Собственно, выход на пенсию стал началом «второй карьеры» Гадамера, связанной с популяризацией идей философской герменевтики в США и Европе. Преподавал в университетах США до 1989 г. Акцент на проблемах понимания и диалога принесли Гадамеру славу «современного Сократа».

«ИСТИНА И МЕТОД» – книга Х.-Г. Гадамера, ставшая его «визитной карточкой» в философии как основателя философской герменевтики. Опубликована в 1960 г., в русском переводе – в 1988 г. Лейтмотив книги – обоснование своеобразия истины в рамках гуманитарного познания и невозможность ее обеспечения классическими научными методами.

Вопросы к тексту:

1. Чем отличаются «науки о духе» от «наук о природе»?
2. Что такое «герменевтический круг»?
3. Каков, согласно Гадамеру, статус предрассудков в познании?
4. Что такое «горизонтность» понимания?

9.2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод

Герменевтический круг и проблема предрассудков
а) Открытие Хайдеггером предструктуры понимания

Хайдеггер обращался к проблематике исторической герменевтики и критики лишь затем, чтобы, исходя из нее, раскрыть предструктуру понимания в онтологической перспективе. Мы же, напротив, рассматриваем вопрос о том, каким образом герменевтика, освободившись от онтологических затруднений, связанных с принятым наукой понятием объективности, может удовлетворить требованиям историчности понимания. Традиционное самопонимание герменевтики основывалось на представлении о ней как о теории искусства понимания. Это характерно и для Дильтея, расширившего герменевтику до органона наук о духе. Можно усомниться в том, что такая теория вообще существует – мы к этому еще вернемся, – но, во всяком случае, нужно поставить вопрос о тех последствиях, которые имеет для герменевтики предпринятое Хайдеггером основополагающее выведение круговой структуры понимания из темпоральности бытия. Эти последствия отнюдь не сводятся к тому, что некая теория применяется к практике, которая соответственно отныне начинает осуществляться иначе, то есть по всем правилам искусства. Они могут состоять и в том, что самосознание постоянно осуществлявшегося понимания будет выправлено и освобождено от неуместных приспособлений к чуждой мерке ,– процедура, которая могла бы быть полезной для искусства понимания в лучшем случае опосредованно.

Мы возвращаемся поэтому к хайдеггеровскому описанию герменевтического круга, стремясь сделать плодотворным для наших собственных целей то новое основополагающее значение, которое получает здесь круговая структура понимания. Хайдеггер пишет: «Круг не следует низводить до порочного, хотя бы и поневоле терпимого круга. В нем скрывается позитив-

ная возможность исконнейшего познания,– возможность, которой, однако, мы поистине овладеваем лишь тогда, когда истолкование осознает, что его первая, постоянная и последняя задача заключается в том, чтобы его преднамерения, предосторожности и предвосхищения определялись не случайными озарениями и популярными понятиями, но чтобы в их разработке научная тема гарантировалась самими фактами» .

То, что Хайдеггер говорит здесь, является не столько требованием, предъявляемым к практике понимания, сколько описанием формы осуществления самого понимающего истолкования. Суть хайдеггеровской герменевтической рефлексии сводится не к тому, что мы сталкиваемся здесь с логическим кругом, а скорее к тому, что этот круг имеет онтологически позитивный смысл. Само его описание как таковое вполне убедительно для всякого толкователя, который знает, что делает. Всякое правильное истолкование должно отрешиться от произвола озарений и ограниченности незаметных мыслительных привычек и сосредоточить внимание на «самих фактах» (для филолога ими являются осмысленные тексты, которые в свою очередь говорят о фактах). Очевидно, что позволить фактам определять его действия является для интерпретатора не каким-то внезапным «смелым» решением, но действительно «первой, постоянной и последней задачей». Ведь речь идет о том, чтобы придерживаться фактов вопреки всем искажающим воздействиям, которые исходят от самого толкователя и сбивают его с верного пути. Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста.

Это описание представляет собой, естественно, лишь грубую аббревиатуру: то, что пересмотр предварительного наброска может привести к новому набрасыванию смысла; то, что возможна одновременная разработка соперничающих набросков, прежде чем установится однозначное единство смысла; то, наконец, что истолкование приступает к делу, вооруженное предварительными понятиями, которые заменяются понятиями более уместными,– именно это постоянное набрасывание заново, составляющее смысловое движение понимания и истолкования, и есть тот процесс, который описывает Хайдеггер. Предвзятые мнения, не подтверждающиеся фактами, грозят сбить с верного пути того, кто стремится к пониманию. Разработка правильных, отвечающих фактам набросков, которые в качестве таковых являются предвосхищениями смысла и которые еще только должны быть заверены «самими фактами», – в этом постоянная задача понимания. Здесь нет никакой другой «объективности», помимо того подтверждения, которое наше предварительное мнение получает в ходе его разработки. Что еще характеризует произвольность не отвечающих фактам пред-мнений, как не то, что их уничтожает первая же попытка приложения к реальности? Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми пред-мнениями, а, напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения их оправданности, то есть с точки зрения происхождения и значимости. […]

То, что было сказано о пред-мнениях, касающихся словоупотребления, в не меньшей мере относится и к содержательным пред-мнениям, с которыми мы подходим к текстам и которые составляют наше пред-понимание. При этом встает тот же вопрос: как вообще можно выйти из сферы собственных пред-мнений? Здесь, разумеется, не может быть речи о такой общей предпосылке, будто то, что говорится в тексте, полностью соответствует моим собственным мнениям и ожиданиям. Напротив, то, что мне говорит кто-то другой, будь то устно, в письме, в книге или еще как-либо, имеет своей ближайшей предпосылкой, что высказывается именно его, а не мое мнение,– мнение, которое я должен принять к сведению, не обязательно его разделяя. Однако эта предпосылка не облегчает понимание, а, наоборот, усложняет его, поскольку определяющие мое понимание пред-мнения могут остаться совершенно незамеченными. Если они являются причиной превратного понимания, – то как, спрашивается, в случае чтения текста, ко-

торый не может, разумеется, опровергнуть нашу ошибку, способны мы вообще ее заметить? Возможно ли, и каким образом, оградить текст от превратного понимания?

Однако если присмотреться повнимательнее, то мы увидим, что также и мнения не могут быть понимаемы произвольно. Подобно тому как мы не можем долгое время ошибочно понимать чужое словоупотребление, не нарушив смысла целого, точно так же при понимании чужого мнения мы не можем слепо держаться за собственное пред-мнение. Дело не сводится к тому, что тот, кто слушает или читает другого, должен забыть все свои предварительно составленные мнения о содержании услышанного или прочитанного, а также все свои собственные мнения по этому поводу. Требуется лишь открытость к мнению другого или текста. Однако такая открытость изначально предполагает, что мы приводим чужое мнение в соответствие с целостностью наших собственных мнений или наоборот. Дело в том, что ходя мнения и представляют собой подвижное многообразие возможностей (сравнимое с тем соответствием, которое существует между языком и словарем), но в рамках этого многообразия возможных мнений вообще, то есть всего того, что читатель может признать осмысленным, а следовательно, и ожидать в качестве такового, возможно отнюдь не все, и потому тот, кто упорно не слышит, что в действительности говорит другой, окажется в конце концов не в состоянии согласовать превратно понятое с собственными многообразными смыслоожиданиями. Герменевтическая задача сама собою переходит в фактическую постановку вопроса и с самого начала определяется также и этой последней. Тем самым герменевтическое предприятие обретает твердую почву под ногами. Тот, кто хочет понять, не должен отдаваться на волю своих собственных пред-мнений во всей их случайности, с тем чтобы как можно упорнее и последовательнее пропускать мимо ушей мнения, высказанные в тексте, покуда наконец эти последние не вырвутся в его иллюзорное понимание и не уничтожат его. Скорее тот, кто стремится понять текст, готов его выслушать и позволяет ему говорить. Поэтому герменевтически воспитанное сознание должно быть с самого начала восприимчиво к инаковости текста. Такая восприимчивость, однако, не предполагает ни «нейтралитета» (в том, что касается существа обсуждаемого дела), ни самоуничтожения, но включает в себя снимающее усвоение собственных пред-мнений и пред-суждений. Речь идет о том, чтобы помнить о собственной предвзятости, дабы текст проявился во всей его инаковости и тем самым получил возможность противопоставить свою фактическую истину нашим собственным пред-мнениям. […]

Лишь это признание существенной предрассудочности всякого понимания сообщает герменевтической проблеме действительную остроту. С этой точки зрения очевидно, что историзм вопреки всей его критике рационализма и естественноправового мышления сам стоит на почве современного Просвещения и неосознанно разделяет все его предрассудки. К числу этих последних относится также и такой коренной предрассудок Просвещения, составляющий его основу и определяющий его сущность, как предубежденность против предрассудков вообще и тем самый отрицание роли исторического предания.

Историко-понятийный анализ показывает, что лишь благодаря Просвещению понятие предрассудка получает привычную для нас негативную окраску. Само по себе; слово «предрассудок» (Vorurteil) означает пред-суждение, то есть суждение (Urteil), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов. Применительно к судебной практике речь здесь идет о правовом пред-решении, предшествующем вынесению собственно окончательного приговора. Для участника судебной тяжбы вынесение против него такого предварительного приговора, ведет, разумеется, к уменьшению его шансов. Так, préjudice, как и praejudicium, означает также и просто нарушение интересов, вред, невыгоду. Однако эта негативность является всего лишь следствием. В основе ее лежит как раз позитивная значимость, правовая ценность предварительного решения – точно так же, как любой прецедент имеет в первую очередь позитивную правовую ценность.

«Предрассудок», таким образом, вовсе не означает неверного суждения; в его понятии заложена возможность как позитивной, так и негативной оценки. Очевидно, что здесь сказывается связь с латинским praejudicium, так что наряду с негативным это слово может иметь и позитивный акцент. Существуют préjugés légitimes. Все это очень далеко нашему современному чувству языка. Возникает впечатление, что Просвещение и его критика религии свели немецкое

слово Vorurteil – как и французское préjugé, но только еще решительнее – к значению «необоснованное суждение». Лишь обоснование, лишь методологическая гарантия (а не соответствие фактам как таковое) сообщают суждению все его достоинства. В глазах Просвещения отсутствие обоснования не оставляет места другим типам достоверности, но означает, что суждение лишено фактической основы, «не об-основано». Это подлинный вывод в духе рационализма. На нем покоится дискредитация предрассудков вообще и притязание научного познания полностью от них избавиться.

Современная наука, избравшая эти лозунги, следует тем самым принципу картезианского сомнения, именно: не принимать в качестве достоверного ничего такого, в чем вообще можно усомниться,– а также идее метода, удовлетворяющего этому требованию. Уже во введении мы указывали, сколь мало историческое познание, участвующее в формировании нашего исторического сознания, может быть приведено в соответствие с подобным идеалом и сколь мало, следовательно, оно может быть постигнуто в его подлинной сущности, если исходить из современного понятия о методе. Настало время раскрыть позитивное содержание этих негативных утверждений. Понятие предрассудка может служить для этой цели первым исходным пунктом.

Предрассудки как условие понимания

а) Реабилитация авторитета и традиции

[…] Чтобы убедиться в том, что в науках о духе, вопреки всему их методологизму присутствует действенный момент традиции, составляющий их подлинное существо и характерную особенность, достаточно вспомнить их историю и обратить внимание на различие, существующее между историей наук о духе и наук о природе. Очевидно, что не может быть никакой конечно-исторической деятельности человека, способной полностью избавиться от следов этой конечности. Также и история математики или естественных наук суть составная часть истории человеческого духа и отражение его судеб. Тем не менее если естествоиспытатель пишет историю своей науки, исходя из современного состояния знания, то дело здесь не просто в какой-то исторической наивности. Заблуждения и ошибки представляют для него лишь чисто исторический интерес, поскольку прогресс науки является само собой разумеющимся масштабом для наблюдения. Поэтому связь естественнонаучного или математического прогресса с историческим моментом представляет лишь вторичный интерес. Познавательная ценность самого естественнонаучного или математического познания этим интересом не затрагивается.

Нет, таким образом, никакой нужды спорить с тем, что также и в науках о природе могут сказываться моменты традиции, в той форме, к примеру, когда в определенные периоды получают предпочтение определенные направления исследования. Однако вовсе не эти обстоятельства дают научному исследованию закон развития – его диктует закон самого дела, раскрывающийся навстречу методическим усилиям ученого.

Очевидно, что науки о духе не могут быть удовлетворительно описаны, если исходить из этого понятия об исследовании и прогрессе. Разумеется, и здесь тоже, конечно, историю решения какой-нибудь проблемы, например расшифровки трудно читаемой надписи, можно написать так, что единственным объектом интереса будет достижение окончательного результата. Будь это иначе, методологическое сближение наук о духе с науками о природе, которое мы видели в прошлом столетии, было бы попросту невозможным. И тем не менее аналогия между исследованием природы и исследованием в науках о духе затрагивает лишь нижний слой осуществляемой в науках о духе работы.

Это сказывается уже в том, что великие свершения наук о духе практически не устаревают. Современный читатель легко абстрагируется от того обстоятельства, что историк, живший сто лет назад, располагал меньшей суммой знаний и потому в частностях выносил ошибочные суждения. Что же касается целого, то он охотнее читает Дройзена или Моммзена, чем самое свежее изложение тех же фактов, вышедшее из-под пера современного историка. Это же служит здесь масштабом и мерой. Очевидно, что ценность и значение исследования измеряются н этом случае не просто масштабом самих фактов. Скорее наоборот, факты кажутся нам по-настоящему значительными лишь благодаря тому, кто сумел их изобразить. Наш интерес, таким образом, принадлежит, конечно, фактам, однако факты обретают жизнь лишь благодаря той точке зрения, с которой их нам показывают. Мы знаем, что эти точки зрения различаются меж-

ду собой, что одни и те же исторические факты по-разному изображаются в разные времена или с разных позиций. Мы знаем, что эти точки зрения не просто снимают друг друга в процессе непрерывно прогрессирующего исследования, но что они есть как бы взаимоисключающие условия, существующие каждое само по себе и объединяющиеся лишь в нас самих. Наше историческое сознание наполнено множеством голосов, в которых отзывается прошедшее. Прошедшее существует лишь в многообразии этих голосов, что и образует существо исторического предания, к которому мы причастны и в котором стремимся участвовать. Само современное историческое исследование есть не только исследование; оно еще и опосредование этого предания. Мы рассматриваем его не только с точки зрения прогресса и надежности полученных результатов – оно само, поскольку в нем звучат каждый раз новые, отзывающиеся прошедшим голоса, становится как бы предметом нашего исторического опыта.

Что же лежит в основе всего этого? Ясно, что в сфере наук о духе невозможно говорить о равном себе объекте исследования, в том смысле, в каком мы с полным нравом говорим о нем применительно к наукам о природе, где исследование проникает в природу все глубже и глубже. Относительно наук о духе скорее следует сказать, что исследовательский интерес, обращаясь к преданию, каждый раз совершенно особым образом мотивирован здесь современностью и ее интересом. Лишь благодаря подобной мотивации самой постановки вопроса конституируются тема и предмет исследования. Это значит, что в основе исторического исследования лежит историческое движение, в которое вовлечена сама жизнь; оно, следовательно, не может быть понято телеологически, с точки зрения его объекта. Сам по себе такой объект вообще не существует. Именно это и отличает науки о духе от наук о природе. В то время как объект естественнонаучного исследования idealiter можно было бы определить как познанное в рамках завершенного познания природы, говорить о завершенном историческом познании вообще бессмысленно, а потому в конечном счете лишены основания и все разговоры о некоем объекте в себе, которому посвящено это исследование.

c) Герменевтическое значение временного отстояния

Мы спрашиваем в первую очередь: с чего начинается герменевтическая работа? Какие следствия имеет для понимания принадлежность к определенной традиции, это непременное герменевтическое условие? Вспомним о герменевтическом правиле, гласящем, что целое следует понимать, исходя из частного, а частное – исходя из целого. Это правило было выработано античной риторикой; герменевтика Нового времени перенесла его с ораторского искусства на искусство понимания. И там и здесь имеется круговое соотношение. Смысловая антиципация, направленная на целое, становится эксплицитным пониманием благодаря тому, что части, определяемые целым, в свою очередь определяют это целое.

Мы это знаем по изучению древних языков. Нас учили, что предложение «конструируется» до того, как мы попытаемся понять его отдельные части в их языковом значении. Это конструирование, однако, само руководствуется определенным смыслоожиданием, вытекающим из всего предшествующего. Разумеется, это ожидание подлежит коррекции, если того требует текст. Это значит, что ожидание перестраивается и текст объединяется в целостность определенного мнения при ином смыслоожидании. Так процесс понимания постоянно переходит от целого к части и обратно к целому. Задача состоит в том, чтобы концентрическими кругами расширять единство понятого смысла. Соответствие всех частностей целому суть критерий правильности понимания. Отсутствие такого соответствия означает неверность понимания.

Шлейермахер произвел дифференциацию этого герменевтического круга (часть – целое) как с его объективной, так и субъективной стороны. Подобно тому как отдельное слово входит в контекст предложения, так и отдельный текст входит в контекст всех произведений данного автора, и эти последние в свою очередь принадлежат целому данного литературного жанра или соответственно литературы вообще. С другой стороны, тот же самый текст, взятый как результат некоего творческого мгновения, входит в целостность душевной жизни автора. Лишь подобная целостность объективного и субъективного рода завершает процесс понимания. Впоследствии Дильтей, присоединяясь к этой теории, говорит о «структуре» и о «центрировании в средоточии», из которого вытекает понимание целого. Тем самым (как мы уже указывали) он

переносит на исторический мир то, что с давних пор служило основным принципом всякой интерпретации текстов, а именно что текст должен быть понят из него самого.

Встает, однако, вопрос, насколько удовлетворительно понято таким образом круговое движение понимания. Здесь следует обратиться к результатам нашего анализа герменевтики Шлейермахра. То, что Шлейермахер называл субъективной интерпретацией, можно оставить в стороне. Стремясь понять какой-либо текст, мы переносимся вовсе не в душевное состояние автора, но, если уж вообще говорить о перенесении, в ту перспективу, в рамках которой другой (то есть автор) пришел бы к своему мнению. Это означает, однако, не что иное, как стремление действительно посчитаться с фактической правотой того, что говорит другой. Если мы хотим понять, мы пытаемся даже усилить его аргументы. Так происходит уже в устной беседе. В еще большей степени это относится к пониманию письменных текстов: мы движемся в таком измерении осмысленного, которое само по себе понятно и потому никак не мотивирует обращение к субъективности другого. Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить это чудо понимания, которое есть не какое-то загадочное общение душ, но причастность к общему смыслу.

Однако и объективная сторона этого круга, как ее описывает Шлейермахер, не затрагивает сути дела. Мы уже видели: цель всякого взаимопонимания, всякого понимания есть достижение согласия в том, что касается самого дела. Задачей герменевтики с давних пор было установление отсутствующего или восстановление нарушенного согласия. Это подтверждает и история герменевтики; достаточно вспомнить, к примеру, эпоху Августина, когда требовалось связать Ветхий завет с христианской новой вестью, или ранний протестантизм, перед которым стояла та же задача, или, наконец, эпоху Просвещения, где, правда, уже происходит нечто, похожее на отказ от согласия, поскольку ставится задача достижения «совершенного понимания» текста исключительно на путях исторической интерпретации. Чем-то качественно новым предстает обоснование универсального исторического сознания у романтиков и Шлейермахера, уже не считающих обязательные формы той традиции, из которой они исходят и в которой по-прежнему пребывают, незыблемой основой всего герменевтического процесса. […]

Но когда Шлейермахер и вслед за ним наука XIX века поднимаются над «партикулярностью» подобного примирения античности и христианства и постигают задачу герменевтики в ее формальной всеобщности, то им удается достичь созвучия с идеалом объективности, выработанным в науках о природе, однако лишь благодаря тому, что их герменевтическая теория уже не считается с конкретностью исторического сознания.

В противоположность этому хайдеггеровское описание и экзистенциальное обоснование герменевтического круга означают некий решительный поворот. Конечно, о круговой структуре понимания уже шла речь в герменевтической теории XIX века, однако лишь в рамках формального отношения частного и общего или субъективного рефлекса этих отношений: предвосхищающего предварения общего и его последующей экспликации в частном. Согласно этой теории, круговое движение понимания происходит туда и обратно в пределах текста и снимается в его законченном понимании. Эта теория достигает своей логической вершины в учении Шлейермахера о наитии, благодаря которому мы полностью переносимся в душевное состояние автора и уже с этой точки зрения разрешаем все загадки и странности, встречающиеся в тексте. В противоположность этому Хайдеггер описывает круг так, что предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста. Круг целого и части находит в законченном понимании не свое разрешение, но, напротив, свое подлиннейшее осуществление, воплощение.

Круг, таким образом, имеет не формальную природу, он не субъективен и не объективен,– он описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования. Антиципация смысла, направляющая наше понимание текста, не является субъективным актом, но определяет себя из общности, связывающей нас с преданием. Эта общность, однако, непрерывно образуется в нашем взаимодействии с преданием. Она не изначально заданная предпосылка – мы сами порождаем ее, поскольку мы, понимая, участвуем в свершении предания и тем самым определяем его дальнейшие пути. Круг понимания, таким образом, вообще не является «методологическим» кругом, он описывает онтологический структурный момент понимания.

Смысл этого круга, лежащего в основе всякого понимания, имеет тем не менее дальнейшие герменевтические следствия, которые можно было бы назвать «предвосхищением завершенности». Это, очевидным образом, тоже есть некая формальная предпосылка, направляющая всякое понимание. Она гласит, что понятным является лишь то, что действительно представляет собою законченное смысловое единство. Так, читая какой-либо текст, мы всегда предполагаем его смысловую завершенность, и только если это предположение оказывается неоправданным, то есть если текст непонятен,– лишь тогда мы сомневаемся в точности дошедшего до нас текста и думаем о том, как бы нам исправить эту неточность. Правила, которым мы следуем при этих критико-текстологических изысканиях, могут быть оставлены в стороне, поскольку и здесь суть дела в том, что их верное применение неотделимо от содержательного понимания текста.

Тем самым предвосхищение завершенности, руководящее всем нашим пониманием, оказывается всякий раз содержательно определенным. Предполагается не только имманентное смысловое единство, направляющее того, кто читает, – читатель постоянно руководствуется в своем понимании еще и трансцендентными смыслоожиданиями, вытекающими из его отношения к истине того, что говорится в тексте. Подобно тому как адресат какого-либо письма понимает содержащиеся в нем известия и для начала смотрит на вещи глазами отправителя, то есть считает истинным сообщаемое этим последним,– а вовсе не стремится, к примеру, понять странные мнения автора письма в качестве таковых – точно так же мы понимаем дошедший до нас текст на основании смыслоожиданий, почерпнутых из нашего собственного предварительного отношения к существу дела. И подобно тому как мы верим сообщениям нашего корреспондента потому, что он был непосредственным свидетелем сообщаемого или вообще лучше знает о нем,– точно так же для нас всегда принципиально открыта возможность того, что дошедший до нас текст знает дело лучше, чем допускает наше собственное пред-мнение. Лишь неудавшаяся попытка считать сказанное истинным приводит к стремлению «понять» текст – психологически или исторически – как чужое мнение. Таким образом, предрассудок завершенности содержит в себе не только формальный момент, гласящий, что текст должен в совершенстве высказать свое мнение, но также и то, что сказанное текстом есть совершенная истина.

Этим еще раз подтверждается наш тезис, что понять означает прежде всего понять само дело и лишь во вторую очередь – выделить и понять чужое мнение в качестве такового. Наипервейшим из всех герменевтических условий остается, таким образом, предпонимание, вырастающее из нашей обращенности к тому же делу. Это решает вопрос о том, что может быть осуществлено в качестве целостного смысла, а тем самым и вопрос о применении предвосхищения завершенности.

Итак, смысл сопринадлежности, то есть момент традиции в историко-герменевтической установке, осуществляется благодаря общности основополагающих предрассудков. Герменевтика должна исходить из того, что тот, кто хочет понять, соотнесен с самим делом, обретающим голос вместе с историческим преданием, и связан или вступает в соприкосновение с той традицией, которая несет нам предание. С другой стороны, герменевтическое сознание отдает себе отчет в том, что его связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством, которое имеет место в случае непрерывно длящейся традиции. И действительно, в основе герменевтической задачи лежит полярность близости и чуждости; однако эту полярность не следует понимать вместе с Шлейермахером психологически, как напряжение, скрывающее в себе тайну индивидуальности; ее следует понимать подлинно герменевтически, то есть принимая во внимание прежде всего момент сказанности: язык, на котором обращается к нам предание, сказание, которое она нам рассказывает. Здесь тоже есть напряжение. Позиция между чуждостью и близостью, которую занимает для нас предание, ость промежуточная позиция между понимаемой исторически, отстоящей от нас предметностью и принадлежностью к определенной традиции. Эта «промежуточность» и есть истинное место герменевтики.

Из промежуточного положения, в которое поставлена герменевтика, следует, что ее задача заключается вообще не в том, чтобы разработать метод понимания, но в том, чтобы прояснить те условия, при которых понимание совершается. Однако далеко не все эти условия суть «способ» или «метод», которые мы в качестве понимающих могли бы применять по собствен-

ному усмотрению. Скорее они должны быть нам даны. Предрассудки и пред-мнения, владеющие сознанием интерпретатора, не находятся в его свободном распоряжении. Он не может с самого начала отделить продуктивные предрассудки, делающие понимание возможным, от тех, которые препятствуют пониманию и ведут к недоразумениям.

Скорее, такое разделение должно происходить в процессе самого понимания, и потому герменевтике следует поставить вопрос о том, как же оно происходит. А это означает, что на передний план должно выдвигаться то, что предшествующая герменевтика оставляла целиком в тени: временное отстояние и его значение для понимания. […]

Однако время вовсе не является прежде всего пропастью, которую следует преодолеть, поскольку она отделяет и отдаляет, – время в действительности суть несущее основание того свершения, в котором коренится настоящее. Временное Отстояние, таким образом, вовсе не следует преодолевать. Подобное требование – это скорее наивная предпосылка историзма, утверждающая, что мы должны погрузиться в дух изучаемой эпохи, должны мыслить ее понятиями и представлениями, а вовсе не своими собственными, чтобы таким образом добиться исторической объективности. В действительности же речь идет о том, чтобы познать отстояние во времени как позитивную и продуктивную возможность понимания. Это вовсе не зияющая бездна, но непрерывность обычаев и традиции, в свете которых является нам всякое предание. Не будет преувеличением говорить здесь о подлинной продуктивности свершения. Нам всем знакомо своеобразное бессилие, охватывающее нас в тех случаях, когда временная дистанция не дает нам твердых критериев для суждения. Так, суждение о современном искусстве представляется научному сознанию мучительно ненадежным делом. Очевидно, что мы подходим к таким произведениям с нашими неконтролируемыми предрассудками, с предпосылками, которые владеют нами до такой степени, что мы уже не способны их осознать, и которые сообщают современному нам произведению резонанс, не соответствующий его действительному содержанию, его действительному значению. Лишь отмирание всех актуальных связей делает зримым подлинный облик произведения и создает тем самым возможность такого его понимания, которое может претендовать на обязательность и всеобщность.

Опыт такого рода и привел, в рамках исторической науки, к представлению о том, что объективное познание достижимо лишь при наличии определенной исторической дистанции. Суть какого-либо дела, его подлинное содержание выделяется из актуальности преходящих обстоятельств лишь с течением времени. Обозримость, относительная завершённость исторического события, его удаленность от сиюминутности оценок современности действительно являются, в определенном отношении, позитивными условиями исторического понимания. Поэтому молчаливо признаваемая предпосылка исторического метода гласит; что нечто может быть объективно познано в его непреходящем значении лишь тогда, когда оно принадлежит некоему завершенному в себе целому. Другими словами: когда оно в достаточной степени мертво, чтобы вызывать лишь исторический интерес. Только в этом случае кажется возможным преодолеть субъективность наблюдателя. В действительности же мы сталкиваемся здесь с парадоксом, со своего рода научно-теоретическим соответствием старой моральной проблемы: можно ли назвать кого бы то ни было счастливым до его смерти? И если Аристотель показал, какое чрезмерное изощрение человеческой способности суждения порождает такая проблема, то и в нашем случае герменевтическая рефлексия вынуждена установить факт чрезмерного изощрения методологического самоосознания науки. Совершенно верно: там, где какая-либо совокупность исторических явлений вызывает лишь чисто теоретический интерес, там определенные герменевтические требования удовлетворяются сами собою. И сама собой исключается возможность определенных ошибок. Встает, однако, вопрос, исчерпывается ли этим герменевтическая проблема. Очевидно, что временная дистанция имеет еще и другой смысл, помимо отмирания личного интереса к предмету. Она позволяет проявиться подлинному смыслу чего-либо. Однако подлинный смысл текста или художественного произведения никогда не может быть исчерпан полностью; приближение к нему -бесконечный процесс. Приходится не только постоянно вести борьбу со все новыми источниками ошибок, так что подлинный смысл отделяется от разного рода замутнений как бы с помощью фильтрации, но и постоянно открывать все новые источники понимания, выявляющие неожиданные смысловые связи. Временное отстояние, осу-

ществляющее фильтрацию, является не какой-то замкнутой величиной – оно вовлечено в процесс постоянного движения и расширения. Однако наряду с негативным моментом такой фильтрации мы обнаруживаем и ее позитивное значение для понимания. Оно позволяет не только отмереть предрассудкам, имеющим партикулярную природу, но и проявиться в своем качестве тем, которые направляют истинное понимание.

Именно это временное отстояние, и только оно, позволяет решить собственно критический вопрос герменевтики: как отделить истинные предрассудки, благодаря которым мы понимаем, от ложных, в силу которых мы понимаем превратно. Поэтому герменевтически воспитанное сознание включает в себя сознание историческое. Оно стремятся осознать собственные, направляющие понимание предрассудки, дабы предание в качестве иного-мнения тоже могло выделиться и заявить о себе. […]

Наивность так называемого историзма состоит в том, что он воздерживается от такого рода рефлексии и, полагаясь на методологизм своего подхода, забывает о своей собственной историчности. Здесь следует апеллировать от плохо понятого исторического мышления к такому, которое должно быть понято лучше. Подлинно историческое мышление должно мыслить также и свою собственную историчности. Лишь в этом случае оно перестанет гоняться за призраком исторического объекта как предмета прогрессирующего исследования и научится познавать в этом объекте свое другое, а тем самым познавать свое как другое. Истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого – отношение, в котором коренится действительность как истории, так и исторического понимания. Удовлетворяющая фактам герменевтика призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что я называю «историей воздействий». Понимание по существу своему является действенно-историческим свершением.

d) Принцип истории воздействий

[…] Любое конечное настоящее имеет свои границы. Понятие ситуации определяется как раз тем, что она представляет собой точку зрения, ограничивающую возможности этого зрения. Это значит, что в понятие ситуации существенным образом входит понятие горизонта. Горизонт – поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта. В применении к мыслящему сознанию мы говорим, далее, об узости горизонта, о возможном расширении горизонта, об открытии новых горизонтов и т. д. В особенности со времен Ницше и Гуссерля философское словоупотребление пользуется этим словом, дабы охарактеризовать связанность мышления его конечной определенностью и закон постепенного расширения поля зрения. Лишенный горизонта видит недостаточно далеко и потому переоценивает близлежащее. Наоборот, обладать широтой горизонта означает: не ограничиваться ближайшим, но выходить за его пределы. Обладающий широтой горизонта способен правильно оценить значение всех вещей, лежащих внутри этого горизонта, с точки зрения удаленности и близости, большого и малого. Разработка герменевтической ситуации означает соответственно обретение правильного горизонта вопрошания для тех вопросов, которые ставит перед ними историческое предание.

Правда, в сфере исторического понимания мы тоже нередко говорим о горизонтах, в особенности когда речь идет о притязаниях исторического сознания на то, чтобы видеть прошедшее в его собственном бытии: не через призму наших современных масштабов и предрассудков, но в его собственных исторических горизонтах. Задача исторического понимания всякий раз включает в себя требование найти такой исторический горизонт, дабы то, что мы хотим понять, предстало перед нами в своих истинных пропорциях. Тот, кто пренебрегает историческим горизонтом предания, не может понять в его действительном значении содержание этого последнего. Поэтому требование поставить себя на место другого, чтобы понять его, кажется вполне оправданным герменевтическим требованием. Спрашивается, однако, не забывает ли этот лозунг как раз о том понимании, которого мы добиваемся. Дело здесь обстоит точно так же, как в случае устной беседы, которую мы ведем с кем-либо лишь с целью его узнать, то есть понять его точку зрения и измерить его горизонты. Такая беседа не является истинным разговором; в ней не ищут взаимопонимания в каком-либо деле, но фактическое содержание разговора является лишь средством познакомиться с горизонтом собеседника. Вспомним, к примеру, бе-

седу экзаменатора с экзаменуемым или, в некоторых случаях, врача с пациентом. Ясно, что историческое сознание поступает аналогичным образом, погружаясь в ситуацию прошедшего и претендуя тем самым на обладание правильным историческим горизонтом. Подобно тому как в ходе разговора собеседник с его мнениями делается для нас понятен после того, как мы выяснили его точку зрения и горизонт, и мы уже не нуждаемся в том, чтобы понимать вместе с ним себя самих, точно так же тот, кто мыслит исторически, понимает смысл предания, не стремясь понять вместе с преданием и внутри предания себя самого.

В обоих случаях понимающий как бы выводит себя из ситуации взаимопонимания. Он сам уже неуязвим. Вводя с самого начала точку зрения другого в контекст того, что он собирается ему сказать, он сообщает своей собственной точке зрения неколебимость и недосягаемость. Прослеживая процесс возникновения исторического мышления, мы видели, что оно и в самом деле совершает этот двусмысленный переход от средства к цели, то есть превращает в цель то, что является всего лишь средством. Текст, понятый исторически, лишается всяких притязаний на истину. Рассматривая предание с исторической точки зрения, то есть погружаясь в ту или иную историческую ситуацию и пытаясь реконструировать ее исторический горизонт, мы думаем, что понимаем. В действительности мы принципиально отказываемся от всех попыток найти в предании обязательную и понятную для нас самих истину. Подобное признание инаковости другого, превращающее эту инаковость в предмет объективного познания, есть, таким образом, принципиальная приостановка его притязания на истину.

Встает, однако, вопрос, соответствует ли это описание действительному герменевтическому феномену. Правда ли, что здесь существуют два, отличных друг от друга горизонта: тот, в котором живет понимающий, и тот исторический горизонт, в который он переносится? Правильно ли, удовлетворительно ли описывается искусство исторического понимания, когда говорят о перенесении-себя в чуждые горизонты? Существуют ли вообще замкнутые, в этом смысле, горизонты? Вспомним упрек, который делает историзму Ницше, утверждающий, что этот последний разрывает тот горизонт мифа, в котором только и может жить какая бы то ни было культура. Замкнут ли горизонт нашего собственного настоящего и можно ли представить себе историческую ситуацию, которая обладала бы замкнутым горизонтом? […]

Чтобы понять какое-либо предание, нужен, разумеется, исторический горизонт. Однако не может быть и речи о том, что мы обретаем этот горизонт путем перенесения-себя в ту или иную историческую ситуацию. Напротив, мы должны уже обладать горизонтом, чтобы иметь возможность подобного перенесения. Ведь что значит: перенесение-себя? Конечно же, не просто: отрешение-от-себя. Разумеется, это тоже необходимо, поскольку мы должны действительно представить себе иную ситуацию. Однако мы должны как раз привнести себя самих в эту ситуацию. Лишь таким образом осуществляется перенесение-себя. Если мы ставим себя, к примеру, на место другого человека, то мы понимаем его, то есть осознаем его инаковость, его неразложимую индивидуальность именно благодаря тому, что мы ставим себя на его место.

Подобное перенесение-себя не есть ни вчувствование одной индивидуальности в другую, ни приложение к другому наших собственных масштабов – оно всегда означает достижение более высокой общности, преодолевающей не только нашу собственную партикулярность, но и партикулярность другого. Понятие горизонта напрашивается здесь потому, что оно дает выражение той возвышенной дальновидности, которой должен обладать понимающий. Обрести горизонт всегда означает: научиться видеть дальше, за пределы близкого и ближайшего,– не затем, чтобы потерять его из виду, но затем, чтобы в рамках более значительного целого и в более верных пропорциях видеть его лучше. Говорить вместе с Ницше о многочисленных сменяющихся горизонтах, в которые историческое сознание учит нас переноситься,– значит неправильно описывать это сознание. Тот, кто подобным образом теряет из виду самого себя, как раз лишен исторического горизонта, и рассуждения Ницше о вреде истории для жизни относятся в действительности не к историческому сознанию как таковому, но к тому самоотчуждению, которое претерпевает это сознание, когда оно принимает методику современной исторической науки за свою подлинную сущность. Мы уже подчеркивали: подлинное историческое сознание всегда имеет в виду также и свое собственное настоящее, причем так, что оно видит как себя самое, так и историческое другое в правильных пропорциях. Для обретения исторического го-

ризонта требуется, конечно, определенное усилие. Мы всегда захвачены ближайшим с его надеждами и страхами и всегда подходим к свидетельствам прошедшего с этим пристрастием к настоящему. Поэтому мы должны всегда заботиться о том, чтобы предотвратить чересчур поспешное уподобление прошедшего нашим смыслоожиданиям. Лишь в этом случае мы расслышим тот собственный, иной по отношению к нам смысл предания, который оно действительно сумело высказать.

Выше мы показали, что это происходит как процесс выделения. Рассмотрим теперь существо самого понятия выделения. Выделение всегда есть некое взаимоотношение. Чтобы нечто было выделено, оно должно отделиться от чего-то другого, что в свою очередь должно отделиться от него. Поэтому всякое выделение позволяет увидеть также и то, от чего отделяется нечто. Выше мы описали это как введение-в-игру наших собственных предрассудков. Мы исходили из того, что всякая герменевтическая ситуация определяется теми предрассудками, которые мы в нее привносим. Они образуют горизонт настоящего, поскольку они есть то, за пределами чего мы не способны видеть. Здесь же речь идет о том, чтобы предотвратить заблуждение, будто бы существует жесткий набор мнений и оценок, определяющих и ограничивающих горизонт настоящего, и будто бы инаковость прошедшего отделяется от него как от некоего неколебимого основания.

В действительности горизонт настоящего вовлечен в процесс непрерывного формирования, поскольку мы должны подвергать постоянной проверке все наши предрассудки. К подобной проверке не в последнюю очередь относится встреча с прошлым и понимание того предания, из которого исходим мы сами. Таким образом, горизонт настоящего формируется отнюдь не без участия прошедшего. Не существует никакого горизонта настоящего в себе и для себя, точно так же как не существует исторических горизонтов, которые нужно было бы обретать. Напротив, понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов. Мы знаем, с какой силой осуществлялось это слияние в былые эпохи, с их наивным отношением к себе самим и к своим истокам. При господстве традиции всегда имеет место такое слияние. Ведь там, где царит традиция, старое и новое всегда вновь срастаются в живое единство, причем ни то, ни другое вообще не отделяется друг от друга с полной определенностью.

Гадамер, Х.-Г. Истина и метод / Хан-Георг Гадамер // Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 317-323, 336-338, 345-350, 352-355, 358-363.

Феноменологический анализ познания

МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ (1908-1961) – французский философ, один из представителей феноменологии и экзистенциализма. Родился в г. Рошфор-сюр-Мер, Франция. Философское образование получил в Высшей Нормальной школе в 1926-1930 гг., где познакомился с Ж.-П. Сартром и Ж. Ипполитом. В 1939 г был приглашен в качестве консультанта в «Архив Гуссерля» в г. Лувене, где работал над подготовкой к изданию рукописей философа. Во время II Мировой войны Мерло-Понти служил в пехоте. С распадом Франции был демобилизован и вернулся к научной и преподавательской деятельности. Во время нацистской оккупации он принимал активное участие в движении Сопротивления. В период с 1945 г. по 1952 г. сотрудничал со своим другом и соучредителем Ж.-П. Сартром в журнале «Les Temps Modernes». Однако в последующем Мерло-Понти разошелся с Сартром во взглядах на политику коммунистической партии и войну в Корее и ушел из журнала. В 1945 г. Мерло-Понти стал профессором Лионского университета, через четыре года начал преподавать в Сорбонне в качестве профессора психологии и педагогики. В 1952 г. он занял кафедру в Коллеж де Франс после Анри Бергсона, став самым молодым философом на этой должности. Морис Мерло-Понти умер в 1961 г. в Париже. Творчество Мерло-Понти напрямую связано сразу с тремя направлениями: феноменологией, экзистенциализмом и гештальтпсихологией. Он призывал переосмыслить дуализм субъект-объектных отношений, обратившись к опыту экзистенциальных переживаний тела – опыту телесности. На дорефлексивном уровне телесных переживаний находит выражение подлинная экзистенция, настоящее бытие-в-мире, которое утрачивается в процессе рационального осмысления. Работы Мерло-Понти посвящены также феноменологическому анализу познания, критике бихевиоризма в психологии, интерпретации литературных произведений, киноискусству.

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОСПРИЯТИЯ» – наиболее известное произведение Мориса Мерло-Понти, вышедшее в 1945 г., принадлежит к числу основополагающих трудов по феноменологии. Мерло-Понти активно использует в работе материал психологии, рефлекторной теории и бихевиоризма, гештальтпсихологии и психоанализа. Он приходит к выводу, что истоки глубочайшего кризиса как психологии, так и философии коренятся в господстве объективирующего подхода. Мерло-Понти предпринимает онтологическую трактовку восприятия как первоначального, дорефлексивного, жизненного опыта, в котором зарождается система «я-другой-вещи», происходит одновременно и подлинное самовыражение человеческой субъективности, и конституирование культурного мира смысла.

Вопросы к тексту:

1. Что собой представляют ощущение и восприятие как формы познания?
2. В чем, по мнению Мерло-Понти, заключается ошибочность классических представлений об ощущении и разделении чувственного и рационального познания?
3. Какую роль играют ассоциации и воспоминания в процессе восприятия?
4. Как проявляется смыслополагающая работа сознания в чувственном познании?

9.3. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия

Введение. Классические предрассудки и возвращение к феноменам

I. «Ощущение»

Приступая к изучению восприятия, мы находим в языке понятие ощущения, которое кажется непосредственным и ясным: я ощущаю красное, голубое, горячее, холодное. Мы увидим, однако, что понятие это самое что ни на есть смутное, что, приняв его, классический анализ обманулся в отношении феномена восприятия.

Под ощущением я мог бы прежде всего понимать способ, посредством которого я испытываю воздействие, и переживание какого-то собственного моего состояния. Серая пелена, что подступает ко мне, когда я закрываю глаза, звуки, что раздаются в «моей голове», когда меня охватывает дрема, указывают на то, чем может быть чистое ощущение. Я буду ощущать, наверное, в той точно мере, в какой совпадаю с ощущаемым, в какой оно лишается места в объектив-

ном мире и ничего более для меня не означает. Надо признать, что ощущение должно искать, не доходя до качественно определенного содержания, ибо красное и зеленое, дабы отличаться одно от другого, как два разных цвета, должны составлять передо мной, хотя и без вполне определенного местоположения, некую картину, переставая, таким образом, быть чем-то во мне. Чистое ощущение – это переживание неразличимого, мгновенного и точечного «удара». Нет необходимости доказывать, поскольку все авторы в этом сходятся, что такое понятие вовсе не отвечает тому, что мы испытываем, что простейшие из известных нам фактические восприятия у таких живых существ, как обезьяна или курица, опираются не на какие-то абсолютные моменты, но на отношения.

Однако остается еще открытым вопрос, почему мы считаем себя вправе выделять в опыте восприятия некий слой «впечатлений». Представим белое пятно на однородном фоне. Все точки пятна объединены «функцией», которая превращает их в «фигуру». Цвет этой фигуры плотнее и как бы сильнее, чем цвет фона; ему «принадлежат» края белого пятна, они не сливаются с фоном, хотя с ним смыкаются; кажется, что пятно нанесено на фон и его не разрушает. Обе стороны не столько что-то содержат в себе, сколько что-то возвещают, это элементарное восприятие, следовательно, нагружено неким смыслом. Но если фигура и фон, взятые вместе, не ощущаются, необходимо, как нам кажется, чтобы они ощущались во всякой их точке. Но при этом забывается, что всякая точка, в свою очередь, может быть воспринята только как фигура на фоне. Когда Gestalttheorie утверждает, что фигура на фоне есть простейшая чувственная данность, которой мы можем достичь, дело идет не о случайной характеристике фактического восприятия, оставляющей за нами право ввести в идеальный анализ понятие впечатления. Перед нами само определение феномена восприятия, нечто такое, без чего никакой феномен не может быть назван восприятием. «Нечто» воспринимаемое всегда находится в какой-то среде, входит в состав «поля». По-настоящему однородная поверхность, нич-го не предлагая воспринять, не может дать места никакому восприятию.

Только структура действительного восприятия может показать нам, что же значит воспринимать. Следовательно, чистое впечатление невозможно не только найти, но и воспринять и, стало быть, помыслить как момент восприятия. К нему прибегают, оставляя без внимания опыт восприятия, о нем забывают, обращаясь к воспринятому объекту. Зрительное поле не складывается из отдельных взглядов. Но зримый объект складывается из материальных фрагментов, пространственные точки внеположены одна другой. Невозможно представить себе отдельно взятую данность восприятия, если только, конечно, мы говорим о психическом опыте восприятия. Однако в мире существуют и обособленные объекты, и физическая пустота. Итак, я не стану определять ощущение через чистое впечатление. Но ведь видеть – это значит иметь цвет или свет, слышать – значит иметь звуки, ощущать – значит иметь качества, и не достаточно ли для того, чтобы узнать, что же такое ощущение, увидеть что-нибудь красное или услышать звук ля? Но красное и зеленое – это не ощущения, а ощущаемое, а качество есть не элемент сознания, но свойство объекта. Вместо того чтобы предоставить нам простой способ разграничения ощущений, ощущаемое качество, если взять его в том самом опыте, который его обнаруживает, предстает столь же богатым и столь же неясным, как и сам объект или все воспринимаемое зрелище. Вот это красное пятно, которое я вижу на ковре, является красным лишь с учетом пересекающей его тени, его качество проявляется лишь в отношениях с игрой света, то есть как элемент пространственной конфигурации. К тому же цвет определяется только тогда, когда он существует на определенной поверхности, слишком малая поверхность остается неопределимой. Наконец, этот красный цвет не был бы буквально красным цветом, если бы он не был «шерстистым красным цветом» ковра.

Итак, анализ открывает в каждом качестве населяющие его значения. Так что же, сказать, что все дело в качествах нашего действительного опыта, соединенного с совокупностью нашего знания, и что мы оставляем за собой право задаться вопросом, что же такое «чистое качество», определяющее «чистое чувствование»? Но ведь мы только что видели, что это чистое чувствование сводится к тому, чтобы ничего не чувствовать, следовательно, не чувствовать вовсе. Так называемая очевидность чувствования основана не на свидетельстве сознания, но на наивной вере в мир. Нам мнится, что мы прекрасно знаем, что же такое «видеть», «слышать»,

«ощущать», ибо давно уже восприятие представило нам расцвеченные или звучащие объекты. Когда мы хотим анализировать восприятие, мы переносим эти объекты в сознание, совершая то, что психологи называют «ошибкой опыта», то есть сразу полагаем в нашем осознании вещей то, что есть, как мы знаем, в вещах. Мы объединяем восприятие с воспринимаемым. И поскольку само воспринимаемое доступно лишь восприятию, мы не понимаем, в конечном итоге, ни того, ни другого. Мы вовлечены в мир, и нам никак от него не оторваться, чтобы перейти к осознанию мира. Если бы нам это удалось, мы бы увидели, что качество не испытывается непосредственно, что всякое сознание есть сознание о чем-то. Впрочем, это «нечто» не обязательно является объектом, который можно определить.

В отношении качества можно дважды ошибаться: во-первых, мы ошибаемся, когда делаем из него элемент сознания, тогда как для сознания оно объект, когда относимся к нему как к ни о чем не говорящему впечатлению, хотя оно всегда имеет какой-то смысл; с другой стороны, когда полагаем, что этот смысл и этот объект являются и определенными и самодостаточными. И первая, и вторая ошибка исходят из наивной веры в окружающий мир. При помощи оптики и геометрии мы строим участок мира, образ которого может в любое время отпечататься на нашей сетчатке. Все, что вне этого периметра, не отражаясь ни на какой ощутимой поверхности, действует на наше зрительное восприятие не сильнее, чем действует свет на закрытые глаза. Итак, нам следовало бы воспринимать какой-то участок мира, очерченный четкими границами, окруженный некоей зоной черноты, наполненный без пропусков качествами, поддерживаемый теми же определенными соотношениями величин, которые существуют на сетчатке. В опыте ничего такого нет и в помине, и исходя из мира нам никогда не понять, что же такое зрительное поле. Если и можно очертить периметр зрения, сдвигая мало-помалу к центру боковые линии-сигналы, результаты измерения будут все время разниться, и невозможно обозначить момент, когда увиденная линия-сигнал перестает быть видимой. Пространство, окружающее зрительное поле, довольно трудно описать, ясно только, что оно не является ни черным, ни серым. Тут имеется некое неопределенное зрение, видение черт-те чего и, если уж идти до конца, даже то, что у меня за спиной, не лишено зрительного присутствия. Два отрезка прямой в иллюзии Мюллера-Лайера не являются ни равными, ни неравными, альтернатива возникает в объективном мире. Зрительное поле – это такая своеобразная среда, в которой пересекаются противоречивые понятия, поскольку объекты – прямые Мюллера-Лайера – не полагаются в нем на почве бытия, где возможно было бы провести сравнение, а каждый из них схватывается в его особом контексте, словно они и не принадлежат одному и тому же универсуму. Психологи приложили немало сил, чтобы не замечать эти феномены. В мире самом по себе все определено. Есть, конечно, какие-то неясные зрелища, вроде пейзажа туманным днем, но ведь мы-то полагаем всегда, что ни один реальный пейзаж сам по себе не бывает неясным.

Лишь для нас он является таким. Психологи станут утверждать, что объект не может быть неясным, он становится таким по невниманию. Пределы зрительного поля сами по себе не изменяются, просто наступает момент, когда приближающийся объект начинает быть абсолютно видимым, просто мы его не «замечаем». Но понятие внимания, о чем мы будем говорить обстоятельнее, не подтверждается свидетельствами сознания. Это всего лишь вспомогательная гипотеза, сооруженная для спасения наивной веры в объективный мир. Нам надлежит признать неопределенность позитивного феномена. В этой атмосфере и являет себя качество. Смысл, который оно в себе заключает, двойственен, дело идет, скорее, о некоей выразительной ценности, нежели о логическом значении. То или иное качество, с помощью которого эмпиризм намеревался определить ощущение, есть не элемент сознания, а его объект, это вторичный объект научного знания. И с одной, и с другой стороны, оно, скорее, скрывает субъективность, нежели раскрывает ее.

Два определения ощущения, которые мы попытались рассмотреть, только кажутся простыми. Они сообразовывались, как мы видели, с воспринимаемым объектом, и в этом совпадали со здравым смыслом, каковой тоже определяет чувственное через объективные условия, от которых оно зависит. Зримое – это то, что мы постигаем благодаря глазам, чувственное – то, что постигаем через чувства. Проследим идею ощущения на этой почве и посмотрим, что же происходит на этом первом уровне рефлексии, который представляет собой наука, с этим

«благодаря», этим «через» и понятием органа чувств. За неимением собственно опыта ощущения мы, может быть, в его причинах и в его объективном генезисе обнаружим основания, которые позволяют сохранить его в качестве объясняющего концепта?

Физиология, к которой как к высшей инстанции взывает психолог, испытывает то же самое затруднение, что и психология. Она тоже начинает с того, что располагает свой предмет в мире и обращается с ним как с участком протяженности. Поведение, таким образом, сокрыто под рефлексом, разработкой и оформлением стимулов, пространственной теорией функционирования нервной системы, согласно которой каждому элементу ситуации соответствует элемент реакции. Подобно теории рефлекторной дуги, физиология восприятия начинает с того, что допускает некую анатомическую траекторию, которая от определенного рецептора идет через особый передатчик к определенной принимающей инстанции. Поскольку объективный мир выступает как данность, делают допущение, что он передает органам чувств некие послания, которые должны быть получены и расшифрованы, воспроизводя в нас исходный текст. Отсюда вытекает точное соответствие и постоянное сцепление между стимулом и простейшим восприятием. Однако эта «гипотеза постоянства» противоречит данным сознания, и даже допускающие ее психологи признают ее сугубо теоретический характер. Например, при определенных условиях сила звука уменьшает его высоту, добавление двух дополнительных линий делает неравными две объективно равные фигуры, окрашенная плоскость представляется нам одноцветной по всей поверхности, тогда как хроматические порожки разных областей сетчатки должны были бы делать ее местами красной, местами – оранжевой, а в иных случаях – даже бесцветной. Следует ли эти случаи, когда феномен не затрагивает стимула, удерживать в рамках закона постоянства и объяснять через дополнительные факторы – внимание и суждение – или же необходимо отбросить сам закон?

Когда при наложении красного на зеленый мы получаем серый, приходится делать допущение, что центральная комбинация стимулов сразу же порождает ощущение, отличное от того, которого требуют стимулы объективные. Когда кажущаяся величина объекта меняется в зависимости от кажущегося расстояния до него или его кажущийся цвет меняется в зависимости от наших о нем воспоминаний, говорят, что «сенсорные процессы не застрахованы от центральных влияний». Следовательно, в этом случае «чувственное» не может уже быть определено как непосредственный результат воздействия внешнего стимула. Но разве этот вывод не применим для приведенных выше трех первых примеров? Если внимание, более точное указание, расслабление, долгое упражнение вызывают, в конце концов, восприятия, соответствующие закону постоянства, то это отнюдь не доказывает общезначимого характера этого закона, ибо в приведенных примерах и первоначальная кажимость, и конечные результаты обладали сенсорным характером.

Вопрос в том, чтобы понять, не подменяет ли (вместо того чтобы выявить «нормальное ощущение») внимательное восприятие, то есть сосредоточенность субъекта на какой-то точке зрительного поля, исходный феномен каким-нибудь выходящим за рамки правила монтажом. Закон постоянства не может одержать верх над свидетельствами сознания при помощи какого-нибудь решающего опыта, в котором он еще не действовал бы; повсюду, где его хотят установить, он уже предполагается. Если мы возвращаемся к феноменам, они показывают нам, что восприятие качества, например величины, связано со всем перцептивным контекстом, что стимулы не могут уже быть этим искомым средством отграничения пласта непосредственных впечатлений. Однако когда начинаешь искать «объективное» определение ощущения, теряешь из виду не только физический стимул. Сенсорный аппарат, как понимает его современная физиология, уже не годится для той роли «передатчика», которую он играл благодаря классической науке. Разумеется, внекорковые повреждения тактильного аппарата снижают число точек, реагирующих на тепло, холод или на давление и уменьшают чувствительность оставшихся точек. Но если поврежденный участок окажется под воздействием какого-то более мощного возбудителя, характерные ощущения появятся вновь; повышение порогов восприятия компенсируется более энергичным использованием кисти руки.

На уровне элементарной чувствительности угадывается определенного рода взаимодействие между отдельными стимулами, между сенсорной и двигательной системами, каковое и

определяет в изменчивом физиологическом раскладе постоянство ощущения и, следовательно, препятствует тому, чтобы нервные процессы рассматривались как простая передача полученного послания. Нарушение зрительной функции происходит по той же схеме, где бы ни располагались поврежденные участки: все цвета сначала приглушаются, затем утрачивают насыщенность. Потом спектр упрощается, в нем остается четыре, а вскоре и два цвета; в конце концов наступает серый монохроматизм, хотя, конечно, цвет патологии невозможно свести к какому-то нормальному цвету. Таким образом, и при поражениях центральных, и при поражениях периферийных участков «...частичная утрата нервной субстанции имеет своим следствием не только недостаток определенных качеств, но и переход к менее сложной, более примитивной структуре». И наоборот, нормальное функционирование должно быть понято как интеграционный процесс, в котором внешний мир не копируется, но конституируется. И если мы пытаемся постичь «ощущение» в перспективе подготавливающих его телесных феноменов, мы имеем дело не с психическим индивидом, не с функцией известных переменных величин, но с неким образованием, уже связанным с целостностью и наделенным смыслом, которое отличается от более сложных восприятий лишь своим уровнем и, следовательно, ничего нам не дает в нашем определении чисто чувственного. Нет и не может быть физиологического определения ощущения, более того, нет и не может быть независимой физиологической психологии, ибо физиологическое событие подчиняется биологическим и психологическим законам.

Долгое время существовало убеждение, что устройство периферийной нервной системы позволяет выделять «элементарные» психические функции и отличать их от «высших» функций, не так тесно связанных с телесной организацией. Более точный анализ показывает, что эти функции пересекаются. Элементарное не есть уже то, что путем сложения образует целое, как, впрочем, не является оно и поводом для того, чтобы целое сложилось. Самое элементарное событие облечено смыслом, высшая функция есть не что иное, как более интегрированная модальность существования или более полная адаптация, она использует и вытесняет подчиненные операции. Соответственно «чувственный опыт – такой же жизненный процесс, как размножение, дыхание или рост». Стало быть, психология и физиология не могут быть параллельными науками, это два определения поведения: первое – конкретное, второе – абстрактное. Когда психолог просит физиолога дать ему определение ощущения «через его причины», следует думать, что на этой почве он сталкивается с собственными проблемами, и теперь нам должно быть ясно, почему это так. Физиологу также предстоит освободиться от веры в реализм, заимствованный науками у здравого смысла и препятствующий их развитию. Произошедшее в современной физиологии изменение смысла слов «элементарное» и «высшее» предвещает изменения в философии. Ученому предстоит научиться подвергать критике идею внешнего мира в себе, поскольку факты подсказывают ему необходимость оставить идею тела как передатчика посланий. Чувственное есть то, что постигается через чувства, но теперь мы знаем, что это «через» не сводится к чисто инструментальному характеру, что сенсорный аппарат не есть проводник, что даже периферийное физиологическое впечатление включено в отношения, которые когда-то считались центральными.

В очередной раз рефлексия (даже вторичная рефлексия науки) затемняет то, что считалось ясным. Нам думалось, что мы знаем, что такое чувствовать, видеть, слышать, теперь же эти слова составляют проблему. Нас приглашают вернуться к самим опытам, которые этими словами обозначаются, дабы определить их смысл заново. Классическое понятие ощущения было не концептом рефлексии, но вторичным образованием обратившейся к объектам мысли, последним термином представления мира, отстоящим как нельзя дальше от порождающего истока и посему менее всего ясным. Неизбежно, что наука, в своем общем усилии объективации, доходит до того, что представляет человеческий организм как физическую систему, окруженную возбуждающими сигналами, каковые тоже определяются через физико-химические свойства, что на этой базе она пытается реконструировать действительное восприятие и замкнуть цикл научного познания, открывая законы, по которым идет это познание, основывая объективную науку о субъективности. Но неизбежно и то, что эта попытка терпит крах.

Если мы обратимся к собственно объективным исследованиям, то прежде всего обнаружим, что внешние характеристики сенсорного поля не могут определить каждый его участок,

что они идут в ход лишь тогда, когда есть возможность представить какую-то независимую организацию (что и показывает Gestalttheorie), что, далее, в организме структура зависит от таких переменных (например, биологический смысл ситуации), которые не будут уже физическими переменными, так что целое не поддается известному инструментарию физико-математического анализа, требуя иного типа разумения. Если же теперь мы обратимся, что, в общем, здесь и делаем, к опыту восприятия, то нельзя не заметить того, что науке удается лишь создать некое подобие субъективности. Она вводит ощущения, которые суть вещи, хотя опыт показывает, что дело идет о значимых совокупностях, она подчиняет универсум феноменов категориям, действующим лишь в универсуме науки. Она требует, чтобы две воспринимаемые линии были, как две реальные линии, равными или неравными, чтобы воспринимаемый кристалл имел определенное число граней, не замечая того, что в самой природе воспринимаемого заложено допущение неоднозначного, «подвижного», что оно позволяет контексту моделировать себя.

На рисунке Мюллера-Лайера одна из прямых перестает быть равной другой, не становясь «неравной»: она становится «другой». Это значит, что некая отдельно взятая объективная линия и та же самая линия, включенная в рисунок, не являются для восприятия «одной и той же» линией. В двух этих функциях ее можно идентифицировать благодаря лишь аналитическому восприятию, которое не совпадает с восприятием естественным. Кроме того, воспринимаемое содержит пропуски, каковые не сводятся к «недовосприятию». Благодаря зрению или осязанию я могу познать кристалл как некое «правильное» тело, даже не подсчитав в уме его граней, могу привыкнуть к какому-то лицу, не потрудившись рассмотреть цвет глаз. Теория ощущения, которая облекает любое знание определенными качествами, выстраивает для нас объекты, лишенные всякой двусмысленности, объекты чистые, абсолютные, которые являются, скорее, идеалами познания, нежели его действительными темами, она соотносится лишь со вторичной суперструктурой сознания. Там и «осуществляется приблизительно идея ощущения». Образы, провоцируемые инстинктом, равно как и те, что в каждом поколении воссоздает традиция, или же попросту грезы, предстают поначалу на равных правах с собственно восприятиями, а подлинное, актуальное, отчетливое восприятие отличает себя от фантазмов в ходе критической работы. Само слово значит, скорее, некую направленность, нежели исходную функцию. Известно, что постоянство кажущейся величины объектов для различных расстояний, равно как и постоянство цвета при различном освещении, более совершенно у детей, чем у взрослых. Это значит, что в зрелом состоянии восприятие более тесно связано с локальным возбудителем, чем в раннем, что взрослое восприятие в большей мере соответствует теории ощущения, чем восприятие ребенка. Оно словно сеть, узлы которой обнаруживаются с большей отчетливостью. Представленная картина «первобытного мышления» может быть понята лишь тогда, когда ответы дикарей, их изложение и их истолкование социологом будут соотнесены с основой перцептивного опыта, который пытаются передать и те и другие. Не что иное, как привязанность воспринимаемого к контексту, его податливость, как и присутствие в нем своего рода позитивной неопределенности препятствуют тому, чтобы пространственные, временные и числовые совокупности нашли выражение в удобных, различимых и определимых понятиях. Именно эту предобъективную сферу нам предстоит исследовать в нас самих, если мы хотим понять, что же такое чувствование.

II. «Ассоциация» и «проекция воспоминаний»

Введение понятия ощущения в анализ восприятия направляет его по ложному пути. Даже «фигура» на «фоне» содержит, как мы говорили, много больше, чем актуально данные качества. Она имеет «контуры», которые не принадлежат фону, «выделяются» на нем, она характеризуется «устойчивостью» и «плотным» цветом, фон же безграничен и лишен определенного цвета, он «простирается» за фигурой. Итак, различные части этой совокупности, например наиболее близкие к фону части фигуры, обладают помимо фона и качеств особым смыслом. Вопрос в том, чтобы понять, чем образован этот смысл, что значат слова «край» и «контур», что происходит, когда совокупность качеств постигается как фигура на фоне. Однако ощущение как элемент познания не оставляет нам выбора ответа. Существо, которое было бы способно ощущать, то есть абсолютно совпадать с впечатлением или качеством, не могло бы иметь другого способа познания.

То, что качество, красная поверхность могут что-то означать, что ее, к примеру, можно воспринимать как пятно на фоне, говорит о том, что красный цвет – это уже не только этот вот теплый, испытанный, изведанный мною красный цвет, в котором я себя теряю, что он возвещает о чем-то еще, хотя это «еще» в себе не содержит, что он служит функцией познания, что составляющие его части образуют совокупность, к которой каждая из них оказывается привязанной, не теряя при этом своего места. Теперь красный цвет для меня не просто присутствует, он что-то мне представляет, и то, что он представляет, не принадлежит моему восприятию как некая его «реальная часть», оно лишь намечается как «часть интенциональная». Мой взгляд не сливается с контуром или пятном, как это бывает в случае с материально взятым красным цветом: он по ним пробегает или над ними господствует. Чтобы получить значение, которое действительно сливается с пятном, чтобы оказаться внутри контура, очерчивающего «фигуру» в целом и независимого от «фона», точечному ощущению следовало бы перестать быть абсолютным совпадением и соответственно перестать быть ощущением как таковым.

Если мы принимаем «чувствование» в классическом смысле, значение чувственного не может быть заключено нигде, кроме как в других наличных или возможных ощущениях. Видеть фигуру – это значит владеть одновременно точечными ощущениями, которые входят в ее состав. Каждое из них всегда остается самим собой, слепым соприкосновением, впечатлением, целое же обращается в «видение» и образует перед нами картину, ибо мы учимся быстрее переходить от одного впечатления к другому. Контур есть не что иное, как сумма отдельных видений, осознание контура – это некое совместное бытие. Элементы чувственного, из которых он состоит, не могут утратить своей прозрачности, каковая и определяет их в качестве элементов чувственного, открываясь возможности внутренней сцепленности, закону общего образования. Возьмем три точки A, B, C, расположенные на контуре некоей фигуры, их порядок в пространстве есть и их способ сосуществования перед нашими глазами, и само это сосуществование, сколь угодно тесное, что зависит от моего выбора, сумма их отдельных существований, позиция A плюс позиция B, плюс позиция C.

Может случиться, что эмпиризм оставит атомистический язык и будет говорить о блоках пространства или блоках времени, добавит опыт отношений к опыту качеств. Смысл доктрины от этого не изменится. Или же блок пространства отдан разуму, который исследует его, проверяет, но тогда это уже не эмпиризм, поскольку сознание не определяется больше через впечатление, – или же он сам дан как впечатление и тогда он закрыт для более обширного согласования, нежели точечное впечатление, о котором мы говорили вначале. Но ведь контур не есть только совокупность наличных данных, последние указывают на существование каких-то других данных, которые их дополняют. Когда я говорю, что передо мной красное пятно, смысл слова «пятно» проистекает из предыдущих опытов, в ходе которых я научился его употреблять. Распределение в пространстве точек A, B, C наводит на мысль о каких-то иных подобных распределениях, и я утверждаю, что вижу окружность. Обращение к приобретенному опыту ничего не меняет в идее эмпиризма. «Ассоциация идей», ведущая за собой прошлый опыт, восстанавливает только наружные сцепления и сама не может не являться одним из них, поскольку в исходном опыте других и не было. Стоит нам определить сознание через ощущение, как любой модус сознания должен будет заимствовать у него свою ясность.

Слово окружность, слово порядок в предшествующих опытах, с которыми я соотношусь, не могли значить ничего другого, кроме конкретного способа распределения перед нами наших ощущений, некоего фактического распорядка, способа ощущать. Если точки A, B, C находятся на окружности, то часть AB «походит» на часть BC, но это подобие означает лишь то, что в действительности одна часть наводит на мысль о другой. Часть A, B, C походит на другие части окружности, на которых задерживались мои глаза, но это означает лишь то, что она пробуждает о них воспоминание и вызывает в мысли их образ. Невозможно отождествить два члена, они не могут быть восприняты или поняты как то же самое, что предполагало бы преодоление их самости, они только и могут, что неразрывно соединяться и повсюду замещать один другого. Познание оказывается своего рода системой подмен, в которой одно впечатление говорит о других, не будучи в состоянии их уразуметь, в которой слова предвещают ощущения, подобно тому как вечер предвещает ночь. Значение воспринимаемого есть не что иное, как некое созвездие об-

разов, которые начинают появляться без всякой на то причины. Образы или наипростейшие ощущения суть в конечном итоге то, что надлежит понимать в словах, понятия – это усложненный способ их обозначения, и поскольку сами образы суть невыразимые впечатления, понимание – это обман или иллюзия, познание не оказывает никакого воздействия на свои объекты, которые тянутся друг за другом, разум работает как счетная машина, не имеющая понятия о том, почему ее результаты верны. Ощущение не допускает иной философии, кроме номинализма, то есть сведения смысла к противосмыслу смутного подобия или бессмыслию ассоциации по смежности.

Но ведь ощущения и образы, которые должны были бы начинать и завершать любое познание, всегда являются на горизонте смысла, и значение воспринимаемого, отнюдь не будучи результатом ассоциации, уже предполагается в любых ассоциациях, будь то при обзоре какой-то наличной фигуры или припоминании прошлых опытов. Наше поле восприятия состоит из «вещей» и «пустот между вещами». Части вещи не связаны друг с другом какой-то простой внешней связью, являющейся результатом их общности, установленной во время движения объекта. Сначала я вижу в качестве вещей некоторые совокупности, движения которых мне никогда не доводилось видеть: дома, солнце, горы. Если требуется, чтобы я перенес на неподвижный объект какое-то понятие, приобретенное в опыте с подвижными объектами, то гора, например, должна содержать в своем действительном облике какие-то характеристики, которые стали бы основанием ее познания как вещи и оправдывали бы этот перенос. Но тогда и не нужно никакого переноса, и этой характеристики будет довольно для объяснения разделения поля восприятия. Даже единство обиходных вещей, которые ребенок может брать в руки и переставлять с места на место, не может быть основанием для констатации их прочности. Если мы станем рассматривать как вещи промежутки между вещами, то вид мира изменится столь же ощутимо, как вид головоломки, когда я вдруг вижу в ней «кролика» или «охотника». Дело не том, что те же самые элементы оказываются связанными по-другому, что по-другому соединяются те же самые ощущения, что другим смыслом обогащается тот же самый текст, что другую форму обретает та же самая материя, дело в том, что это поистине другой мир. Нет каких-то незначимых данных, которые образуют в совокупности некую вещь, поскольку какие-то фактические смежности или подобия их соединяют; наоборот, оттого именно, что мы воспринимаем некую совокупность как вещь, аналитическая установка позволяет в ней выделить подобия или смежности. Это значит не только то, что без восприятия целого нам бы и в голову не пришло отмечать подобие или смежность его элементов, но и то, буквально, что они не были составляющими того же самого мира, что их вообще бы не было.

Психолог, который полагает, что сознание всегда в мире, относит подобие и смежность стимулов к числу объективных условий, определяющих образование данной совокупности. Самые близкие или самые сходные стимулы, говорит он, или же те, что, собравшись воедино, придают зрелищу наилучшую согласованность, ведут к тому, чтобы соединиться для восприятия в одну конфигурацию. Но такой язык обманывает, поскольку он сталкивает объективные стимулы, которые принадлежат к воспринимаемому миру, более того – к вторичному миру, образованному научным сознанием, с сознанием воспринимающим, каковое психология должна описывать, следуя непосредственному опыту. Мысль-амфибия психолога не застрахована от введения в свои описания принадлежащих объективному миру отношений. Так возникла идея о том, что вертгеймеровские законы смежности и сходства означали признание объективных смежности и сходства основополагающими принципами восприятия. В действительности для чистого описания, а теория Формы хочет быть таковым, смежность и подобие стимулов не предшествуют образованию совокупности. «Хорошая форма» становится реальной не оттого, что она хороша сама по себе в каких-то метафизических небесах, она хороша, поскольку становится реальной в нашем опыте. Предполагаемые условия восприятия могут предшествовать самому восприятию лишь тогда, когда вместо того, чтобы описывать феномен восприятия как открытость к объекту, мы помещаем его в некую среду, куда уже вписаны все объяснения и все срезы, которые будут получены аналитическим восприятием, где уже обоснованы все нормы действительного восприятия – местопребывание истины, некий мир. Поступая таким образом, мы отни-

маем у восприятия его существенную функцию, которая состоит в том, чтобы обосновывать или служить началом сознания, мы смотрим на него сквозь призму его же результатов.

Если держаться феноменов, единство вещи в восприятии будет не результатом, но условием ассоциации, оно предваряет все детали, которые будут его подтверждать и определять, оно само себя предваряет. Если я иду по берегу моря в направлении севшего на мель судна, и если его труба или мачта сливаются с лесом, окаймляющим дюны, то должен наступить такой момент, когда все эти детали вдруг сойдутся в корабле, с ним сольются. Пока я шел, я не замечал какого-то сходства или близости, которые смогли бы соединить в одном рисунке очертания корабля. Мне лишь подумалось, что вид объекта должен вот-вот измениться, что есть что-то неотвратимое в этом напряжении, как неотвратима в тучах гроза. Внезапно зрелище перестроилось, принеся удовлетворение моему неясному ожиданию. Уже потом я вижу, в качестве подтверждений этой перемены, сходства и смежность того, что называю «стимулами» – то есть достигнутых мною с близкого расстояния наиболее определенных феноменов, из которых я и составляю «истинный» мир. «Как же я не видел, что эти деревянные детали составляли с кораблем одно целое? А ведь они были с ним одного и того же цвета, они как нельзя лучше сочетались с его очертаниями». Но эти доводы в пользу правильного восприятия не существовали как таковые до самого этого восприятия. Единство объекта основано на предчувствии какого-то неизбежного порядка, который разом даст ответ на сокрытые в пейзаже вопросы, оно разрешит проблему, поставленную в форме всего лишь какого-то смутного беспокойства, упорядочит элементы, которые не принадлежали до сих пор одному и тому же миру, которые, следовательно, не могли быть, по глубокому замечанию Канта, соединены. Поместив их на одну почву – на почву единственного в своем роде объекта, – обзор обусловливает возможность смежности и сходства между ними, отдельно взятое впечатление никогда не может само по себе соединиться с другим.

Тем более не властно оно пробуждать другие впечатления. Оно делает это лишь тогда, когда уже заключено в перспективе прошлого опыта, в котором ему случалось сосуществовать с теми впечатлениями, которые надлежит пробудить. Возьмем ряд спаренных слогов, где второй слог представляет собой смягченную рифму первого (дак – так), возьмем также другой ряд, где второй слог получен путем переворота первого (жед – деж), если их выучить наизусть и если в критическом эксперименте надо будет «найти смягченную рифму», то легко заметить, что испытуемому гораздо труднее подыскать мягкую рифму для «жед», чем для какого-то нейтрального слога. Но если задание будет состоять в том, чтобы в данных слогах изменить гласную, то испытуемый сделает это без всякого труда. Стало быть, в первом эксперименте были задействованы вовсе не ассоциативные способности, ибо в противном случае они должны были действовать и во втором эксперименте. Истина заключается в том, что испытуемый, имеющий в своем распоряжении слоги, которые часто ассоциировались со смягченными рифмами, вместо того чтобы действительно подыскивать рифму, прибегает к приобретенному опыту, пуская в ход «интенцию воспроизведения», так что, когда он подходит ко второму ряду слогов, когда, следовательно, задание не согласуется более с полученными в ходе тренировки сцеплениями, интенция воспроизведения не может не привести его к ошибкам. Когда во втором эксперименте ему предлагают изменить гласную в исходном слоге, он не может воспользоваться уловкой воспроизведения, поскольку такая задача вообще не присутствовала в ходе тренировки, и в этих условиях опыт последней никоим образом не сказывается. Итак, ассоциация не может быть самостоятельной силой, вовсе не слово является действующей причиной, «ведущей» к ответу, оно действенно лишь тем, что делает возможной или заманчивой интенцию воспроизведения, оно работает благодаря лишь смыслу, обретенному в контексте прошедшего опыта, подсказывая к нему прибегнуть, оно действенно в той мере, в какой субъект его знает и понимает в аспекте или в обличье прошлого. Если, наконец, вместо обычной смежности мы решили бы ввести ассоциацию по подобию, то можно было бы увидеть, что дабы вызвать в мысли какой-то прошлый образ, которому оно действительно подобно, наличное восприятие должно быть оформлено таким образом, чтобы быть в состоянии нести в себе это подобие.

На этих примерах можно видеть, чего стоят расхожие формулировки относительно «роли воспоминаний в восприятии». Даже те, кто далек от эмпиризма, говорят о «вкладе памя-

ти». Твердят, что «воспринимать – значит вспоминать». Доказывают, что при чтении текста быстрота движения глаз сказывается на том, что во впечатлениях, откладывающихся на сетчатке, появляются пропуски, что, следовательно, чувственные данные должны быть дополнены проекцией воспоминаний. Пейзаж или газета, которые мы видим вверх ногами, дают нам якобы самое настоящее видение, ибо пейзаж или газета, увиденные нормально, кажутся более ясными лишь потому, что к видению добавляются воспоминания. «В силу необычного расположения впечатлений прекращается воздействие психических факторов». Не возникает вопрос, почему же иначе расположенные впечатления препятствуют прочтению газеты или узнаванию пейзажа. Для того, чтобы дополнить восприятие, воспоминания сами нуждаются в том, чтобы картина данного сделала их возможными. Еще до всякого вклада памяти видимое должно организоваться в настоящем таким образом, чтобы передо мной было зрелище, в котором я встретился бы с моими предыдущими опытами.

Таким образом, обращение к воспоминаниям предполагает то, что вроде бы предстояло объяснить: оформление данного, облечение смыслом чувственного хаоса. В тот самый момент, когда наплыв воспоминаний становится возможным, он становится и излишним, поскольку работа, которую мы от него ожидали, уже сделана. То же самое можно было бы сказать о «цвете, вызванном воспоминанием» (Gedächtnisfarbe), который, как полагают иные психологи, замещает, в конце концов, настоящий цвет объектов, которые мы видим, таким образом, «через очки» памяти. Но вопрос в том, что же в настоящем пробуждает «цвет памяти»? Он всплывает всякий раз, как говорит Геринг, когда мы вновь видим знакомый нам объект «или же нам кажется, что мы его вновь видим». Но почему же нам так думается? Что в наличном восприятии говорит нам о том, что речь идет об известном нам объекте, ведь свойства его, как следует предположить, изменились? Если допустить, что узнавание формы или величины объекта влечет за собой узнавание его цвета, мы попадаем в замкнутый круг, поскольку кажущиеся величина и форма тоже ведь изменились, и узнавание не может быть следствием пробуждения воспоминаний, но, напротив, должно ему предшествовать. Стало быть, оно не идет от прошлого к настоящему, и «проекция воспоминаний» есть не что иное, как неудачная метафора, за которой скрывается более глубокое и уже свершившееся узнавание. В точности так же иллюзия корректора не может быть истолкована как сплетение нескольких по-настоящему прочитанных элементов с воспоминаниями, которые якобы так тесно смешиваются с первыми, что одни не отличить от других. Как возможен наплыв воспоминаний, если им не управляет какой-то аспект воспринимаемой данности? Но если он управляем, то чему он служит, ибо еще не прикоснувшись к сокровищнице памяти, слово обладает уже и структурой, и определенностью?

Очевидно, что анализ иллюзий сильнее всего содействовал престижу идеи о «проекции воспоминаний», общий ход рассуждения был, наверное, следующим: иллюзорное восприятие не может опираться на «наличные данные», поскольку там, где написано «деструкция», я читаю «дедукция». Поскольку буква «д», которая заменила группу «стр», идет не от зрения, ее происхождение следует искать где-то в другом месте. Вывод: она идет из памяти. Так на плоской поверхности тени и свет составляют рельеф, в головоломке несколько веток дерева наводят на мысль о замаскированном в них коте, неясные очертания облаков напоминают коня. Но ведь прошлый опыт как причина иллюзии проявляется лишь какое-то время спустя, сначала настоящий опыт обретает форму и смысл, которые пробуждают именно это воспоминание. В моем настоящем взоре рождается конь, кот, неправильное слово или рельеф. Свет и тени на картине создают рельеф, имитируя «исходный феномен рельефа», в котором они обретают самобытное пространственное значение. Чтобы я нашел на картинке кота, необходимо, «чтобы единство значения „кот" уже указывало, на каких элементах данности аналитический механизм должен задержаться, а какими пренебречь». Иллюзия нас обманывает как раз тем, что выдает себя за подлинное восприятие, где значение зарождается в колыбели чувственного, а не приходит неизвестно откуда. Она имитирует этот единственный в своем роде опыт, в котором смысл как раз охватывает собой чувственное, в нем артикулируется или изрекается; она подразумевает это правило восприятия; стало быть, она не может быть (а восприятие – и подавно) результатом встречи между чувственным миром и воспоминаниями. «Проекция воспоминаний» не объясняет ни иллюзии, ни восприятия. Ибо воспринимаемая вещь, будь она образована из ощущений и

воспоминаний, определялась бы в конечном счете только добавкой воспоминаний, стало быть, в ней не было бы ничего, что могло бы препятствовать их нашествию, она не только бы не имела этого подвижного ореола, которым она, как мы это утверждаем, обладает всегда, она стала бы просто непостижимой, неуловимой, существовала бы на грани иллюзии. Последняя a fortiori не могла бы иметь никакого определенного окончательного вида, каковой, в конце концов, обретает всякая вещь, и поскольку он ускользал бы даже от восприятия, иллюзия не могла бы нас обманывать.

Если же, наконец, допустить, что воспоминания отнюдь не сами собой проецируются на ощущения, что сознание сталкивает их с данностью, чтобы удержать лишь те из них, которые с ней согласуются, мы вновь встречаем этот исходный текст, который несет в себе свой собственный смысл, противопоставляя его смыслу воспоминаний: этот текст и есть восприятие. В общем, глубоко ошибочной была мысль о том, что благодаря концепции «проекции воспоминаний» восприятие наделялось характером ментальной деятельности, что якобы и позволяло избежать эмпиризма. Эта теория есть не что иное, как следствие, позднейшая и бесполезно подправленная версия эмпиризма, она предполагает его постулаты, разделяет его затруднения, подобно ему прячет феномены, вместо того чтобы их разъяснять. Постулат заключается в том, что данность надлежит выводить из того, что могут дать органы чувств. В иллюзии корректора, к примеру, действительно увиденные элементы реконструируются по характеру движения глаз, скорости чтения и времени, необходимого для впечатления на сетчатке. Затем, отделив эти теоретические данные от целостного восприятия, мы получаем «представленные элементы», к которым тоже относимся как к ментальным объектам. Восприятие выстраивается из состояний сознания подобно тому, как дом строится из кирпичей, получается что-то вроде умственной химии, которая сплавляет все эти материалы в единое целое. Как и всякая эмпирическая теория эта концепция описывает лишь слепые процессы, которые никогда не могут быть на высоте знания, поскольку во всей этой груде ощущений и воспоминаний нет того, кто видит, кто может ощущать совпадение между данностью и представлением и, соответственно, никакого прочного объекта, защищаемого смыслом от сонма воспоминаний.

Итак, следует отбросить этот затемняющий все дело постулат. Устанавливаемое на основе объективных причин расхождение между данностью и представлением является произвольным. При возвращении к феноменам мы сталкиваемся с основополагающим слоем некоей совокупности, отмеченной печатью неустранимого смысла: не какие-то ощущения, перемежающиеся пропусками, в которые якобы должны просачиваться воспоминания, но определенность, структура пейзажа или слова, которые сами по себе согласуются как с интенциями настоящего, так и с опытами прошлого. Тогда только обнаруживается подлинная проблема памяти в восприятии, связанная с общей проблемой перцептивного сознания. Необходимо понять, каким образом, благодаря своей собственной жизни и не вынося в мифическое бессознательное каких-то дополнительных элементов, сознание может изменять с течением времени структуру своих картин, каким образом прежний опыт может ежемгновенно в нем присутствовать в форме некоего горизонта, который оно, если избирает его темой познания, всегда в состоянии открыть в акте воспоминания, но в то же время может удерживать где-то «с краю», что сразу же придает воспринимаемому наличную атмосферу и значение. Поле, которое всегда находится в распоряжении сознания и потому окутывает и окаймляет все его восприятия, атмосфера, горизонт или, если угодно, «монтаж» данностей, которые предписывают ему ситуацию во времени – таков модус присутствия прошлого, обеспечивающий саму возможность отдельных актов восприятия и воспоминания. Воспринимать – не значит испытывать множество впечатлений, которые будто бы ведут за собой дополняющие их воспоминания, это значит видеть, как из некоего созвездия данных бьет ключом имманентный смысл, без которого не было бы возможным никакое обращение к воспоминаниям. Вспоминать – не значит подвести под взор сознания некую картину сохраняющегося в себе прошлого, это значит углубиться в горизонт прошлого и последовательно развивать избранные перспективы, доходя до того момента, когда сосредоточенные в нем опыты не заживут снова в отведенных им отрезках времени. Воспринимать – не значит вспоминать.

Итак, отношения «фигуры» и «фона», «вещи» и «не вещи», горизонта прошлого являются, как можно было бы думать, структурами сознания, которые невозможно свести к проявляющимся в них качествам. Эмпиризм всегда будет иметь в запасе возможность трактовать это a priori как результат некоей умственной химии. Он будет допускать, что всякая вещь предстает взору на каком-то фоне, каковому она не принадлежит, настоящее, между двумя горизонтами отсутствия – прошлым и будущим. Но эти значения, будет он утверждать, являются производными. «Фигура» и «фон», «вещь» и ее «антураж», «настоящее» и «прошлое» – все эти слова заключают в себе итог опыта в некоей пространственной и временной перспективе, который в конечном счете сводится к стиранию воспоминания или к стиранию неглавных впечатлений. Если даже допустить, что сложившиеся в фактическом восприятии структуры обладают большим смыслом, нежели качества, мне не следует полагаться на это свидетельство сознания, и я должен теоретически их реконструировать при помощи впечатлений, действительные отношения которых они выражают. В этом отношении с эмпиризмом не поспоришь. Поскольку он отвергает свидетельства сознания и порождает, соединяя внешние впечатления, структуры, понимание которых мы создаем, идя от целого к частям, нет ничего, что можно было бы выдвинуть против него в качестве решающего доказательства. Вообще говоря, нельзя отвергнуть, описывая феномены, мысль, которая остается в неведении относительно самой себя и себя устанавливает в мире вещей.

Атомы физика всегда будут казаться реальнее исторического, обладающего реальными качествами образа этого мира, физико-химические процессы – реальнее органических форм, психические атомы эмпиризма – реальнее воспринятых феноменов, интеллектуальные атомы, каковыми предстают «значения» Венской школы, – реальнее сознания, все это будет так до тех пор, пока мы будем строить образ этого мира, жизнь, восприятие, разум, вместо того чтобы признать приобретенный опыт ближайшим источником и последней инстанцией наших знаний. Этот переворот во взгляде, в силу которого полностью меняются отношения ясного и темного, должен быть принят каждым, вследствие чего он и получит оправдание благодаря обилию феноменов, ставших доступными пониманию. До этого переворота они оставались недоступными, и их описанию эмпиризм всегда может поставить в упрек то, что он не понимает. В этом смысле рефлексия является столь же замкнутой мыслительной системой, как и безумие – с тем, правда, различием, что она понимает и самое себя и безумца, тогда как безумец ее не понимает. Но если феноменальное поле и является совершенно новым миром, нельзя сказать, что естественная мысль пребывает в его отношении в полном неведении, оно присутствует на ее горизонте, сама эмпирическая доктрина есть опыт анализа сознания.

Небесполезно, следовательно, указать на эту «парамифологию» – все то, что эмпирические конструкции делают непонятным, как и те исходные феномены, которые ими скрываются. В первую голову они скрывают от нас «мир культурный» или «мир человеческий», в котором, между тем, протекает почти вся наша жизнь. Для большинства из нас природа является всего лишь смутным и далеким существом, отодвинутым на задний план городами, улицами, домами и, в особенности, присутствием других людей. Но эмпиризм полагает, что «культурные» объекты и лица обязаны своей внешней выразительностью, своей магической мощью переносам и проекциям воспоминаний, человеческий мир наделен смыслом по случайности. В чувственном аспекте пейзажа, объекта или тела нет ничего, что предписывало бы ему иметь вид «веселый» или «печальный», «живой» или «угрюмый», «изящный» или «грубый». Определяя в очередной раз то, что мы воспринимаем через физические или химические свойства действующих на наш сенсорный аппарат стимулов, эмпиризм исключает из восприятия гнев или страдание, которые я прочитываю на лице, религию, которую я, однако, постигаю в чьем-то колебании или сдержанности, государство, структуру которого я познаю по поведению полицейского или стилю какого-нибудь памятника.

Нет и не может быть объективного духа: умственная жизнь затворяется в изолированных и отданных на откуп интроспекции сознаниях, вместо того чтобы разворачиваться, как это, по видимости, и происходит в самом роде человеческом, состоящем из тех, с кем я спорю, или тех, с кем живу, из места моей работы или места моего счастья. Радость и грусть, живость и оцепенение являются данными интроспекции, и если нам случается «окутывать» ими пейзажи или

других людей, то это происходит по той именно причине, что мы внутри себя засвидетельствовали совпадение этих внутренних восприятий с внешними знаками, соединившимися с ними из-за случайностей нашей организации. Восприятие, лишенное всего этого, становится чистой операцией познания, последовательной записью качеств и самого что ни на есть обычного хода их развития, субъект восприятия вступает с миром в такие отношения, которые поддерживает ученый со своими опытами. Если, напротив, мы допускаем, что все эти «проекции», все эти «ассоциации», все эти «переносы» основаны на какой-то органически присущей объекту характеристике, «человеческий мир» перестает быть «метафорой», оказывается тем, что он есть в действительности, средой и как бы родиной наших мыслей. Субъект восприятия перестает быть «акосмическим» субъектом мысли, а действие, чувство, воля остаются тем, что надлежит изведать в качестве оригинальных способов полагания объекта, поскольку «объект является поначалу привлекательным или отталкивающим, а уж потом черным или голубым, шаровидным или квадратным». Но дело не только в том, что эмпиризм деформирует опыт, превращая культурный мир в иллюзию, хотя он питает наше существование. В свою очередь искажается и естественный мир, причем по тем же самым причинам. Эмпиризму мы ставим в упрек вовсе не то, что он избрал его главной темой анализа. Ибо нет никакого сомнения в том, что всякий культурный объект соотносится с природным фоном, на базе которого он и появляется и который, впрочем, может быть весьма удаленным и едва различимым.

Наше восприятие угадывает в раме присутствие холста, в памятнике – присутствие рассыпающегося цемента, в герое – присутствие вымотавшегося актера. Но ведь природа, о которой говорит эмпиризм, является суммой стимулов и качеств. В отношении этой природы было бы нелепо полагать, что она будет, пусть только в интенции, главным объектом нашего восприятия: она предшествует опыту всех культурных объектов или, скорее, является одним из них. Нам, следовательно, предстоит заново открыть природный мир и его модус существования, каковой необходимо отличать от существования научного объекта. То, что фон продолжается за фигурой, что он виден за фигурой, хотя она его тем не менее скрывает, этот феномен, который охватывает всякую проблему присутствия объекта, остается вне поля зрения эмпиристской философии, которая считает эту часть фона невидимой, опираясь на физиологическое определение видения и представляет ее как условие простого чувственного качества, предполагая, что она дается в образе, то есть в ослабленном ощущении. Вообще говоря, реальные объекты, которые остаются вне нашего зрительного поля, могут предстать перед нами только в виде образов, поэтому они суть не что иное, как «постоянные возможности ощущения». Если мы оставим постулат эмпиризма о первенстве содержаний, мы вольны признать своеобычный способ существования объекта позади нас. Когда ребенок, который страдает истерией, оборачивается, чтобы «посмотреть, существует ли еще позади него мир», он не испытывает недостатка в образах, но воспринимаемый мир потерял для него исходную структуру, которая в глазах нормального человека делает скрытые аспекты такими же достоверными, как и аспекты зримые. И вновь эмпирист может сконструировать из психических атомов более или менее точные соответствия всех этих структур. Но то рассмотрение воспринимаемого мира, которое мы предлагаем в следующих главах, выставляет эмпиризм своего рода умственной слепотой, системой, которая менее всего способна исчерпать открываемый опыт, тогда как рефлексия понимает его подчиненную истину, возвращая ему надлежащее место.

Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / Морис Мерло-Понти; пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – С. 25-51.

Тема 10. Наука, её когнитивный и социокультурный статус
Специфика научно-исследовательской деятельности.

МАКСИМИЛИАН КАРЛ ЭМИЛЬ ВЕБЕР (1864-1920) – немецкий социолог, историк и экономист, один из основателей Немецкого социологического общества. Родился в г. Эрфурт, Германия. Начальное и среднее образование получил в г. Берлине. В 1882 г. Вебер поступил в Гейдельбергский университет на факультет права, вместе с правом Вебер изучал экономику, историю и философию. В 1889 г. он защитил диссертацию, и с 1892 г. по 1894 г. занимал должность приват-доцента, а затем экстраординарного профессора в Берлине. В 1894 г. М. Вебер стал профессором политической экономии университета г. Фрейбурга, с 1896 г. – в Гейдельбергском. В 1907 г. Макс Вебер получил наследство и смог полностью посвятить себя науке и политике. С началом I Мировой войны Вебер в 1914 г. поступил на службу и до конца 1915 г. руководил группой госпиталей Гейдельбергского района. В 1916-1917 гг. он выполнял различные официальные миссии в Брюсселе, Вене и Будапеште. После поражения Германии в войне Вебер участвует в подписании капитуляции в качестве эксперта, принимает участие в разработке Веймарской конституции. После окончания войны Вебер снова преподает в университетах Мюнхена и Вены. Макс Вебер умер в 1920 г. в Мюнхене. Вебер внес существенный вклад в общую социологию, методологию социального познания, политическую социологию, социологию права, социологию религии, экономическую социологию, теорию капитализма. Он разработал теорию социального действия, выделил основные идеальные типы действия (аффективное, традиционное, ценностно-рациональное и целерациональное). Идеальные типы положены Вебером в основу анализа экономических отношений и отношений власти. Он рассматривает историческую динамику этих отношений и делает вывод о тенденции к постепенному вытеснению традиционного типа хозяйства рациональным. В экономике эта тенденция выражается в распространении капитализма, в котором преобладают расчет и стремление к оптимальным структурам хозяйствования. Рационализация всех сфер человеческой жизни способствует повышению эффективности их функционирования, однако при этом, как отмечает Вебер, происходит «расколдование» мира, утрата традиционных ценностей и идеалов.

«НАУКА КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ» – данная книга представляет собой доклад, прочитанный Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете с целью показать студентам, в чем состоит их призвание как будущих ученых и преподавателей. Вебер отмечает основные тенденции развития современной науки, трудности и неблагодарность профессии ученого, в которой невозможно добиться серьезных результатов, если не сделать ее своим призванием и посвятить ей всю жизнь. Центральное место в работе занимает рассуждение Вебера о смысле и ценности научной деятельности, ее значимости для современного общества.

Вопросы к тексту:

1. В чем заключает риск, на который идет каждый научный работник?
2. Чем наука, по мнению М. Вебера, отличается от искусства?
3. Какое место занимает наука в современном обществе и культуре?
4. В чем состоит смысл и ценность науки как особой деятельности?

10.1. Вебер М. Наука как призвание и профессия

В настоящее время отношение к научному производству как профессии обусловлено прежде всего тем, что наука вступила в такую стадию специализации, какой не знали прежде, и что это положение сохранится и впредь. Не только внешне, но и внутренне дело обстоит таким образом, что отдельный индивид может создать в области науки что-либо завершенное только при условии строжайшей специализации. Всякий раз, когда исследование вторгается в соседнюю область, как это порой у нас бывает – у социологов такое вторжение происходит постоянно, притом по необходимости, – у исследователя возникает смиренное сознание, что его работа может разве что предложить специалисту полезные постановки вопроса, которые тому при его

специальной точке зрения не так легко придут на ум, но что его собственное исследование неизбежно должно оставаться в высшей степени несовершенным.

Только благодаря строгой специализации человеку, работающему в науке, может быть, один-единственный раз в жизни дано ощутить во всей полноте, что вот ему удалось нечто такое, что останется надолго. Действительно, завершенная и дельная работа – в наши дни всегда специальная работа. И поэтому кто не способен однажды надеть себе, так сказать, шоры на глаза и проникнуться мыслью, что вся его судьба зависит от того, правильно ли он делает это вот предположение в этом месте рукописи, тот пусть не касается науки. Он никогда не испытает того, что называют увлечением наукой. Без странного упоения, вызывающего улыбку у всякого постороннего человека, без страсти и убежденности в том, что «должны были пройти тысячелетия, прежде чем появился ты, и другие тысячелетия молчаливо ждут», удастся ли тебе твоя догадка, – без этого человек не имеет призвания к науке, и пусть он занимается чем-нибудь другим. Ибо для человека не имеет никакой цены то, что он не может делать со страстью.

Научный работник должен примириться также с тем риском, которым сопровождается всякая научная работа: придет «вдохновение» или не придет? Можно быть превосходным работником и ни разу не сделать собственного важного открытия. Однако было бы заблуждением полагать, что только в науке дело обстоит подобным образом, и что, например, в конторе все происходит иначе, чем в лаборатории. Коммерсанту или крупному промышленнику без «коммерческой фантазии», то есть без выдумки – гениальной выдумки, – лучше было бы оставаться приказчиком или техническим чиновником; он никогда не создаст организационных нововведений. Вдохновение отнюдь не играет в науке, как это представляет себе ученое чванство, большей роли, чем в практической жизни, где действует современный предприниматель. И с другой стороны, – чего тоже часто не признают – оно играет здесь не меньшую роль, чем в искусстве. Это ведь сугубо детское представление, что математик приходит к какому-либо научно ценному результату, работая за письменным столом с помощью линейки или других механических средств: математическая фантазия, например Вейерштрасса, по смыслу и результату, конечно, совсем иная, чем фантазия художника, то есть качественно от нее отличается, но психологический процесс здесь один и тот же. Обоих отличает упоение (в смысле платоновского «экстаза») и «вдохновение».

Однако хотя предварительные условия нашей работы характерны и для искусства, судьба ее глубоко отлична от судьбы художественного творчества. Научная работа вплетена в движение прогресса. Напротив, в области искусства в этом смысле не существует никакого прогресса. Неверно думать, что произведение искусства какой-либо эпохи, разработавшее новые технические средства или, например, законы перспективы, благодаря этому стоит выше в чисто художественном отношении, чем произведение искусства, абсолютно лишенное всех перечисленных средств и законов, если только оно было создано в соответствии с материалом и формой, то есть если его предмет был выбран и оформлен по всем правилам искусства без применения позднее появившихся средств и условий. Совершенное произведение искусства никогда не будет превзойдено и никогда не устареет; отдельный индивид лично для себя может по-разному оценивать его значение, но никто никогда не сможет сказать о художественно совершенном произведении, что его «превзошло» другое произведение, в равной степени совершенное.

Напротив, каждый из нас знает, что сделанное им в области науки устареет через 10, 20. 40 лет. Такова судьба, более того, таков смысл научной работы, которому она подчинена и которому служит, и это как раз составляет ее специфическое отличие от всех остальных элементов культуры; всякое совершенное исполнение замысла в науке означает новые «вопросы», оно по своему существу желает быть превзойденным. С этим должен смириться каждый, кто хочет служить науке. Научные работы могут, конечно, долго сохранять свое значение, доставляя «наслаждение» своими художественными качествами или оставаясь средством обучения научной работе. Но быть превзойденными в научном отношении – не только наша общая судьба, но и наша общая цель. Мы не можем работать, не питая надежды на то, что другие пойдут дальше нас. В принципе этот прогресс уходит в бесконечность.

И тем самым мы приходим к проблеме смысла науки. Ибо отнюдь само собой не разумеется, что нечто, подчиненное такого рода закону, само по себе осмысленно и разумно. Зачем наука занимается тем, что в действительности никогда не кончается и не может закончиться? Прежде всего возникает ответ: ради чисто практических, в более широком смысле слова – технических целей, чтобы ориентировать наше практическое действие в соответствии с теми ожиданиями, которые подсказывает нам научный опыт. Хорошо. Но это имеет какой-то смысл только для практика. А какова же внутренняя позиция самого человека науки по отношению к своей профессии, если он вообще стремится стать ученым? Он утверждает, что заниматься наукой «ради нее самой», а не только ради тех практических и технических достижений, которые могут улучшить питание, одежду, освещение, управление. Но что же осмысленное надеется осуществить ученый своими творениями, которым заранее предопределено устареть, какой, следовательно, смысл усматривает он в том, чтобы включиться в это специализированное и уходящее в бесконечность производство? Для ответа на данный вопрос надо принять во внимание несколько общих соображений.

Научный прогресс является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий и по отношению к которому в настоящее время обычно занимают крайне негативную позицию. Но процесс расколдовывания, происходящий в западной культуре в течение тысячелетий, и вообще «прогресс», в котором принимает участие и наука – в качестве звена и движущей силы, – имеют ли они смысл, выходящий за пределы чисто практической и технической сферы? Подобные вопросы самым принципиальным образом поставлены в произведениях Льва Толстого. Он пришел к ним очень своеобразным путем. Его размышления все более сосредоточивались вокруг вопроса, имеет ли смерть какой-либо смысл или не имеет. Ответ Льва Толстого таков: для культурного человека – «нет». И именно потому «нет», что жизнь отдельного человека, жизнь цивилизованная, включенная в бесконечный «прогресс», по ее собственному внутреннему смыслу не может иметь конца, завершения. Ибо тот, кто включен в движение прогресса, всегда оказывается перед лицом дальнейшего прогресса. Умирающий человек не достигнет вершины – эта вершина уходит в бесконечность. Авраам или какой-нибудь крестьянин в прежние эпохи умирал «стар и пресытившись жизнью», потому что был включен в органический круговорот жизни, потому что его жизнь по самому ее смыслу и на закате его дней давала ему то, что могла дать; для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить, и ему было уже довольно того, чего он достиг.

Напротив, человек культуры, включенный в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знанием, проблемами, может «устать от жизни», но не может пресытиться ею. Ибо он улавливает лишь ничтожную часть того, что вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда что-то предварительное, неокончательное, и поэтому для него смерть – событие, лишенное смысла. А так как бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая – ведь именно она своим бессмысленным «прогрессом» обрекает на бессмысленность и самое смерть. В поздних романах Толстого эта мысль составляет основное настроение его творчества.

Как тут быть? Есть ли у «прогресса» как такового постижимый смысл, выходящий за пределы технической сферы, так чтобы служение прогрессу могло стать призванием, действительно имеющим некоторый смысл? Такой вопрос следует поставить. Однако он уже будет не только вопросом о том, что означает наука как профессия и призвание для человека, посвятившего ей себя. Это и другой вопрос: каково призвание науки в жизни всего человечества? Какова ее ценность?

Здесь противоположность между прежним и современным пониманием науки разительная. Вспомните удивительный образ, приведенный Платоном в начале седьмой книги «Государства», – образ людей, прикованных к пещере, чьи лица обращены к ее стене, а источник света находится позади них, так что они не могут его видеть; поэтому они заняты только тенями, отбрасываемыми на стену, и пытаются объяснить их смысл. Но вот одному из них удается освободиться от цепей, он оборачивается и видит солнце. Ослепленный, этот человек ощупью находит себе путь и, заикаясь, рассказывает о том, что видел. Но другие считают его безумным. Однако постепенно он учится созерцать свет, и теперь его задача состоит в том, чтобы спуститься

к людям в пещеру и вывести их к свету. Этот человек – философ, а солнце – истина науки, которая одна не гоняется за призраками и тенями, а стремится к истинному бытию.

Рядом с этим открытием эллинского духа появился второй великий инструмент научной работы, детище эпохи Возрождения – рациональный эксперимент как средство надежно контролируемого познания, без которого была бы невозможна современная эмпирическая наука. Экспериментировали, правда, и раньше: в области физиологии эксперимент существовал, например, в Индии в аскетической технике йогов; в Древней Греции существовал математический эксперимент, связанный с военной техникой, в средние века эксперимент применялся в горном деле. Но возведение эксперимента в принцип исследования как такового – заслуга Возрождения. Великими новаторами были пионеры в области искусства: Леонардо да Винчи и другие, прежде всего экспериментаторы в музыке XVI в. с их разработкой темперации клавиров. От них эксперимент перекочевал в науку, прежде всего благодаря Галилею, а в теорию – благодаря Бэкону; затем его переняли отдельные точные науки в университетах Европы, прежде всего в Италии и Нидерландах.

Что же означала наука для этих людей, живших на пороге нового времени? Для художников-экспериментаторов типа Леонардо да Винчи и новаторов в области музыки она означала путь к истинному искусству, то есть прежде всего путь к истинной природе. Искусство тем самым возводилось в ранг особой науки, а художник в социальном отношении и по смыслу своей жизни – в ранг доктора. Именно такого рода честолюбие лежит в основе, например, «Книги о живописи» Леонардо да Винчи.

А сегодня? «Наука как путь к природе» – для молодежи это звучит кощунством. Наоборот, необходимо освобождение от научного интеллектуализма, чтобы вернуться к собственной природе и тем самым к природе вообще! Может быть, как путь к искусству? Такое предположение ниже всякой критики. А сегодня? Кто сегодня, кроме некоторых «взрослых» детей, которых можно встретить как раз среди естествоиспытателей, еще верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может – хоть в малейшей степени – объяснить нам смысл мира или хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого «смысла», если он существует? Если наука что и может сделать, так это скорее убить веру в то, будто вообще существует нечто такое, как «смысл» мира! И уж тем более нелепо рассматривать ее, эту особенно чуждую Богу силу, как путь «к Богу». А что она именно такова – в этом сегодня в глубине души не сомневается никто, признается он себе в том или нет. Избавление от рационализма и интеллектуализма науки есть основная предпосылка жизни в единстве с божественным – такой или тождественный ему по смыслу тезис стал основным лозунгом нашей религиозно настроенной или стремящейся обрести религиозное переживание молодежи. И не только религиозное, а даже переживание вообще. Однако здесь избирается странный путь: единственное, чего до сих пор не коснулся интеллектуализм, а именно иррациональное, пытаются довести до сознания и рассмотреть в лупу. Ведь именно к этому практически приходит современная интеллектуалистическая романтика иррационального. Такой путь освобождения от интеллектуализма дает как раз противоположное тому, что надеялись найти на нем те, кто на него вступил.

Наконец, тот факт, что науку, то есть основанную на ней технику овладения жизнью, с наивным оптимизмом приветствовали как путь к счастью, я могу оставить в стороне после уничтожающей критики Ницше по адресу «последних людей, которые изобрели счастье». Кто верит в это, кроме некоторых «взрослых» детей на кафедрах или в редакторских кабинетах?

Сегодня часто говорят о «беспредпосылочной» науке. Существует ли такая наука? Все зависит от того, что под этим понимают. Всякой научной работе всегда предпосылается определенная значимость правил логики и методики – этих всеобщих основ нашей ориентации в мире. Что касается указанных предпосылок, то они, по крайней мере, с точки зрения нашего специального вопроса, наименее проблематичны. Но существует и еще одна предпосылка: важность результатов научной работы, их научная ценность. Очевидно, здесь-то и коренятся все наши проблемы. Ибо эта предпосылка сама уже не доказуема средствами науки. Можно только указать на ее конечный смысл, который затем или отклоняют, или принимают в зависимости от собственной конечной жизненной установки.

Различной является, далее, связь научной работы с ее предпосылками: она зависит от структуры науки. Естественные науки, например физика, химия, астрономия, считают само собой разумеющимся, что высшие законы космических явлений, конструируемые наукой, стоят того, чтобы их знать. Не только потому, что с помощью такого знания можно достигнуть технических успехов, но и «ради него самого», если наука есть «призвание». Сама эта предпосылка недоказуема. И точно так же недоказуемо, достоин ли существования мир, который описывают естественные науки, имеет ли он какой-нибудь «смысл» и есть ли смысл существовать в таком мире. Об этом вопрос не ставится.

Или возьмите такое высокоразвитое в научном отношении практическое искусство, как современная медицина. Всеобщая «предпосылка» медицинской деятельности, если ее выразить тривиально, состоит в утверждении, что необходимо сохранять жизнь просто как таковую и по возможности уменьшать страдания просто как таковые. А сама эта задача проблематична. Своими средствами медик поддерживает смертельно больного, даже если тот умоляет избавить его от жизни, даже если его родственники, для которых жизнь больного утратила ценность, которые хотят избавить его от страданий, которым не хватает средств для поддержания его жизни, утратившей свою ценность (речь может идти о каком-нибудь жалком помешанном), желают и должны желать смерти такого больного, признаются они в этом или нет. Только предпосылки медицины и уголовный кодекс мешают врачу отказаться поддерживать жизнь смертельно больного. Является ли жизнь ценной и когда? Об этом медицина не спрашивает.

Все естественные науки дают нам ответ на вопрос, что мы должны делать, *если* мы хотим *технически* овладеть жизнью. Но *хотим* ли мы этого и *должны* ли мы это делать и *имеет* ли это в конечном счете какой-нибудь смысл – подобные вопросы они оставляют совершенно нерешенными или принимают их в качестве предпосылки для своих целей.

Или возьмите такую дисциплину, как искусствоведение. Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли царство искусства, может быть, царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против Бога, а по своему глубоко укоренившемуся аристократическому духу обращено против братства людей. Эстетика, стало быть, не ставит вопроса о том, *должны* ли существовать произведения искусства.

Или возьмите юриспруденцию. Она устанавливает, что является значимым: в соответствии с правилами юридического мышления, отчасти принудительно логического, отчасти связанного конвенционально данными схемами; следовательно, правовые принципы и определенные методы их толкования заранее признаются обязательными. *Должно* ли существовать право и должны ли быть установленными именно эти правила – на такие вопросы юриспруденция не отвечает. Она только может указать: если хотят определенного результата, то такой-то правовой принцип в соответствии с нормами нашего правового мышления – подходящее средство его достижения.

Или возьмите исторические науки о культуре. Они учат понимать политические, художественные, литературные и социальные явления культуры, исходя из условий их происхождения. Но сами они не дают ответа ни на вопрос о том, были ли ценными эти явления культуры и должны ли они дальше существовать, ни на другой вопрос: стоит ли прилагать усилия для их изучения. Они предполагают уверенность, что участие таким путем в сообществе «культурных людей» представляет интерес.

Но что это на самом деле так, они не в состоянии никому «научно» доказать, а то, что они принимают данный факт как предпосылку, еще отнюдь не доказывает, что это само собой разумеется. Это и в самом деле отнюдь не разумеется само собой. [...]

Однако имеют ли научные достижения какой-нибудь смысл для того, кому факты как таковые безразличны, а важна только практическая позиция? Пожалуй, все же имеют.

Для начала хотя бы такой аргумент. Если преподаватель способный, то его первая задача состоит в том, чтобы научить своих учеников признавать *неудобные* факты, я имею в виду такие, которые неудобны с точки зрения их партийной позиции; а для всякой партийной позиции, в том числе и моей, существуют такие крайне неудобные факты. Я думаю, в этом случае акаде-

мический преподаватель заставит своих слушателей привыкнуть к тому, что он совершает нечто большее, чем только интеллектуальный акт, – я позволил бы себе быть нескромным и употребить здесь выражение «нравственный акт», хотя последнее, пожалуй, может прозвучать слишком патетически для такого простого и само собой разумеющегося дела.

До сих пор я говорил только о *практических* основаниях, в силу которых следует избегать навязывания личной позиции. Но это еще не все. Невозможность «научного» оправдания практической позиции – кроме того случая, когда обсуждаются средства достижения заранее *намеченной* цели, – вытекает из более глубоких оснований. Стремление к такому оправданию принципиально лишено смысла, потому что различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе. Старик Милль – его философию в целом я не похвалю, но здесь он был прав – как-то сказал: если исходить из чистого опыта, то придешь к политеизму. Сказано напрямик и звучит парадоксально, но это правда. Сегодня мы хорошо знаем, что священное может не быть прекрасным, более того, оно священно именно *потому* и *постольку, поскольку* не прекрасно. Мы найдем тому примеры в 53-й главе Исайи и в 21-м псалме. Мы знаем также, что это прекрасное может не быть добрым и даже, что оно прекрасно именно потому, что не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете подобное в «Цветах зла» – так Бодлер назвал томик своих стихов. И уже ходячей мудростью является то, что истинное может не быть прекрасным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священно и не добро.

Но это самые элементарные случаи борьбы богов, несовместимости ценностей. Как представляют себе возможность «научного» выбора между ценностью французской и немецкой культур – этого я не знаю. Тут же спор разных богов и демонов: точно так же, как эллин приносил жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день, только без одеяний и волшебства данного мифического образа действий, внутренне, однако, исполненного истинной пластики. А этими богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не «наука». Следует только понять, что представляет собой божественное для одного и что – для другого или как оно выступает в одном и в другом порядке. Но тем самым кончается обсуждение профессором предмета в аудитории – последнее, разумеется, не означает, что вместе с тем кончается сама эта серьезнейшая жизненная проблема. Однако здесь слово уже не за университетскими кафедрами, а за иными силами. Какой человек отважится «научно опровергнуть» этику Нагорной проповеди, например заповедь «непротивления злу» или притчу о человеке, подставляющем и левую и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: «Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит». В зависимости от конечной установки индивида одна, из этих этических позиций исходит от дьявола, другая – от Бога, и индивид должен решить, кто для него Бог и кто дьявол. И так обстоит дело со всеми сферами жизни.

Студенты приходят к нам на лекции, требуя от нас качества вождя, и не отдают себе отчета в том, что из сотни профессоров по меньшей мере девяносто девять не только не являются мастерами по футболу жизни, но вообще не претендуют и не могут претендовать на роль «вождей», указывающих, как надо жить. Ведь ценность человека не зависит от того, обладает ли он качествами вождя или нет. И уж во всяком случае, не те качества делают человека отличным ученым и академическим преподавателем, которые превращают его в вождя в сфере практической жизни или, специальное, в политике. Если кто-то обладает еще и этим качеством, то мы имеем дело с чистой случайностью, и очень опасно, если каждый, кто занимает кафедру, чувствует себя вынужденным притязать на обладание таковым. Еще опаснее, если всякий академический преподаватель задумает выступать в аудитории в роли вождя. Ибо те, кто считает себя наиболее способным в этом отношении, часто как раз наименее способны, а главное – ситуация на кафедре не представляет никаких возможностей *доказать,* способны они или нет. Профессор, чувствующий себя призванным быть руководителем юношества и пользующийся у него доверием, в личном общении с молодыми людьми может быть своим человеком. И если он чув-

ствует себя призванным включиться в борьбу мировоззрений и партийных убеждений, то он может это делать вне учебной аудитории, на жизненной сцене: в печати, на собраниях, в кружке – где только ему угодно. Но было бы слишком удобно демонстрировать свое призвание там, где присутствующие – в том числе, возможно, инакомыслящие – вынуждены молчать.

Наконец, вы можете спросить: если все это так, то что же собственно позитивного дает наука для практической и личной «жизни»? И тем самым мы снова стоим перед проблемой «призвания» в науке. Во-первых, наука прежде всего разрабатывает, конечно, технику овладения жизнью – как внешними вещами, так и поступками людей – путем расчета. Однако это на уровне торговки овощами, скажете вы. Я целиком с вами согласен. Во-вторых, наука разрабатывает методы мышления, рабочие инструменты и вырабатывает навыки обращения с ними, чего обычно не делает торговка овощами. Вы, может быть, скажете: ну, наука не овощи, но это тоже не более как средство приобретения овощей. Хорошо, оставим сегодня данный вопрос открытым. Но на этом дело науки, к счастью, еще не кончается; мы в состоянии содействовать вам в чем-то третьем, а именно в обретении *ясности.* Разумеется, при условии, что она есть у нас самих.

Насколько это так, мы можем вам пояснить. По отношению к проблеме ценности, о которой каждый раз идет речь, можно занять практически разные позиции – для простоты я предлагаю вам взять в качестве примера социальные явления. *Если* занимают определенную позицию, то в соответствии с опытом науки следует применить соответствующие *средства,* чтобы практически провести в жизнь данную позицию. Эти средства, возможно, уже сами по себе таковы, что вы считаете необходимым их отвергнуть. В таком случае нужно выбирать между целью и неизбежными средствами ее достижения. «Освящает» цель эти средства или нет? Учитель должен показать вам необходимость такого выбора. Большего он не может – пока остается учителем, а не становится демагогом. Он может вам, конечно, сказать: если вы хотите достигнуть такой-то цели, то вы должны принять также и соответствующие следствия, которые, как показывает опыт, влечет за собой деятельность по достижению намеченной вами цели.

Все эти проблемы могут возникнуть и у каждого техника, ведь он тоже часто должен выбирать по принципу меньшего зла или относительно лучшего варианта. Для него важно, чтобы было дано одно главное – *цель.* Но именно она, поскольку речь идет о действительно «последних» проблемах, нам *не дана.* И тем самым мы подошли к последнему акту, который наука как таковая должна осуществить ради достижения ясности, и одновременно мы подошли к границам самой науки.

Мы можем и должны вам сказать: какие-то практические установки с внутренней последовательностью и, следовательно, честностью можно вывести – в соответствии с их духом – из такой-то последней мировоззренческой позиции (может быть, из одной, может быть, из разных), а из других – нельзя. Если вы выбираете эту установку, то вы служите, образно говоря, одному Богу и *оскорбляете всех остальных богов.* Ибо если вы остаетесь верными себе, то вы необходимо приходите к определенным последним внутренним следствиям. Это можно сделать по крайней мере в принципе. Выявить связь последних установок с их следствиями – задача философии как социальной дисциплины и как философской базы отдельных наук. Мы можем, если понимаем свое дело (что здесь должно предполагаться), заставить индивида – или по крайней мере помочь ему – *дать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности.* Такая задача мне представляется отнюдь немаловажной, даже для чисто личной жизни. Если какому-нибудь учителю это удается, то я бы сказал, что он служит «нравственным» силам, поскольку вносит ясность; что он тем лучше выполняет свою задачу, чем добросовестнее будет избегать внушать своим слушателям свою позицию, свою точку зрения.

То, что я вам здесь излагаю, вытекает, конечно, из главного положения, а именно из того, что жизнь, основанная на самой себе и понимаемая из нее самой, знает только вечную борьбу богов, знает (если не прибегать к образу) только несовместимость наиболее принципиальных, вообще возможных жизненных позиций и непримиримость борьбы между ними, а следовательно, необходимость между ними *выбирать.* Заслуживает ли наука при таких условиях того, чтобы стать чьим-то «призванием», и есть ли у нее самой какое-либо объективное ценное «призвание» – это опять-таки ценностное утверждение, которое невозможно обсуждать в ауди-

тории, ибо утвердительный ответ на данный вопрос является *предпосылкой* занятий в аудитории. Я лично решаю вопрос утвердительно уже моей собственной работой. И утвердительный ответ на него является также предпосылкой той точки зрения, разделяя которую – как это делает сейчас или по большей части притворяется, что делает, молодежь, – ненавидят интеллектуализм как злейшего дьявола. Ибо тут справедливы слова: «Дьявол стар – состарьтесь, чтобы понять его». Данное возражение надо понимать не буквально, а в том смысле, что, желая покончить с этим дьяволом, надо не обращаться в бегство при виде его, как обычно предпочитают делать, а с начала до конца обозреть его пути, чтобы увидеть его силу и его границы.

Сегодня наука есть профессия, осуществляемая как специальная дисциплина и служащая делу самосознания и познания фактических связей, а вовсе не милостивый дар провидцев и пророков, приносящий спасение и откровение, и не составная часть размышления мудрецов и философов о *смысле* мира. Это, несомненно, неизбежная данность в нашей исторической ситуации, из которой мы не можем выйти, пока остаемся верными самим себе.

И если в нас вновь заговорит Толстой и спросит: «Если не наука, то кто ответит на вопрос: что нам делать, как устроить нам свою жизнь?» – или на том языке, на котором мы говорим сегодня: «Какому из борющихся друг с другом богов должны мы служить? Или, может быть, какому-то совсем иному богу – и кто этот бог?» – то надо сказать: ответить на это может только пророк или Спаситель. Если его нет или если его благовествованию больше не верят, то вы совершенно определенно ничего не добьетесь тем, что тысячи профессоров в качестве оплачиваемых государством или привилегированных маленьких пророков в своих аудиториях попытаются взять на себя его роль. Тем самым вы лишь воспрепятствуете осознанию того, что нет пророка, по которому тоскуют столь многие представители нашего молодого поколения. Я думаю, что действительно «музыкальному» в религиозном отношении человеку не пойдет на пользу, если и от него, и от других будут скрывать тот основной факт, что его судьба – жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху – если это будут скрывать с помощью суррогата, каким являются все подобные пророчества с кафедры. Мне кажется, против этого должна была восстать его религиозная честность.

Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего расколдовыванием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально; не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и сплачивало их. Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и «изобретем» его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия. Если попытаться ввести религиозные новообразования без нового, истинного пророчества, то возникнет нечто по своему внутреннему смыслу подобное – только еще хуже. И пророчество с кафедры создаст в конце концов только фантастические секты, но никогда не создаст подлинной общности. Кто не может мужественно вынести этой судьбы эпохи, тому надо сказать: пусть лучше он молча, без публичной рекламы, которую обычно создают ренегаты, а тихо и просто вернется в широко и милостиво открытые объятия древних церквей. Последнее сделать нетрудно. Он должен также так или иначе принести в «жертву» интеллект – это неизбежно. Мы не будем его порицать, если он действительно в состоянии принести такую жертву. Ибо подобное принесение в жертву интеллекта ради безусловной преданности религии есть все же нечто иное в нравственном отношении, чем попытка уклониться от обязанности быть интеллектуально добросовестным, что бывает тогда, когда не имеют мужества дать себе ясный отчет относительно конечной позиции, а облегчают себе выполнение этой обязанности с помощью дряблого релятивизма. Та позиция представляется мне более высокой, чем кафедральное пророчество, не дающее себе отчета в том, что в стенах аудитории не имеет значения никакая добродетель, кроме одной: простой интеллектуальной честности. Но такая честность требует от нас констатировать, что сегодня положение тех, кто ждет новых пророков и спасителей, подобно тому положению, о котором повествуется в одном из про-

рочеств Исайи; речь идет здесь о прекрасной песне эдемского сторожа времен изгнания евреев: «Кричат, мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы настоятельно спрашиваете, то обратитесь, и приходите».

Народ, которому это было сказано, спрашивал и ждал в течение двух тысячелетий, и мы знаем его потрясающую судьбу. Отсюда надо извлечь урок: одной только тоской и ожиданием ничего не сделаешь, и нужно действовать по-иному – нужно обратиться к своей работе и соответствовать «требованию дня» – как человечески, так и профессионально. А данное требование будет простым и ясным, если каждый найдет своего демона и будет послушен этому демону, ткущему нить его жизни.

Вебер, М. Наука как призвание и профессия / Макс Вебер // Избр. произв.; пер. с нем. А.Ф. Филиппов, П.П. Гайденко. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707-715, 717-720, 725-731.

НОЭЛЬ ДЖОЗЕФ ТЕРЕНС МОНТГОМЕРИ НИДАМ (англ. Needham) (1900-1995) – выдающийся британский учёный, биохимик и эмбриолог, синолог, более всего известный исследованиями традиционной китайской цивилизации и науки. Член Королевского общества и Британской академии наук, удостоен членства в Ордене кавалеров чести. Профессор и почётный член множества университетов мира, почётный советник ЮНЕСКО, иностранный член Академии наук Китая, Королевской Датской академии и др. Родился в г. Лондоне в шотландской семье врача и преподавательницы музыки. Окончил Кембриджский университет, где в 1921 г. получил степень бакалавра. В январе 1925 г. получил степень магистра, в октябре того же года – доктора. С 1924 г. работал в лаборатории сэра Фредерика Хопкинса в Кембридже, специализируясь по эмбриологии и морфогенезу. В 1936 г. под руководство Нидама поступило трое китайских учёных, общение и работа с которыми пробудила у Нидама интерес к китайской культуре. В 1942 г. Нидам был направлен Королевским обществом в тогдашнюю столицу Китая – Чунцин, где он возглавил Sino-British Science Cooperation Office. С 1954 г. Нидам вел постоянную работу над серией монографий по цивилизации и науке Китая. Нидам активно участвовал в общественной деятельности, в 1952-1953 гг. был инспектором ООН в Северной Корее (во время Корейской войны), позднее поддерживал правительство КНР в борьбе против распространения биологического оружия. В 1965 г. совместно с дипломатом Д. Брайаном основал «Society for Anglo-Chinese Understanding». В 1966 г. занял пост президента Gonville and Caius College в Кембридже. С 1976 г. был директором Библиотеки истории науки. С 1982 г. Нидам страдал болезнью Паркинсона, от которой скончался в возрасте 94 лет. Главной темой философских изысканий Нидама было возникновение науки в древнем Китае и ее последующее развитие. Нидама интересовало, какие социально-культурные особенности древнекитайской цивилизации позволили ей сначала значительно превосходить западную в научно-технической сфере, однако в последующем затормозили ее развитие и не позволили появиться экспериментальному естествознанию – ядру западной научно-технической революции.

«ОБЩЕСТВО И НАУКА НА ВОСТОКЕ И НА ЗАПАДЕ» – статья Дж. Нидама, опубликованная в специальном сборнике, посвященном проблемам возникновения и развития науки, а также ее актуальным тенденциям. В данной работе Нидам анализирует условия развития науки в древнекитайской цивилизации, пытаясь сопоставить их с аналогичными условиями в западноевропейской цивилизации.

Вопросы к тексту:

1. Где, по мнению Дж. Нидама, необходимо искать причины возникновения науки в Европе?
2. В чем заключается особенность развития науки в Китае?
3. Как развитый бюрократический аппарат Древнего Китая повлиял на развитие науки?
4. Какую роль в развитии научных знаний сыграл мировоззренческий принцип «у-вэй» («не-деяние»)?

10.2. Нидам Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе

Когда в 1938 году у меня возникла мысль написать систематический, убедительный и объективный труд по истории научной мысли и техники в областях, находившихся под влиянием китайской культуры, я считал, что основной проблемой будет вопрос о том, почему *современная* наука, какой мы ее знаем с семнадцатого столетия, с Галилея, не развилась ни в китайской, ни в индийской цивилизации, а возникла именно в Европе. Но годы шли, и по мере того, как обнаруживались новые факты о китайской науке и о китайском обществе, я начал уяснять, что есть еще и второй вопрос не меньшей важности: вопрос о том, почему между I веком до н. э. и XV веком н. э. китайская цивилизация была более высокой, чем западная, с точки зрения эффективности приложения человеческих знаний к нуждам человеческой практики.

Ответы на эти вопросы, мне кажется, нужно искать прежде всего в социальных, духовных и экономических структурах различных цивилизаций. Сравнение Китая и Европы особенно поучительно и наглядно потому, что здесь исключен климатический фактор; в широком смысле климатические условия области влияния китайской культуры близки к климатическим условиям Европы. О Китае никто не мог бы сказать, как это иногда делают в отношении Индии, что чересчур жаркий климат препятствует развитию современной науки. Хотя природные, географические и климатические условия, бесспорно, играют большую роль в формировании специфических черт культуры, я не склонен считать, что именно это является определяющим для индийской культуры. В случае с Китаем такая гипотеза вообще не имела бы почвы.

С самого начала я весьма скептически относился к ценности «физио-антропологических» или «расово-духовных» факторов любого сорта, которые находят поддержку у достаточно широкого круга людей. Все то, что я узнал за последние тридцать лет, с момента моих первых личных контактов с китайскими друзьями и коллегами, только укрепило меня в этом скептицизме. Китайцы оказались именно такими, какими их увидел много столетий назад Джованни из Монтекорвино, di nostra qualita, то есть такими же, как мы. Я считаю, что огромные исторические различия между культурами могут найти объяснения только в рамках социологических исследований и что когда-нибудь проблема будет решена именно на этом пути. Чем более глубоко я догружаюсь в детали исторических достижений китайской науки и техники до того времени, когда наука и техника Китая, как и другие этнические потоки культуры, стали вливаться в море современной науки, тем больше я убеждаюсь в том, что причины именно европейского происхождения науки можно искать в особенностях социальных и экономических условий, которые преобладали в Европе в эпоху Ренессанса. Эти причины не имеют отношения ни к складу китайского разума, ни к специфике китайской духовной и философской традиции. Во многих отношениях как раз эти стороны китайской культуры ближе к современной науке, чем мировоззренческие нормы христианства. Подобная точка зрения может считаться марксистской или любой другой, но для меня она убеждение, основанное на опыте жизни и исследований.

Учитывая сказанное, мы, как историки науки, обязаны рассмотреть некоторые существенные особенности у военно-аристократического феодализма Европы, в недрах которого мог бы зародиться торговый и промышленный капитализм вместе с Ренессансом и Реформацией, и рассмотреть такие особенности других видов феодализма (если таковые действительно обнаруживаются), которые были бы характерны для средневековой Азии. С точки зрения науки нам, если мы хотим решить проблему, во всяком случае, нужно иметь нечто особенное, нечто отличающееся от условий в Европе. Именно поэтому я никогда не симпатизировал тому частному течению марксистской мысли, которое ищет жестких и универсальных формул для всех этапов общественного развития, через которые «должны пройти» все цивилизации.

Уже самый ранний из этих этапов, первобытный коммунизм, порождает множество споров. За некоторыми заметными исключениями (Гордон Чайлд, например), западные антропологи и археологи отвергают, как правило, концепцию первобытного коммунизма. Вместе с тем мне всегда казалось весьма существенным для исследования и разумным считать, что до появления классовой дифференциации существовала какая-то исходная нерасчлененная форма общества, и по ходу изучения древнего китайского общества я обнаруживаю, что черты такого нерасчлененного общества просматриваются время от времени через многовековой туман. Нет каких-либо фундаментальных трудностей и на другом конце исторической цепи, на этапе перехода от феодализма к капитализму, хотя, конечно, переход этот невероятно сложен в деталях и требует еще большой исследовательской работы. Остается, в частности, ускользающим от наблюдения сам механизм связи между социально-экономическими изменениями и подъемом современной науки, которую можно было бы определить как успешное приложение математизированных гипотез к систематическому экспериментальному исследованию природы. Независимо от теоретических склонностей и предубеждений все современные историки с необходимостью вынуждены признавать, что подъем современной науки происходил pari passu, из одного корня с Ренессансом, Реформацией и подъемом капитализма, что существует интимнейшая связь между социально-экономическими изменениями, с одной стороны, и успехами «новой

или экспериментальной» науки – с другой, хотя эти тонкие отношения весьма сложно поймать сачком определений. Об этом можно бы говорить весьма много, например о жизненно важной для науки роли «высокого ремесленного мастерства», его объединения с учеными-схоластами того периода, но настоящая статья не место для такого разговора; мы ищем нечто другое. Пока для нас существенно одно – возникновение и развитие науки произошло в Европе, а в других районах этого не случилось.

При сравнении состояний Европы и Китая наиболее важными и вместе с тем наиболее темными проблемами являются следующие: а) насколько и в каком именно отношении китайский средневековый феодализм (если этот термин применим для Китая) отличался от европейского феодализма; б) прошел ли Китай (или соответственно Индия) через «рабовладельческий строй» того типа, который имел место в Греции классического периода и в Риме. Вопрос, конечно, не столько в том, существовал ли институт рабства, это совсем другая проблема, а в том, основывалось ли общество на этом институте рабства.

В молодости, когда я еще работал в биохимии, на меня большое впечатление произвела книга Карла Виттфогеля «Экономика и общество Китая», которую он написал в тот период, когда был еще более или менее ортодоксальным марксистом в догитлеровской Германии. Виттфогеля особенно интересовало развитие концепции «азиатского бюрократизма» или, как его теперь называют китайские историки, «бюрократического феодализма». Концепция взята из работ Маркса и Энгельса, которые основывали ее в свидетельствах XVII века, собранных французом Франсуа Бернье, врачом монгольского императора Индии Ауренгзеба. Маркс и Энгельс говорили об «азиатском способе производства». Как в различных контекстах они определяли этот термин и как его должно определять в наше время – это сегодня является предметом оживленной дискуссии почти во всех странах. В широком смысле речь идет о возникновении бюрократического в своем существе государственного аппарата, которым управляла ненаследственная элита. Государственный аппарат опирался на большое число сравнительно автономных крестьянских общин, сохранивших черты рядовой организации с незначительной или вовсе отсутствующей дифференциацией труда между сельским хозяйством и ремеслом. Форма эксплуатации состояла главным образом в сборе налогов для централизованного государственного аппарата, то есть для императорского двора и многочисленных представителей государственной бюрократии. Необходимость государственного аппарата оправдывалась двойной его функцией: с одной стороны, государство обороняло весь район (сначала древнее «феодальное» государство, а позднее всю Китайскую империю), а с другой – государство организовывало общественные работы и руководило ими. Без риска впасть в противоречие можно оказать, что во всей китайской истории организационная функция была важнее военной и как раз эту особенность Китая сумел подметить Виттфогель. Топографическая специфика страны и потребности сельского хозяйства с самого начала вынуждали вести гидрологические работы в крупных масштабах, чтобы, во-первых, регулировать большие реки для защиты от наводнений и тому подобных неприятностей, во-вторых, использовать воду для ирритации, особенно в районах заливного выращивания риса, и, наконец, для создания разветвленной сети каналов, по которым можно было бы доставлять налог в виде зерна на сборные пункты, а оттуда – в столицу. Во все времена величайшим национальным героем Китая оставался специалист-гидролог. Все эти потребности, кроме налоговой эксплуатации, вынуждали использовать подневольный труд, и можно оказать, что единственной повинностью автономной крестьянской общины по отношению к государственному аппарату была выплата налога и питание занятого на общественных работах населения, когда общинам приходилось выделять людей на эти работы. Кроме этого, государственная бюрократия брала на себя функцию общей организации производства, то есть отвечала за широкую сельскохозяйственную политику, что теперь дает повод оправдывать существование государственного аппарата в обществах этого типа как «высшее экономическое командование». Среди прославленных в древности великих государственных деятелей только в Китае мы обнаруживаем руководителей инженерных и сельскохозяйственных работ, таких, как Шу Кун, Шу Ту, Шу Нун. Не следует также забывать и о том, что «национализация» производства соли и железа (единственные продукты, которые приходилось перевозить, так как они производились не везде) была предложена в V веке до н.э. и практически проведена в жизнь во II веке до н. э.

Еще во времена Ханьской династии существовало государственное производство алкогольных напитков, и есть много других примеров государственных монопольных производств при следующих династиях.

Если внимательнее приглядеться к деталям, то проясняются и некоторые новые аспекты. Выясняется, например, что продукт крестьянского труда был не в личной, а в общинной собственности, что теоретически вся земля империи принадлежала императору и только ему одному. Сначала существовало что-то близкое к фамильной собственности на землю, но этот институт не развился в Китае в формы, сравнимые с феодальным поместным владением Запада: китайское общество не сохранило систему первородства, перехода собственности к старшему сыну. Поэтому все земельное имущество должно было дробиться на участки всякий раз, когда менялся глава семьи. И еще, в китайском обществе совершенно отсутствует идея города-государства. Города строились преднамеренно, как узловые пункты единой административной сети, хотя впоследствии, несомненно, некоторые из них стихийно вырастали в торговые центры. Каждый город был укрепленной крепостью, которой владел принц или сам император, представленный гражданским губернатором и его военным советником. Поскольку экономическая функция в китайском обществе всегда была значительно важнее военной, не приходится удивляться тому, что гражданский губернатор был обычно более уважаемым лицом, чем военный советник – начальник гарнизона. И наконец, рабы, вообще говоря, не использовались в сельскохозяйственных работах и лишь ограниченно использовались в ремесле. На протяжении многих веков рабство носило в основном домашний, можно даже сказать «патриархальный» характер.

В более поздних и высокоразвитых формах, каким мы его застаем в Танский и Сунский периоды, «азиатский способ производства» складывается в социальную систему, которая хотя и была «феодальной» в том смысле, что большая часть богатства приобреталась в результате эксплуатации крестьянства, но вместе с тем носила ярко выраженный бюрократический, а не военно-аристократический характер. Нельзя недооценивать силу гражданской традиции в китайской истории. Императорская власть осуществлялась не через иерархию имеющих поместья баронов, а через развитую и гибкую сеть гражданских служб, которая известна на Западе как «мандаринат» – институт, не использующий наследственную передачу имущества и власти. Мандаринат обновлялся с каждым новым поколением, и после тридцати лет изучения китайской культуры я могу сказать только одно: именно этот институт в значительно большей степени, чем другие, помогает понять суть и смысл китайского общества. Я считаю, что как раз мандаринат делает в принципе возможным анализ того, почему «бюрократический феодализм» в Азии сначала способствовал росту знания о природе и применению этого знания на пользу людям, а затем стал препятствовать подъему капитализма и современной науки, тогда как европейская форма феодализма действовала как раз наоборот, если иметь в виду разложение феодализма и становление нового, основанного на товарном производстве общества. Товарный способ производства, как основа государственности, никогда не мог бы возникнуть в китайской цивилизации, поскольку основные концепции мандарината исключали не только принцип наследственного аристократического феодализма, но и систему ценностей богатого купечества. Накопление капитала в китайском обществе могло, конечно, иметь место, но использование капитала в промышленных частных предприятиях постоянно подавлялось ученой бюрократией, поскольку это была единственная форма социальной активности, которая могла бы угрожать их привилегиям. Поэтому купеческие гильдии Китая никогда не достигали статуса и силы купеческих гильдий в городах-государствах европейской цивилизации.

Множество фактов позволяет утверждать, что социально-экономическая система средневекового Китая, была во многих отношениях более рациональна, чем та же система средневековой Европы. Еще во II веке до н. э. возникла вместе с древней традиционной «рекомендацией выдающихся талантов» система государственных экзаменов на занятие должностей. Экзамены привели к тому, что более двух тысячелетий мандаринат поглощал все лучшие умы нации, причем такой нации, которая занимает половину континента. Это совершенно непохоже на европейскую ситуацию, где лучшие умы не имели особой склонности появляться на свет в семьях феодалов, и того менее – в узкой группе старших сыновей феодалов. Конечно, некоторые черты бюрократизма были и в средневековом европейском обществе, такие, как институт окру-

гов, где можно было дослужиться до генерал-губернаторского чина, а также широко распространенный обычай использовать епископов и духовных лиц в качестве администраторов от имени короля, но все это не идет ни в какое сравнение с тем постоянным выкачиванием административных талантов, которое было реализовано в китайской системе.

Более того, дело не ограничивалось простым выдвижением административных, талантов на соответствующие бюрократические посты. Конфуцианское учение пользовалось в Китае таким влиянием, что представители других групп населения в значительной мере осознавали и признавали свою меньшую значимость в общем порядке вещей. Когда я недавно рассказывал об этом в университетской среде, мне задали интереснейший вопрос: «Как могло случиться, что на протяжении всей китайской истории военные мирились с тезисом о собственной неполноценности по сравнению с гражданскими властями?» Ведь, в конце концов, «власть меча» была непререкаемым аргументом в других цивилизациях. Ответ, видимо, следует искать в том, что имперские дары распределялись бюрократией, что в Китае развит культ буквы, что в Китае с древних времен широко распространено убеждение: меч может завоевать, но удержать завоеванное может только разум. Есть любопытная легенда о первом императоре династии Хань, который проявлял пренебрежение к дворцовому ритуалу, разработанному придворными философами, пока один из философов не заявил: «Можно завоевать империю верхом на коне, но управлять империей с седла нельзя». После этого император восстановил все обряды и церемонии пышного придворного этикета. В древние времена выдающийся деятель Китая мог быть одновременно и гражданским чиновником и военным. Но важно то, что военные чувствовали и признавали свою неполноценность; многие из них были неудачниками из среды гражданских чиновников. Конечно, и в Китае сила становилась верховным авторитетом и высшей санкцией, как и во всех обществах, но все дело в том, о какой силе идет речь, о моральной или о чисто физической? Китайцы всегда считали, что только моральная сила способна к длительному действию, и то, что завоевано силой физической, удержать может лишь сила моральная.

Доказано, что в древнем Китае прогресс наступательного оружия – арбалет – зашел много дальше, чем прогресс в защитной броне. Древность знает множество случаев, когда вооруженный арбалетом простолюдин или крестьянин убивал феодала – ситуация мало похожая на европейскую, где рыцарь в тяжелом вооружении пользовался в средние века всеми преимуществами неуязвимого человека. Возможно, что как раз сравнительная беззащитность человека заставила конфуцианство подчеркивать роль убеждения. Китайцы – это наши виги, которым «нужна не сила, а доказательства». Китайского крестьянина, например, трудно было силой заставить подняться на защиту границ государства по той простой причине, что он мог бы для начала пристрелить своего принца. Но когда философам, патриоты они или софисты, удавалось убедить крестьянина в том, что воевать за империю необходимо, тогда крестьянин шел в поход. Отсюда постоянное присутствие в классических и исторических китайских текстах того, что можно было бы назвать «пропагандой» (не обязательно в плохом смысле) и что создает своего рода «персональное уравнение» («personal equation»), для которого историк должен дать свое собственное решение. В самом этом факте нет ничего специфически китайского, предубеждения и предвзятости – общемировое явление, которое можно обнаружить и у Иосифа Флавия и у Гиббона, но синологу всегда приходится держаться настороже: пропагандистские акценты указывают, как правило, на уязвимые места цивилизованного гражданина.

В этой связи интересен еще один довод, а именно тот факт, что китаец есть, прежде всего, крестьянин, а не скотовод или мореплаватель. Скотоводство и мореплавание развивают склонности к командованию и подчинению. Ковбои или пастухи гоняют своих животных, капитаны отдают приказы команде, и пренебрежение к приказу может стоить жизни любому на корабле. Но крестьянин, если он сделал все, что положено, вынужден ждать урожая. Одна из притч китайской философской литературы высмеивает человека из царства Сун, который проявлял нетерпение и недовольство, глядя, как медленно растут злаки, и принялся тянуть растения, чтобы заставить их вырасти скорее. Сила всегда признавалась малоперспективным образом действий, поэтому именно гражданское убеждение, а не военная мощь, считалось нормальным путем ведения дел. Все сказанное о положении солдата по отношению к позиции гражданского чиновника имеет силу и для противопоставления: гражданский чиновник – купец.

Богатство само по себе ценилось мало. Оно не имело моральной силы. Оно могло дать удобства, но не мудрость, поэтому богатство в Китае сравнительно мало способствовало росту престижа. Единственной мечтой любого купеческого сына было стать ученым, пройти имперские экзамены и высоко подняться по бюрократической лестнице. В течение многих поколений это стремление приводило в действие всю бюрократическую систему. Я не уверен, что в наше время это стремление исчезло. Оно, видимо, живет, хотя и в новой, более высокой форме. В конце концов, партийный работник, положение которого не зависит от случайностей рождения, как и в древности, равно презирает и аристократическую утонченность и меркантилизм. В каком-то смысле социализм, как дух неугнетенной справедливости, был заключен в бутылке средневекового китайского бюрократизма. Древние китайские традиции было бы легче согласовать с будущим научным миром международного братства, чем традиции Европы.

Между 1920 и 1932 годами в Советском Союзе вели широкую дискуссию о том, что понимал Маркс под «азиатским способом производства», но на Западе почти не знают об этой дискуссии, поскольку ее материалы никогда не переводились. Если сохранилась хоть одна копия русских отчетов, то было бы крайне желательно издать материалы дискуссии на западных языках. У нас не было возможности изучить результаты дискуссии, но победу, видимо, одержали те, кто возражал против каких-либо отклонений от принятой последовательности: первобытный коммунизм – рабовладельческое общество – феодализм – капитализм – социализм. Атмосфера догматизма, которая преобладала в социальных науках под влиянием культа личности, несомненно, сыграла некоторую роль и в этой дискуссии. Сейчас появилось новое поколение авторов, которые выражают беспокойство английских марксистов по поводу того, что «феодализм» становится бессодержательным термином. «Очевидно, – говорят они, – что социально-экономическая формация, имеющая равную силу и для Руан-да-Урунди и для Франции 1788 года, для Китая 1900 года и для норманнской Англии, рискует потерять какое-либо специфическое содержание и стать бесполезной в научном анализе». Подразделения действительно необходимы. Примечательная черта этих новых работ в том, что их авторы, видимо, мало знают о взглядах Маркса и Энгельса. «Азиатский способ,– говорит один из них,– устаревший термин, который давно уже вышел из употребления». И вместе с тем тот же автор весьма дельно ставит и анализирует проблему задержанного развития ряда азиатских и африканских государств и рекомендует «реабилитировать «азиатский способ» Маркса или даже несколько «способов», с тем чтобы стало возможным различение по региональным особенностям». Он же рекомендует термин «протофеодальный» для обозначения исходной простой формации, которая затем развивается различными путями.

Когда в современной марксистской литературе упоминают Виттфогеля, то всегда это делается с антипатией. Происходит это потому, что в гитлеровский период Виттфогель эмигрировал в США, где работает до сих пор, и многие годы был активным участником интеллектуальной холодной войны. Те авторы, которые рассматривают его недавнюю книгу «Восточный деспотизм» как пропагандистский выпад против прошлого и настоящего России и Китая, во многом, безусловно, правы. Виттфогель сейчас занят тем, что стремится все злоупотребления власти, идет ли речь о тоталитарном или любом другом режиме, приписать принципу бюрократизма. Но сам факт, что он стал противником идей, которые разделяются мною и многими другими, не меняет того обстоятельства, что именно Виттфогель выдвинул когда-то эти идеи и блестяще обосновал их. Поэтому я восхищаюсь его первой книгой и отвергаю последнюю. Виттфогель во многом, вероятно, утрирует и упрощает, но я все же не думаю, что его теория «гидравлического общества» («hudraulic society») ошибочна в своем существе. Я тоже считаю, что огромный размах общественных работ (регулирование стока рек, ирригация, строительство каналов) имел, в китайской истории, и ту социальную функцию, что по ходу строительства нарушались границы отдельных феодальных и дофеодальных владений. Это неизбежно приводило к сосредоточению власти в центре, то есть к возникновению над раздробленной массой «родовых» деревенских кланов единого бюрократического аппарата. Я считаю, что мелиорация играла важную роль в становлении китайского феодализма именно как феодализма «бюрократического». Конечно, с точки зрения историка науки и техники не имеет особого значения, в каких именно деталях китайский феодализм отличался от европейского. Важно лишь, чтобы от-

личие было достаточно большим (я убежден, что таким оно и было), чтобы объяснить полное подавление капитализма и науки в Китае и успешное их развитие на Западе.

Что же до бюрократии как таковой, то просто неумно раскладывать все социальное зло у ее порога. Напротив, в течение столетий бюрократия была великим инструментом социальной организации людей. Более того, и в будущих столетиях бюрократия никуда от нас не уйдет, если человечество намеренно сохраниться. Фундаментальная проблема состоит не в уничтожении, а в гуманизации бюрократии, с тем, чтобы использовать лишь нужную часть ее организующей силы на благо людям. Но, так или иначе, бюрократия всегда будет существовать. Современные общества основаны на науке и технике, и чем больше будет устанавливаться эта взаимная связь, тем более организованной и совершенной будет бюрократия. Неправомерно сравнивать бюрократическую систему, развившуюся на базе подъема науки, с любой предшествующей бюрократической системой, которая когда-либо существовала. Современная наука дает нам большой арсенал средств от телефона до вычислительной машины, которые теперь и только теперь могут помочь процессу гуманизации бюрократии. В своей целевой части этот процесс во многом может ориентироваться на то, что существенными сторонами входит в конфуцианство, даосизм, раннее христианство, а также и в марксизм.

Термин «восточный деспотизм» напоминает спекулятивные построения французских физиократов восемнадцатого столетия, на которых большое впечатление произвела социально-экономическая структура Китая, какой она представлялась в то время. Эта структура была для физиократов, конечно, «просвещенным деспотизмом», который им очень нравился, а не угрюмым и ужасающим плодом воображения Виттфогеля. Последнюю книгу Виттфогеля синологи всего мира приняли с неодобрением, поскольку в ней во многих случаях тенденциозно подобраны факты. Нельзя, например, говорить о том, что в средневековом Китае не было просвещенного общественного мнения. Напротив, ученая прослойка и ученая бюрократия создавали весьма широкое и действенное общественное мнение. Бывали случаи, когда император мог сколько угодно приказывать, а бюрократия не подчинялась. Теоретически император мог считаться абсолютным правителем, но на практике его власть была ограничена традициями и обычаями, которые век за веком находились под воздействием конфуцианской интерпретации исторических текстов. Китай всегда был «однопартийным» государством, и правящей партией в стране была более двух тысячелетий конфуцианская партия. По моему мнению, термин «восточный деспотизм» в устах Виттфогеля не более оправдан и правомерен, чем тот же термин в устах французских физиократов; я никогда не пользуюсь этим термином. Вместе с тем есть много марксистских терминов, старых и новых, которые я также затрудняюсь принять. В некоторых работах, например, «идеальная государственная структура» противопоставляется «реальному субстрату» независимых крестьянских деревень. Такое противопоставление не кажется мне оправданным, поскольку работа государственного аппарата в своей области столь же реальна, как и работа крестьянина на поле. Не нравится мне и термин «автономный», когда его прилагают к крестьянской общине; он, как мне представляется, верен лишь в ограниченном смысле. Истина же состоит в том, что нам крайне нужно создать совершенно новую систему терминов, поскольку здесь мы имеем дело с общественными структурами, которые далеко отходят от известных на Западе форм. При разработке новой системы терминов я бы предложил использовать китайские корни, а не настаивать на приложении греческих и латинских корней к общественным явлениям, которые резко отличаются от известных нам из собственной истории. Для бюрократии мог бы оказаться полезным термин «куанляо». Если бы у нас была более адекватная терминология, мы могли бы проанализировать и некоторые другие проблемы. Я имею в виду тот примечательный факт, что японское; общество было значительно ближе к западноевропейскому социальному стандарту, и как раз оно оказалось более приспособленным к развитию современного капитализма. Сам этот факт давно уже признан историками, но в недавних исследованиях вскрывается, похоже, конкретный механизм, благодаря которому японское военно-аристократическое феодальное общество могло породить капитализм, а китайское бюрократическое общество было не в состоянии это сделать.

Теперь я должен сказать нечто, хотя и не очень многое, о «рабском обществе». Исходя из моего собственного знакомства с китайской археологией и литературой, что в данном случае

имеет значение, я не склонен считать, что китайское общество, даже в периоды Шен и Чжоу, было основано на рабском труде в том самом смысле, в каком это можно применить к западным античным культурам. Здесь я, к сожалению, расхожусь с некоторыми современными китайскими учеными, на которых глубокое впечатление произвела «одноколейная» гипотеза стадийного развития общества, укрепившаяся в марксистской теории за последние двадцать или тридцать лет. Проблема все еще остается весьма спорной и требующей обсуждений; мы не можем сказать, что достигли определенности хотя бы в одном из ее аспектов. Несколько лет назад в Кембридже был собран симпозиум по рабству в различных цивилизациях. В ходе обсуждений всем участникам пришлось согласиться, что реальные формы рабства в китайском обществе весьма отличаются от форм, известных в других странах. Господство клана и семейного долга делает сомнительной саму возможность считать кого-нибудь в подобной цивилизации «свободным» в западном смысле термина. Но, с другой стороны, – и это противоречит убеждению многих – трудовое рабство в Китае было весьма редким явлением. Фактом остается то, что ни западные синологи, ни сами китайские ученые, никто пока еще не знает достаточно полно, каким был статус холопских или полухолопских групп в различные периоды китайской истории, а таких резко различающихся групп было много. Здесь еще нужны глубокие исследования, но, как мне кажется, уже теперь ясно, что ни в экономическом, ни в политической области трудовое рабство не было основой всего социального механизма китайского общества в том смысле, в каком рабский труд был некогда основой социальности на Западе.

Хотя вопрос о рабовладельческом базисе общества имеет некоторое значение лишь в тех пределах, в которых он проясняет положение науки и техники в античной Греции и Риме, он не так уж важен для проблемы происхождения современной науки на Западе в период позднего Ренессанса, что, собственно, и было первоначально центральным пунктом моих исследований. Но будь такое рабство в Китае, оно наложило бы свой отпечаток на все достижения китайского общества в приложении знания о природе к человеческим нуждам в течение четырнадцати столетий нашей эры и четырех или пяти столетий до нашей эры. Но ничего этого нет. Разве не удивительно, что Китаю нечего показать, что шло бы в сравнение с галерами рабов в Средиземноморье? Парус (а пользовались им весьма искусно) был универсальным движителем на всех китайских кораблях с древнейших времен. У Китая просто нет свидетельств массового применения рабочей силы, сравнимых, например, с гигантскими стройками древнего Египта. К тому же, и это тоже весьма примечательно, до сих пор не обнаружено ни единого серьезного случая отказа в Китае от изобретений из-за страха перед безработицей. Если китайская рабочая сила была действительно такой огромной, какой она кажется большинству, то трудно понять, почему бы ей не проявляться время от времени в концентрированных формах. С другой стороны, для древних времен китайской культуры мы обнаруживаем множество примеров применения орудий, облегчающих человеческий труд, причем возникли эти орудия значительно раньше, чем в Европе. Примером может служить тачка, которую в Европе не знали до XIII века, а в Китае она известна с III века н. э., причем она определено появилась века на два раньше. Вполне может оказаться, что как бюрократический аппарат объясняет невозможность самозарождения науки современного типа в китайской культуре, так и отсутствие массового рабского труда может объяснить значительные достижения китайской культуры в развитии чистого и прикладного знания в первые века нашей эры.

Среди европейских социологов нового поколения в настоящее время делаются серьезные попытки заново проанализировать проблему «азиатского способа производства». Частично это может объяснить важностью подобных идей для понимания африканских обществ, которые сейчас возникают под названием слаборазвитых стран. Совершенно не ясно, применимы ли к этим обществам те ограниченные категории, которые считаются сегодня традиционными. Но наибольшим стимулом дискуссии было, пожалуй, опубликование в 1939 году в Москве работы самого Маркса, написанной в 1857-1858 годах и озаглавленной «Докапиталистические формы производства». Эта рукопись – одна из подготовительных работ к «Капиталу» включена в его «Основные черты критики политической экономии», сборник статей, который опубликован вторым изданием в Германии в 1952 году. К большому несчастью, этот текст Маркса не был известен участникам дискуссии двадцатых-тридцатых годов. Именно этот документ дает

глубокое и систематическое изложение идей «азиатского способа производства». Один из важных вопросов заключается в том, считали ли Маркс и Энгельс «азиатский способ производства» чем-то качественно отличным от того или иного классически выделенного типа общества в остальных частях мира, или же они считали его только количественной модификацией одного из этих типов. Не совсем ясно, видели ли они в «азиатском способе» переходную структуру (которая была бы в определенных условиях способна к долговременной стабилизации) или же рассматривали «бюрократизм» как особый, четвертый, фундаментальный тип общества. Был ли «азиатский способ производства» простой вариацией классического рабства или классического феодализма? Некоторые китайские историки со всей определенностью говорят об «азиатском способе» как о специфической разновидности феодализма. Но Маркс и Энгельс иногда говорят о нем так, как если бы считали «азиатский способ производства» чем-то качественно отличным и от рабского и от феодального способа производства. Возникает также вопрос, насколько концепция «бюрократического феодализма» применима к Америке до появления Колумба или для других обществ вроде средневекового Цейлона. В последние годы к этой проблеме не раз возвращался Виттфогель, но без значительных результатов (работ по Цейлону у него нет), а молодые социологи исследуют проблему уже в другом плане.

Я не сомневаюсь, что работы молодых социологов прольют новый свет на проблему первоначально ускоренного, а затем замедленного развития китайской науки и техники. Этим заняты, в частности, мои французские друзья Жан Шено и Андре Одрикот, и то, о чем я буду говорить ниже, основано на ряде их идей. Представляется ясным, что изначальное превосходство китайской науки и техники, которое длилось много столетий, должно находиться в какой-то связи с рациональным, гибким и чувствительным социальным механизмом, который имеет структуру «азиатской бюрократии». Этот тип общества функционирует в основном на «ученом» уровне, то есть ключевые позиции в обществе занимают ученые, а не военные. Центральная власть в таком обществе во многом полагается на «автоматическое» функционирование деревенских обществ и, вообще говоря, стремится сократить до минимума вмешательство государства в дела общин. Выше я уже говорил о фундаментальных психологических различиях между крестьянином-землепашцем, с одной стороны, и скотоводом или мореплавателем – с другой. Это различие четко выражено в китайских терминах «вей» и «ву вей». «Вей» означает приложение силы или силы воли, уверенность в том, что вещи, животные и даже другие люди сделают то, что им приказано делать. «Ву вей» выступает противоположностью первого: оставляет вещи в покое, позволяет природе идти своим путем, извлекает пользу из природы вещей без их изменения, дает знание о том, как обойтись без вмешательства. Термин «ву вей» – великий лозунг и неписаное правило даосизма всех столетий. Как раз этот принцип невмешательства выражен в знаменательной фразе, которую довелось слышать Бертрану Расселу во время поездки в Китай: «Производство без владения, действие без самоутверждения, развитие без господства». «Ву вей», отсутствие вмешательства, хорошо согласуется с «самодвижением» крестьян и крестьянских общин. Даже когда древнее «азиатское» общество уступило место «бюрократическому феодализму», концепция «ву вей» не потеряла силы. Китайская политическая практика и деятельность правительственных органов долгое время основывались на этом принципе невмешательства, который был унаследован от древнего общества, от простой пары противоположностей «деревни – князь». На всем протяжении китайской истории лучшим магистратом считался тот, который меньше других вмешивался в гражданские дела, и во всей истории главной задачей кланов и родов считалось улаживать свои дела домашним порядком, не прибегая к услугам суда. Вполне возможно, что общество такого типа поощряло наблюдательное отношение к природе. Человек в таком обществе старался бы проникнуть как можно глубже в механику естественного мира и использовать содержащиеся в природе источники энергии, до минимума сводя свое вмешательство в природные механизмы, (применяя «действие на расстоянии». Концепции этого в высшей степени утонченного способа мысли всегда стремились достигать результатов экономными средствами и, естественно, поощряли изучение природы по близким к Бэкону мотивам. Здесь, видимо, и кроется причина таких достижений раннего периода, как сейсмограф, литейное производство, использование гидроэнергии.

Можно, таким образом, сказать, что эта основанная на невмешательстве концепция человеческой деятельности была первоначально благоприятной для развития науки. Например, склонность к «действию на расстоянии» могла оказать большое влияние на разработку ранних теорий волн, на открытие природы приливов, на знание отношений между минеральными частицами и растениями в геоботаническом плане, а также на науку о магнетизме. Часто забывают, что одним из существенных обстоятельств зарождения науки во времена Галилея было знание магнитной полярности, склонения и т. п. В отличие от геометрии Евклида и астрономии. Птолемея, наука о магнетизме попала в Европу извне. Никто не упоминал о магнетизме в Европе до конца семнадцатого столетия, и заимствование идей магнетизма из китайских работ несомненно. Если китайцы независимо от вавилонян были величайшими естествоиспытателями среди всех древних народов, то причиной этого могло оказаться как раз стимулирующее действие принципа невмешательства, который взлелеян даосистской поэзией, использующей символику воды и вечной женственности.

Но если невмешательство, как характерная черта отношения «деревни – князь», дало несколько концепций, благоприятных для прогресса науки, то в нем содержалась и исходная ограниченность. Принцип невмешательства трудно было бы согласовать со специфически западным «вмешательством», которое естественно для народа пастухов и мореплавателей. Принцип невмешательства мешал меркантильному образу мышления занять ведущее место в цивилизации. Именно поэтому он не был в состоянии объединить технику высокого мастерства с учеными методами математического и логического мышления. Этап научного развития от Леонардо да Винчи до Галилея не был пройден естествознанием Китая, его, возможно, и нельзя было пройти. В средневековом Китае систематическое экспериментирование велось в больших масштабах, чем в древней Греции или в средневековой Европе, но, пока существовал «бюрократический феодализм», математика не могла объединиться с эмпирическими наблюдениями природы, а эксперимент – дать нечто фундаментально новое. Дело в том, что эксперимент требует слишком активного вмешательства, и, хотя к такому вмешательству приходилось терпимо относиться в ремесле и торговле более терпимо даже, чем в Европе, получить философскую санкцию в Китае активному вмешательству было, видимо, труднее.

Есть и еще одно обстоятельство, которое в средневековом китайском обществе способствовало росту естествознания на этапе, предшествовавшем Ренессансу. Традиционное общество в Китае было в высшей степени ограниченным и взаимосвязанным, причем государство несло ответственность за нормальное функционирование всего социального организма, хотя эта ответственность и выполнялась с минимальным вмешательством. Полезно напомнить, что древнее определение идеального правителя предписывало ему просто сидеть лицом на юг и распространять свою добродетель во всех направлениях, с тем чтобы «десять тысяч вещей» автоматически хорошо самоуправлялись. Как мы уже неоднократно показывали, государство оказывало мощную поддержку научному познанию. Хранение записей астрономических наблюдений, полученных за тысячелетия, например, было государственным делом. На средства государства публиковались большие энциклопедии, причем не только литературные, но и медицинские и сельскохозяйственные. Удачно проводились выдающиеся для того времени экспедиции. Можно напомнить о геодезической экспедиции VIII века, в которой исследовалась дуга меридиана от Индокитая до Монголии, или об экспедиции для нанесения на карту неба созвездий Южного полушария, на которой были отмечены звезды до 20° от южного небесного полюса. Все это указывает на организованный и коллективный характер науки в Китае, тогда как в Европе наука была обычно частным делом, поэтому в течение многих столетий она отставала. И все же государственная наука и медицина Китая не смогли, когда пришло время, сделать тот качественный скачок, который произошел в западной науке в шестнадцатом и начале семнадцатого столетия.

Некоторые ученые Азии с предубеждением и подозрением относятся к идее «азиатского способа производства» и «бюрократического феодализма», поскольку они связывают эту идею со своего рода «застоем», который, по их мнению, пытаются навязать истории их стран. Во имя права азиатских и африканских народов на прогресс они проецируют это чувство недовольства в прошлое, пытаются на примерах собственной истории воссоздать то самое движение науки по

этапам, которое прошла наука на Западе, на ненавистном Западе, который столько времени душил их. Мне представляется крайне важным рассеять это тягостное недоразумение. Я считаю, что нет никаких причин априорно принимать, что Китай и другие древние цивилизации обязаны были пройти через те самые стадии общественного развития, что и европейский Запад. В самом деле, термин «застой» никак не может оказаться применимым к Китаю, а если такое словоупотребление и имело место на Западе, то происходило это в силу элементарного непонимания. Как я уже писал в другом месте, в традиционном китайском обществе наблюдался постоянный общий и научный прогресс, и прогресс этот был насильственным путем прерван, когда в Европе после Ренессанса начался экспоненциальный рост науки. Китай можно назвать гомеостатичным, кибернетичным, если хотите, но застойным он никогда не был. В некоторых случаях со всей убедительностью можно показать, что фундаментальные открытия и изобретения заимствованы Европой у Китая. Таковы теория магнетизма, экваториальные небесные координаты, экваториальная установка инструментов для астрономических наблюдений, количественная картография, технология литья металлов, детали возвратно-поступательного механизма паровой машины (принцип двойного действия, преобразование вращательного движения в поступательное), механические часы, стремя и конская сбруя, не говоря уже о порохе и всем, что из этого следует. Эти многообразные изобретения и открытия оказали революционизирующее влияние на Европу, но социальный порядок бюрократического феодализма в Китае им пошатнуть не удалось. Природная нестабильность европейского общества может поэтому противопоставляться гомеостатичному равновесию в Китае, причем последнее, по моему мнению, говорит о более рациональной организации общества. Нам следовало бы рассмотреть проблему отношения общественных классов в Китае и в Европе. На Западе классовое разграничение проявлялось довольно четко, но для Китая эта более сложная проблема, что связано с ненаследственным характером бюрократии. Анализ классовой структуры Китая – дело будущего.

В последние Десятилетия многих начинает интересовать история науки и техники в великих неевропейских цивилизациях, особенно в Китае и Индии. Интерес проявляют ученые, инженеры, философы, востоковеды, но в гораздо меньшей степени (и это характерно) историей других цивилизаций интересуются историки науки. Возникает вопрос, почему именно среди историков проблемы Китая и Индии не пользуются особой популярностью? Есть естественная трудность: недостаток лингвистической подготовки и плохое знание особенностей соответствующих культур усложняет использование оригинальных источников. К тому же увлечение событиями XVIII и XIX веков в Европе может целиком захватить человека. Все это так, но есть, мне кажется, и более глубокая причина.

Изучение великих цивилизаций, в которых не развились стихийно современная наука и техника, ставит проблему причинного объяснения того, каким способом современная наука возникла на европейской окраине старого мира, причем поднимает эту проблему в самой острой форме. В самом деле, чем большими оказываются достижения древних и средневековых цивилизаций, тем менее приятной становится сама проблема. На протяжении последних тридцати лет историки науки в западных странах проявляли тенденцию отвергать социальные теории происхождения современной науки, и это имело кое-какие основания в начале двадцатого столетия. Форма, в которую такие теории облекались, была, бесспорно, несколько вульгарной, из чего, правда, никак не следует, что эти теории не могли быть разработаны более глубоко. Следует считаться и с тем, что эти гипотезы производили впечатление неустановившихся и необоснованных в тот период, когда сама история науки начинала складываться в фактологическую научную дисциплину. Большинство историков всегда готовы согласиться, что наука оказывает влияние на общество, но лишь немногие допускают мысль о том, что общество тоже влияет на науку. Прогресс науки им представляется независимым благородным движением в определениях имманентного развития или автономной филиации идей, теорий, логических и математических методов, практических открытий, которые, подобно факелу, передаются от одного великого человека к другому. Историки в своем большинстве или «имманентники», или «автономисты», которые рассматривают развитие науки по Кеплеру: «Прислал господь человека, и имя ему...».

Изучение других цивилизаций ставит поэтому перед традиционной исторической мыслью ряд серьезных психологических трудностей. Наиболее очевидный и естественный способ объяснения загадки науки представляется таким, который вскрыл бы фундаментальные различия в социально-экономической структуре и в степени стабильности между Европой и азиатскими цивилизациями. Эти различия призваны были бы объяснить не только загадку европейского возникновения науки, но и европейского возникновения капитализма вместе с протестантизмом, национализмом и всем тем, чему нет параллелей в других цивилизациях. Мне кажется, что подобное объяснение можно довести до большой степени вероятности. В нем никоим образом нельзя пренебрегать факторами из мира идей (язык и логика, религия и философия, теология, музыка, гуманизм, восприятие времени и движения), но при всем том объяснение Должно опираться на глубокий анализ определенного общества, его укладов, мотивов, нужд, трансформаций. С имманентной или автономной точек зрения такое объяснение нежелательно, и историки инстинктивно противятся изучению других цивилизаций.

Но если, с одной стороны, отрицается состоятельность или даже возможность социологического анализа причин «научной революции» позднего Ренессанса, которые повели к возникновению современной науки, если социологический подход считают слишком революционным анализом «научной революции» и, с другой стороны, желают в то же самое время объяснить людям, почему европейцы оказались способными сделать то, чего китайцам и индийцам не удалось, то здесь волей-неволей возникает неизбежная дилемма. Одно решение – чистая случайность, второе – расизм, каким бы неприятным он ни представлялся. Приписывать происхождение науки чистому случаю значит прямо заявить о банкротстве истории как формы просвещения человеческого разума. Подчеркивание географических особенностей и различий климата не дает выхода из тупика, поскольку сразу же возникают проблемы городов-государств, морской торговли, сельского хозяйства и т. п., то есть те самые конкретные факты, с которыми автономист не желает иметь дела. «Греческое чудо», как и сама «научная революция», обречены в этом случае оставаться вечными загадками. Единственной альтернативой такому объяснению от чистого случая выступает доктрина о том, что определенная группа народов, в данном случае «европейская раса», обладает каким-то врожденным превосходством, выделена среди всех других групп народов. Нет смысла возражать против научного изучения человеческих рас, против естественной антропологии, сравнительной гематологии и других научных дисциплин. Но доктрина европейского превосходства не имеет ничего общего с наукой и есть обыкновенный расизм, явление политическое. Боюсь, что европеец-автономист втайне сочувствует формуле: «Лишь мы люди, и мудрость родилась вместе с нами». Но поскольку расизм (в открытой форме, во всяком случае) не пользуется уважением среди мыслящих соотечественников и совершенно неприемлем в международном плане, автономист Просто чувствует себя в неприятном положении, и это положение следует ожидать, будет становиться со временем все более неприятным. Именно поэтому я радуюсь растущему интересу к проблемам связи науки и общества в последние столетия (европейской истории, радуюсь растущему размаху исследований социальных структур других цивилизаций, а также научным описаниям того, чем они отличаются друг от друга в своей основе.

В целом я считаю, что если и существует какое-либо объяснение загадки науки, то как раз доступные анализу различия между социально-экономическими формациями Китая и Западной Европы когда-нибудь объяснят и превосходство китайской науки и техники в средние века и возникновение современной науки только в Европе. Узколобые ортодоксии любого сорта вряд ли способны здесь помочь: идти следует туда, куда ведут факты. И самым активным пропагандистом такого рода социально-исторических исследований является в Англии последние сорок лет Бернал. Я счастлив тем, что мне не раз приходилось бывать в его компании и разговаривать с ним перед второй мировой войной, во время его работы в Кембридже. С глубоким признанием я пользуюсь случаем внести свой личный вклад в этот том – коллективный подарок Берналу от его друзей.

Нидам, Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе / Джозеф Нидам // Наука о науке: сб. ст. – М.: Прогресс, 1966. – С. 149-173.

Образ развивающейся науки в философии Т. Куна

ТОМАС КУН (1922–1996) – американский философ и историк науки, одна из ключевых фигур современного постпозитивизма. Родился в Цинциннати (Огайо) в еврейской семье, вскоре перебравшейся в Нью-Йорк. В 1943 г. окончил Гарвардский университет и получил степень бакалавра по физике, в 1946 – магистра по физике, в 1949 защитил докторскую диссертацию по физике. В годы Второй мировой войны был определён для гражданской работы в Бюро научных исследований и разработок. Преподавал историю науки в Гарварде (1948–1956), Принстоне (1957–1961 и 1964–1979), Беркли 1961–1964), профессор Массачусетского технологического института (1979–1991). С творчеством Куна связан пересмотр кумулятивистских версий научного прогресса и разработка понятия «научная революция». Помимо философии науки, Кун также считается одним из классиков социологии науки.

«СТРУКТУРА НАУЧНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ» – программная работа Т. Куна, принесшая ему мировую известность, и ставшая значительной вехой в оформлении постпозитивистской философии и социологии науки. Впервые была опубликована Чикагским университетом в 1962 г., там же в 1970 г. вышло ее второе и дополненное издание. В русском переводе выходит впервые в 1975 г. Интерес к книге был обусловлен принципиально новым пониманием динамики науки. Несмотря на полемику по поводу целого ряда положений, введенные здесь понятия (парадигма, научная революция и др.) сегодня уже стали классическими.

Вопросы к тексту:

1. Какие этапы в развитии науки выделяет Т. Кун?
2. Чем характеризуется допарадигмальная стадия в развитии науки?
3. Что такое парадигма?
4. Каким образом происходит переход от одной парадигмы к другой?

10.3. Кун Т. Структура научных революций

II. На пути к нормальной науке

В данном очерке термин «нормальная наука» означает исследование, прочно опирающееся на одно или несколько прошлых научных достижений – достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности. В наши дни такие достижения излагаются, хотя и редко в их первоначальной форме, учебниками – элементарными или повышенного типа. Эти учебники разъясняют сущность принятой теории, иллюстрируют многие или все ее удачные применения и сравнивают эти применения с типичными наблюдениями и экспериментами. До того как подобные учебники стали общераспространенными, что произошло в начале XIX столетия (а для вновь формирующихся наук даже позднее), аналогичную функцию выполняли знаменитые классические труды ученых: «Физика» Аристотеля, «Альмагест» Птолемея, «Начала» и «Оптика» Ньютона, «Электричество» Франклина, «Химия» Лавуазье, «Геология» Лайеля и многие другие. Долгое время они неявно определяли правомерность проблем и методов исследования каждой области науки для последующих поколений ученых. Это было возможно благодаря двум существенным особенностям этих трудов. Их создание было в достаточной мере беспрецедентным, чтобы привлечь на длительное время группу сторонников из конкурирующих направлений научных исследований. В то же время они были достаточно открытыми, чтобы новые поколения ученых могли в их рамках найти для себя нерешенные проблемы любого вида.

Достижения, обладающие двумя этими характеристиками, я буду называть далее «парадигмами», термином, тесно связанным с понятием «нормальной науки». Вводя этот термин, я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований – примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, – все в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования. Таковы традиции, которые историки науки описывают под рубриками «астрономия Птолемея (или Коперника)», «аристотелевская (или ньютонианская) динамика», «корпускулярная (или волновая) оптика» и так далее. Изучение парадигм, в том числе

парадигм гораздо более специализированных, чем названные мною здесь в целях иллюстрации, является тем, что главным образом и подготавливает студента к членству в том или ином научном сообществе. Поскольку он присоединяется таким образом к людям, которые изучали основы их научной области на тех же самых конкретных моделях, его последующая практика в научном исследовании не часто будет обнаруживать резкое расхождение с фундаментальными принципами. Ученые, научная деятельность которых строится на основе одинаковых парадигм, опираются на одни и те же правила и стандарты научной практики. Эта общность установок и видимая согласованность, которую они обеспечивают, представляют собой предпосылки для нормальной науки, то есть для генезиса и преемственности в традиции того или иного направления исследования.

Поскольку в данном очерке понятие парадигмы будет часто заменять собой целый ряд знакомых терминов, необходимо особо остановиться на причинах введения этого понятия. Почему то или иное конкретное научное достижение как объект профессиональной приверженности первично по отношению к различным понятиям, законам, теориям и точкам зрения, которые могут быть абстрагированы из него? В каком смысле общепризнанная парадигма является основной единицей измерения для всех изучающих процесс развития науки? Причем эта единица как некоторое целое не может быть полностью сведена к логически атомарным компонентам, которые могли бы функционировать вместо данной парадигмы. […] Формирование парадигмы и появление на ее основе более эзотерического типа исследования является признаком зрелости развития любой научной дисциплины.

Если историк проследит развитие научного знания о любой группе родственных явлений назад, вглубь времен, то он, вероятно, столкнется с повторением в миниатюре той модели, которая иллюстрируется в настоящем очерке примерами из истории физической оптики. Современные учебники физики рассказывают студентам, что свет представляет собой поток фотонов, то есть квантово-механических сущностей, которые обнаруживают некоторые волновые свойства и в то же время некоторые свойства частиц. Исследование протекает соответственно этим представлениям или, скорее, в соответствии с более разработанным и математизированным описанием, из которого выводится это обычное словесное описание. Данное понимание света имеет, однако, не более чем полувековую историю. До того как оно было развито Планком, Эйнштейном и другими в начале нашего века, в учебниках по физике говорилось, что свет представляет собой распространение поперечных волн. Это понятие являлось выводом из парадигмы, которая восходит в конечном счете к работам Юнга и Френеля по оптике, относящимся к началу XIX столетия. В то же время и волновая теория была не первой, которую приняли почти все исследователи оптики. В течение XVIII века парадигма в этой области основывалась на «Оптике» Ньютона, который утверждал, что свет представляет собой поток материальных частиц. В то время физики искали доказательство давления световых частиц, ударяющихся о твердые тела; ранние же приверженцы волновой теории вовсе не стремились к этому.

Эти преобразования парадигм физической оптики являются научными революциями, и последовательный переход от одной парадигмы к другой через революцию является обычной моделью развития зрелой науки. Однако эта модель не характерна для периода, предшествующего работам Ньютона, и мы должны здесь попытаться выяснить, в чем заключается причина этого различия. От глубокой древности до конца XVII века не было такого периода, для которого была бы характерна какая-либо единственная, общепринятая точка зрения на природу света. Вместо этого было множество противоборствующих школ и школок, большинство из которых придерживались той или другой разновидности эпикурейской, аристотелевской или платоновской теории. Одна группа рассматривала свет как частицы, испускаемые материальными телами; для другой свет был модификацией среды, которая находилась между телом и глазом; еще одна группа объясняла свет в терминах взаимодействия среды с излучением самих глаз. Помимо этих были другие варианты и комбинации этих объяснений. Каждая из соответствующих школ черпала силу в некоторых частных метафизических положениях, и каждая подчеркивала в качестве парадигмальных наблюдений именно тот набор свойств оптических явлений, который ее теория могла объяснить наилучшим образом. Другие наблюдения имели дело с раз-

работками ad hoc (для данного случая, дополнительными – *лат.*) или откладывали нерешенные проблемы для дальнейшего исследования.

В различное время все эти школы внесли значительный вклад в совокупность понятий, явлений и технических средств, из которых Ньютон составил первую более или менее общепринятую парадигму физической оптики. Любое определение образа ученого, под которое не подходят по крайней мере наиболее творчески мыслящие члены этих различных школ, точно так же исключает и их современных преемников. Представители этих школ были учеными. И все же из любого критического обзора физической оптики до Ньютона можно вполне сделать вывод, что, хотя исследователи данной области были учеными, чистый результат их деятельности не в полной мере можно было бы назвать научным. Не имея возможности принять без доказательства какую-либо общую основу для своих научных убеждений, каждый автор ощущал необходимость строить физическую оптику заново, начиная с самых основ. В силу этого он выбирал эксперименты и наблюдения в поддержку своих взглядов относительно свободно, ибо не было никакой стандартной системы методов или явлений, которую каждый пишущий работу по оптике должен был применять и объяснять. В таких условиях авторы трудов по оптике апеллировали к представителям других школ ничуть не меньше, чем к самой природе. Такое положение нередко встречается во многих областях научного творчества и по сей день; в нем нет ничего такого, что делало бы его несовместимым с важными открытиями и изобретениями. Однако это не та модель развития науки, которой физическая оптика стала следовать после Ньютона и которая вошла в наши дни в обиход и других естественных наук. […]

Если не считать дисциплин, подобных математике и астрономии, в которых первые прочные парадигмы относятся к периоду их предыстории, а также тех дисциплин, которые, подобно биохимии, возникают в результате разделения и перестройки уже сформировавшихся отраслей знания, ситуации, описанные выше, типичны в историческом плане. Поэтому и в дальнейшем я буду использовать это, может быть, не очень удачное упрощение, то есть символизировать значительное историческое событие из истории науки единственным и в известной мере произвольно выбранным именем (например, Ньютон или Франклин). […] В таких разделах биологии, как, например, учение о наследственности, первые парадигмы появились в самое последнее время; и остается полностью открытым вопрос, имеются ли такие парадигмы в каких-либо разделах социологии. История наводит на мысль, что путь к прочному согласию в исследовательской работе необычайно труден.

Тем не менее история указывает и на некоторые причины трудностей, встречающихся на этом пути. За неимением парадигмы или того, что предположительно может выполнить ее роль, все факты, которые могли бы, по всей вероятности, иметь какое-то отношение к развитию данной науки, выглядят одинаково уместными. В результате первоначальное накопление фактов является деятельностью, гораздо в большей мере подверженной случайностям, чем деятельность, которая становится привычной в ходе последующего развития науки. Более того, если нет причины для поисков какой-то особой формы более специальной информации, то накопление фактов в этот ранний период обычно ограничивается данными, всегда находящимися на поверхности. В результате этого процесса образуется некоторый фонд фактов, часть из которых доступна простому наблюдению и эксперименту, а другие являются более эзотерическими и заимствуются из таких уже ранее существовавших областей практической деятельности, как медицина, составление календарей или металлургия. Поскольку эти практические области являются легко доступным источником фактов, которые не могут быть обнаружены поверхностным наблюдением, техника часто играла жизненно важную роль в возникновении новых наук.

Но хотя этот способ накопления фактов был существенным для возникновения многих важных наук, каждый, кто ознакомится, например, с энциклопедическими работами Плиния или с естественными «историями» Бэкона, написанными в XVII веке, обнаружит, что данный способ давал весьма путаную картину. Даже сомнительно называть подобного рода литературу научной. Бэконовские «истории» теплоты, цвета, ветра, горного дела и так далее наполнены информацией, часть которой малопонятна. Но главное, что здесь факты, которые позднее оказались объясненными (например, нагревание с помощью смешивания), поставлены в один ряд с другими (например, нагревание кучи навоза), которые в течение определенного времени оста-

вались слишком сложными, чтобы их можно было включить в какую бы то ни было целостную теорию. Кроме того, поскольку любое описание неизбежно неполно, древняя естественная история обычно упускает в своих неимоверно обстоятельных описаниях как раз те детали, в которых позднее учеными будет найден ключ к объяснению. Например, едва ли хотя бы одна из ранних «историй» электричества упоминает о том, что мелкие частички, притянутые натертой стеклянной палочкой, затем опадают. Этот эффект казался поначалу механическим, а не электрическим. Более того, поскольку само собирание случайных наблюдений не оставляло времени и не давало метода для критики, естественные истории часто совмещали описания вроде тех, которые приведены выше, с другими, скажем описаниями нагревания посредством антиперистасиса (или охлаждения), которые сейчас ни в какой мере не подтверждаются6. Лишь очень редко, как, например, в случае античной статики, динамики и геометрической оптики, факты, собранные при столь незначительном руководстве со стороны ранее созданной теории, достаточно определенно дают основу для возникновения начальной парадигмы.

Такова обстановка, которая создает характерные для ранних стадий развития науки черты школ. Никакую естественную историю нельзя интерпретировать, если отсутствует хотя бы в неявном виде переплетение теоретических и методологических предпосылок, принципов, которые допускают отбор, оценку и критику фактов. Если такая основа присутствует уже в явной форме в собрании фактов (в этом случае мы располагаем уже чем-то большим, нежели просто факты), она должна быть подкреплена извне, может быть с помощью обыденной философии, или посредством другой науки, или посредством установок личного или общественно-исторического плана. Не удивительно поэтому, что на ранних стадиях развития любой науки различные исследователи, сталкиваясь с одними и теми же категориями явлений, далеко не всегда одни и те же специфические явления описывают и интерпретируют одинаково. Можно признать удивительным и даже в какой-то степени уникальным именно для науки как особой области, что такие первоначальные расхождения впоследствии исчезают.

Ибо они действительно исчезают, сначала в весьма значительной степени, а затем и окончательно. Более того, их исчезновение обычно вызвано триумфом одной из допарадигмальных школ, которая в силу ее собственных характерных убеждений и предубеждений делает упор только на некоторой особой стороне весьма обширной по объему и бедной по содержанию информации. Те исследователи электрических явлений, которые считали электричество флюидом и, следовательно, делали особое ударение на проводимости, дают этому великолепный пример. Руководствуясь этой концепцией, которая едва ли могла охватить известное к этому времени многообразие эффектов притяжения и отталкивания, некоторые из них выдвигали идею заключения «электрической жидкости» в сосуд. Непосредственным результатом их усилий стало создание лейденской банки, прибора, которого никогда не сделал бы человек, исследующий природу вслепую или наугад, и который был создан по крайней мере двумя исследователями в начале 40-х годов XVIII века фактически независимо друг от друга. Почти с самого начала исследований в области электричества Франклин особенно заинтересовался объяснением этого странного и многообещающего вида специальной аппаратуры. Его успех в этом объяснении дал ему самые эффективные аргументы, которые сделали его теорию парадигмой, хотя и такой, которая все еще была неспособна полностью охватить все известные случаи электрического отталкивания8. Принимаемая в качестве парадигмы теория должна казаться лучшей, чем конкурирующие с ней другие теории, но она вовсе не обязана (и фактически этого никогда не бывает) объяснять все факты, которые могут встретиться па ее пути.

Ту же роль, которую сыграла флюидная теория электричества в судьбе подгруппы ученых, придерживающихся этой теории, сыграла позднее и парадигма Франклина в судьбе всей группы ученых, исследовавших электрические явления. Благодаря этой теории можно было заранее предположить, какие эксперименты стоит проводить и какие эксперименты не могли иметь существенного значения, поскольку были направлены на вторичные или слишком сложные проявления электричества. Только парадигма могла сделать такую работу по отбору экспериментов более эффективной. Частично это объясняется тем, что прекращение бесплодных споров между различными школами пресекало и бесконечные дискуссии по поводу основных принципов. Кроме того, уверенность в том, что они на правильном пути, побуждала ученых к

более тонкой, эзотерической работе, к исследованию, которое требовало много сил и времени. Не отвлекаясь на изучение каждого электрического явления, сплотившаяся группа исследователей смогла затем сосредоточить внимание на более детальном изучении избранных явлений. Кроме того, она получила возможность для создания многих специальных приборов и более систематического, целенаправленного их использования, чем кто-либо из ученых, делавших это ранее. Соответственно возрастала эффективность и продуктивность исследований по электричеству, подтверждая тем самым возможность распространить на общество проницательное методологическое изречение Фрэнсиса Бэкона: «Истина все же скорее возникает из заблуждения, чем из неясности...».

Природу этих в высшей степени направленных, основанных на парадигме исследований мы рассмотрим в следующем разделе. Однако, забегая вперед, необходимо хотя бы кратко отметить, каким образом возникновение парадигмы воздействует на структуру группы, разрабатывающей ту или иную область науки. Когда в развитии естественной науки отдельный ученый или группа исследователей впервые создают синтетическую теорию, способную привлечь большинство представителей следующего поколения исследователей, прежние школы постепенно исчезают. Исчезновение этих школ частично обусловлено обращением их членов к новой парадигме. Но всегда остаются ученые, верные той или иной устаревшей точке зрения. Они просто выпадают из дальнейших совокупных действий представителей их профессии, которые с этого времени игнорируют все их усилия. Новая парадигма предполагает и новое, более четкое определение области исследования. И те, кто не расположен или не может приспособить свою работу к новой парадигме, должны перейти в другую группу, в противном случае они обречены на изоляцию. Исторически они так и оставались зачастую в лабиринтах философии, которая в свое время дала жизнь стольким специальным наукам. Эти соображения наводят на мысль, что именно благодаря принятию парадигмы группа, интересовавшаяся ранее изучением природы из простого любопытства, становится профессиональной, а предмет ее интереса превращается в научную дисциплину. В науке (правда, не в таких областях, как медицина, технические науки, юриспруденция, принципиальное raison d'être которых обеспечено социальной необходимостью) с первым принятием парадигмы связаны создание специальных журналов, организация научных обществ, требования о выделении специального курса в академическом образовании. По крайней мере так обстоит дело в течение последних полутора веков, с тех пор, как научная специализация впервые начала приобретать институциональную форму, и до настоящего времени, когда степень специализации стала вопросом престижа ученых.

Более четкое определение научной группы имеет и другие последствия. Когда отдельный ученый может принять парадигму без доказательства, ему не приходится в своей работе перестраивать всю область заново, начиная с исходных принципов, и оправдывать введение каждого нового понятия. Это можно предоставить авторам учебников. Однако при наличии учебника творчески мыслящий ученый может начать свое исследование там, где оно остановилось, и, таким образом, сосредоточиться исключительно на самых тонких и эзотерических явлениях природы, которые интересуют его группу. Поступая так, ученый участвует прежде всего в изменении методов, эволюция которых слишком мало изучена, но современные результаты их использования очевидны для всех и сковывают инициативу многих. Результаты его исследования не будут больше излагаться в книгах, адресованных, подобно «Экспериментам... по электричеству» Франклина или «Происхождению видов» Дарвина, всякому, кто заинтересуется предметом их исследования. Вместо этого они, как правило, выходят в свет в виде коротких статей, предназначенных только для коллег-профессионалов, только для тех, кто предположительно знает парадигму и оказывается в состоянии читать адресованные ему статьи.

В современных естественных науках книги представляют собой либо учебники, либо ретроспективные размышления о том или ином аспекте научной жизни. Профессиональная репутация ученого, который пишет книгу, может не повыситься, а упасть вопреки его ожиданиям. Лишь на ранних, допарадигмальных стадиях развития наук книга обычно выражала то же самое отношение к профессиональным достижениям, которое она все еще сохраняет в некоторых областях творчества. […] Хотя становятся привычными и вполне уместными сожаления по поводу углубления пропасти, все больше разделяющей профессионального ученого и его коллег в

других областях, слишком мало внимания уделяется взаимосвязи между этим процессом углубления пропасти и внутренними механизмами развития науки.[…]

Трудно найти другой критерий (если не считать преимуществ ретроспективного взгляда), который бы так ясно и непосредственно подтверждал, что данная отрасль знаний стала наукой.

XII Разрешение революций

Учебники, которые рассматривались нами, создаются только в итоге научной революции. Они являются основой для новой традиции нормальной науки. […]

В той мере, в какой исследователь занят нормальной наукой, он решает головоломки, а не занимается проверкой парадигм. Хотя в процессе поиска какого-либо частного решения головоломки исследователь может опробовать множество альтернативных подходов, отбрасывая те, которые не дают желаемого результата, он в подобном случае не проверяет парадигму. Скорее он похож на шахматиста, который, когда задача поставлена, а доска (фактически или мысленно) перед ним, пытается подобрать различные альтернативные ходы в поисках решения. Эти пробные попытки, предпринимаются ли они шахматистом или ученым, являются сами по себе испытаниями различных возможностей решения, но отнюдь не правилами игры. Они бывают возможны только до тех пор, пока сама парадигма принимается без доказательства. Поэтому проверка парадигмы, которая предпринимается лишь после настойчивых попыток решить заслуживающую внимания головоломку, означает, что налицо начало кризиса. И даже после этого проверка осуществляется только тогда, когда предчувствие кризиса порождает альтернативу, претендующую на замену парадигмы. В науках операция проверки никогда не заключается, как это бывает при решении головоломок, просто в сравнении отдельной парадигмы с природой. Вместо этого проверка является составной частью конкурентной борьбы между двумя соперничающими парадигмами за то, чтобы завоевать расположение научного сообщества. […]

Однако в своих наиболее обычных формах теории вероятностной верификации всегда возвращают нас к тому или иному варианту чистого или нейтрального языка наблюдения, о котором говорилось в X разделе. Одна из вероятностных теорий требует, чтобы мы сравнивали данную научную теорию со всеми другими, которые можно считать соответствующими одному и тому же набору наблюдаемых данных. Другая требует мысленного построения всех возможных проверок, которые данная научная теория может хотя бы предположительно пройти. Очевидно, какое-то подобное построение необходимо для исчисления специфических вероятностей (абсолютных или относительных), и трудно представить себе, как можно было бы осуществить такое построение. Если, как я уже показал, не может быть никакой научно или эмпирически нейтральной системы языка или понятий, тогда предполагаемое построение альтернативных проверок и теорий должно исходить из той или иной основанной на парадигме традиции. Ограниченная таким образом проверка не имела бы доступа ко всем возможным разновидностям опыта или ко всем возможным теориям. В итоге вероятностные теории настолько же затемняют верификационную ситуацию, насколько и освещают ее. Хотя эта ситуация, как утверждается, зависит от сравнения теорий и от общеизвестных очевидных фактов, теории и наблюдения, которые являются предметом обсуждения, всегда тесно связаны с уже имеющимися теориями и данными. Верификация подобна естественному отбору: она сохраняет наиболее жизнеспособную среди имеющихся альтернатив в конкурентной исторической ситуации. Является ли этот выбор наилучшим из тех, которые могли бы быть осуществлены, если бы были в наличии еще и другие возможности или если бы были данные другого рода, – такой вопрос ставить, пожалуй, бесполезно. Нет никаких средств, которые можно было бы привлечь для поиска ответа на него.

Радикально другой подход ко всему этому комплексу проблем был разработан К. Р. Поппером, который отрицает существование каких-либо верификационных процедур вообще. Вместо этого он делает упор на необходимость фальсификации, то есть проверки, которая требует опровержения установленной теории, поскольку ее результат является отрицательным. […] Если бы каждая неудача установить соответствие теории природе была бы основанием для ее опровержения, то все теории в любой момент можно было бы опровергнуть. С другой стороны, если только серьезная неудача достаточна для опровержения теории, тогда последователям

Поппера потребуется некоторый критерий «невероятности» или «степени фальсифицируемости». […]

Все исторически значимые теории согласуются с фактами, но только в большей или меньшей степени. Нет ни одного точного ответа на вопрос, соответствует ли и насколько хорошо отдельная теория фактам. Но вопросы, во многом подобные этим, могут возникнуть и тогда, когда теории рассматриваются в совокупности или даже попарно. Приобретает большой смысл вопрос, какая из двух существующих и конкурирующих теорий соответствует фактам лучше. […]

Однако такая формулировка делает задачу выбора между парадигмами по видимости более легкой и привычной, чем она есть на самом деле. Если бы существовал только один ряд научных проблем, только один мир, внутри которого необходимо их решение, и только один ряд стандартов для их решения, то конкуренция парадигм могла бы регулироваться более или менее установленным порядком с помощью некоторого процесса, подобного подсчету числа проблем, решаемых каждой. Но фактически эти условия никогда не встречаются полностью. Сторонники конкурирующих парадигм всегда преследуют, по крайней мере отчасти, разные цели. Ни одна спорящая сторона не будет соглашаться со всеми неэмпирическими допущениями, которые другая сторона считает необходимыми для того, чтобы доказать свою правоту. […] Конкуренция между парадигмами не является видом борьбы, которая может быть разрешена с помощью доводов.

Мы уже рассмотрели несколько различных причин, в силу которых защитникам конкурирующих парадигм не удается осуществить полный контакт с противоборствующей точкой зрения. Вместе взятые эти причины следовало бы описать как несоизмеримость предреволюционных и послереволюционных нормальных научных традиций, и нам следует здесь только кратко резюмировать уже сказанное. Прежде всего, защитники конкурирующих парадигм часто не соглашаются с перечнем проблем, которые должны быть разрешены с помощью каждого кандидата в парадигмы. Их стандарты или их определения науки не одинаковы. Должна ли теория движения объяснить причину возникновения сил притяжения между частицами материи или она может просто констатировать существование таких сил? Ньютоновская динамика встречала широкое сопротивление, поскольку в отличие и от аристотелевской и от декартовской теорий она подразумевала последний ответ по данному вопросу. Когда теория Ньютона была принята, вопрос о причине притяжения был снят с повестки дня. Однако на решение этого вопроса может с гордостью претендовать общая теория относительности. Или, наконец, можно обратить внимание на то, как распространенная в XIX веке химическая теория Лавуазье удержала химиков от вопроса, почему металлы так сильно похожи в своих свойствах, – вопроса, который ставила и разрешала химия флогистона. Переход к парадигме Лавуазье, подобно переходу к парадигме Ньютона, означал исчезновение не только допустимого вопроса, но и достигнутого решения. Однако это исчезновение также не было долговременным. В XX веке вопросы, касающиеся качественной стороны химических веществ, были возвращены в сферу науки, а вместе с этим и некоторые ответы на них.

Однако речь идет о чем-то большем, нежели несоизмеримость стандартов. Поскольку новые парадигмы рождаются из старых, они обычно вбирают в себя большую часть словаря и приемов, как концептуальных, так и экспериментальных, которыми традиционная парадигма ранее пользовалась. Но они редко используют эти заимствованные элементы полностью традиционным способом. В рамках новой парадигмы старые термины, понятия и эксперименты оказываются в новых отношениях друг с другом. Неизбежным результатом является то, что мы должны назвать (хотя термин не вполне правилен) недопониманием между двумя конкурирующими школами. Дилетанты, которые насмехались над общей теорией относительности Эйнштейна, потому что пространство якобы не может быть «искривленным» (но дело было не в этом), не просто ошибались или заблуждались. Не были простым заблуждением и попытки математиков, физиков и философов, которые пытались развить евклидову версию теории Эйнштейна. Пространство, которое подразумевалось ранее, обязательно должно было быть плоским, гомогенным, изотропным и не зависящим от наличия материи. Чтобы осуществить переход к эйнштейновскому универсуму, весь концептуальный арсенал, характерными компонента-

ми которого были пространство, время, материя, сила и т. д., должен был быть сменен и вновь создан в соответствии с природой. Только те, кто испытал (или кому не удалось испытать) это преобразование на себе, могли бы точно показать, с чем они согласны или с чем не согласны. Коммуникация, осуществляющаяся через фронт революционного процесса, неминуемо ограниченна. […]

Эти примеры указывают на третий и наиболее фундаментальный аспект несовместимости конкурирующих парадигм. В некотором смысле, который я не имею возможности далее уточнять, защитники конкурирующих парадигм осуществляют свои исследования в разных мирах. В одном мире содержится сдерживаемое движение тел, которые падают с замедлением, в другом – маятники, которые повторяют свои колебания снова и снова. В одном случае решение проблем состоит в изучении смесей, в другом – соединений. Один мир «помещается» в плоской, другой – в искривленной матрице пространства. Работая в различных мирах, две группы ученых видят вещи по-разному, хотя и наблюдают за ними с одной позиции и смотрят в одном и том же направлении. В то же время нельзя сказать, что они могут видеть то, что им хочется. Обе группы смотрят на мир, и то, на что они смотрят, не изменяется. Но в некоторых областях они видят различные вещи, и видят их в различных отношениях друг к другу. Вот почему закон, который одной группой ученых даже не может быть обнаружен, оказывается иногда интуитивно ясным для другой. По этой же причине, прежде чем они смогут надеяться на полную коммуникацию между собой, та или другая группа должна испытать метаморфозу, которую мы выше называли сменой парадигмы. Именно потому, что это есть переход между несовместимыми структурами, переход между конкурирующими парадигмами не может быть осуществлен постепенно, шаг за шагом посредством логики и нейтрального опыта. Подобно переключению гештальта, он должен произойти сразу (хотя не обязательно в один прием) или не произойти вообще.

Дальше возникает вопрос, как ученые убеждаются в необходимости осуществить такую переориентацию. Частично ответ состоит в том, что очень часто они вовсе не убеждаются в этом. Коперниканское учение приобрело лишь немногих сторонников в течение почти целого столетия после смерти Коперника. Работа Ньютона не получила всеобщего признания, в особенности в странах континентальной Европы, в продолжение более чем 50 лет после появления «Начал»6. Пристли никогда не принимал кислородной теории горения, так же как лорд Кельвин не принял электромагнитной теории и т. д. Трудности новообращения часто отмечались самими учеными. Дарвин особенно прочувствованно писал в конце книги «Происхождение видов»: «Хотя я вполне убежден в истине тех воззрений, которые изложены в этой книге в форме краткого обзора, я никоим образом не надеюсь убедить опытных натуралистов, умы которых переполнены массой фактов, рассматриваемых имя в течение долгих лет с точки зрения, прямо противоположной моей... Но я смотрю с доверием на будущее, на молодое возникающее поколение натуралистов, которое будет в состоянии беспристрастно взвесить обе стороны вопроса». Макс Планк, описывая свою собственную карьеру в «Научной автобиографии», с грустью замечал, что «новая научная истина прокладывает дорогу к триумфу не посредством убеждения оппонентов и принуждения их видеть мир в новом свете, но скорее потому, что ее оппоненты рано или поздно умирают и вырастает новое поколение, которое привыкло к ней».

Эти и другие подобные факты слишком широко известны, чтобы была необходимость останавливаться на них и дальше. Но они нуждаются в переоценке. В прошлом они очень часто использовались, чтобы показать, что ученые, которым не чуждо ничто человеческое, не всегда могут признавать свои заблуждения, даже когда сталкиваются с сильными доводами. Я, скорее, сказал бы, что дело здесь не в доводах и ошибках. Переход от признания одной парадигмы к признанию другой есть акт «обращения», в котором не может быть места принуждению. Пожизненное сопротивление, особенно тех, чьи творческие биографии связаны с долгом перед старой традицией нормальной науки, не составляет нарушения научных стандартов, но является характерной чертой природы научного исследования самого по себе. Источник сопротивления лежит в убежденности, что старая парадигма в конце концов решит все проблемы, что природу можно втиснуть в те рамки, которые обеспечиваются этой парадигмой. Неизбежно, что в моменты революции такая убежденность кажется тупой и никчемной, как в действительности

иногда и оказывается. Но сказать это было бы недостаточно. Та же самая убежденность делает возможной нормальную науку или разрешение головоломок. И только по пути нормальной науки следует профессиональное сообщество ученых, сначала в разработке потенциальных возможностей старой парадигмы, а затем в выявлении трудностей, в процессе изучения которых может возникать новая парадигма.

И все же сказать, что сопротивление является неминуемым и закономерным, что изменение парадигмы не может быть оправдано тем или иным доводом, не значит говорить, что ни один аргумент не приемлем и что ученых невозможно убедить в необходимости изменения их образа мышления. Хотя требуется иногда время жизни целого поколения, чтобы осуществить какое-либо изменение, снова и снова повторяются факты обращения научных сообществ к новым парадигмам. Кроме того, эти обращения к новым парадигмам и отказ от старых происходят не вопреки тому, что ученым свойственно все человеческое, а именно по этой причине. Хотя некоторые ученые, особенно немолодые и более опытные, могут сопротивляться сколь угодно долго, большинство ученых так или иначе переходит к новой парадигме. Обращения в новую веру будут продолжаться до тех пор, пока не останется в живых ни одного защитника старой парадигмы и пока вся профессиональная группа не будет руководствоваться единой, но теперь уже иной парадигмой. Мы должны поэтому выяснить, каким образом осуществляется переход и как преодолевается сопротивление.

Какого ответа на этот вопрос мы можем ожидать? Только потому, что он относится к технике убеждения или к аргументам или контраргументам в ситуации, где не может быть доказательства, наш вопрос является новым по своему значению и требует такого изучения, которое ранее не предпринималось. Мы предпримем лишь очень частичный и поверхностный обзор. Кроме того, то, что уже было сказано, вместе с результатами этого обзора наводит на мысль, что когда говорят об убеждении, а не о доказательстве, то вопрос о природе научной аргументации не имеет никакого единого и унифицированного ответа. Отдельные ученые принимают новую парадигму по самым разным соображениям и обычно сразу по нескольким различным мотивам. Некоторые из этих мотивов – например, культ солнца, который помогал Кеплеру стать коперниканцем, – лежат полностью вне сферы науки. Другие основания должны зависеть от особенностей личности и ее биографии. Даже национальность или прежняя репутация новатора и его учителей иногда может играть значительную роль. Следовательно, в конце концов, мы должны научиться отвечать на этот вопрос дифференцированно. Для нас будут представлять интерес не те аргументы, которые убеждают или переубеждают того или иного индивидуума, а тот тип сообщества, который всегда рано или поздно переориентируется как единая группа. Эту проблему, однако, мы отложим до последнего раздела, рассмотрев пока некоторые виды аргументов, которые оказываются особенно эффективными в борьбе за изменение парадигмы.

Вероятно, единственная наиболее распространенная претензия, выдвигаемая защитниками новой парадигмы, состоит в убеждении, что они могут решить проблемы, которые привели старую парадигму к кризису. Когда это может быть сделано достаточно убедительно, такая претензия является наиболее эффективной в аргументации сторонников новой парадигмы. В той области, в которой данное требование успешно осуществляется, старая парадигма заведомо попадает в затруднительное положение. Эти затруднения неоднократно изучались, и попытки преодолеть их вновь и вновь оказывались тщетными. «Решающие эксперименты» – эксперименты, способные особенно четко проводить различие между двумя парадигмами, – должны быть признаны и закреплены до того, как создается новая парадигма. Так, например, Коперник утверждал, что он разрешил давно раздражающую проблему продолжительности календарного года, Ньютон – что примирил земную и небесную механику, Лавуазье – что разрешил проблемы тождества газов и весовых соотношений, а Эйнштейн – что сделал электродинамику совместимой с преобразованной наукой о движении.

Утверждения такого вида являются особенно подходящими для достижения цели, если новая парадигма обнаруживает количественную точность значительно лучшую, нежели старый конкурент. Количественное превосходство Рудольфовых таблиц Кеплера над всеми таблицами, рассчитанными с помощью теории Птолемея, было важным фактором в приобщении астрономов к коперниканству. Успех Ньютона в предсказании количественных результатов в астроно-

мических наблюдениях явился, вероятно, наиболее важной из отдельных причин триумфа его теории над более рационализированными, но исключительно качественными теориями его конкурентов. А в нашем веке замечательный количественный успех закона излучения Планка и модели атома Бора убедили многих физиков принять их; хотя, рассматривая физическую науку в целом, нельзя не признать, что оба эти вклада породили намного больше проблем, чем разрешили.

Однако самой по себе претензии на решение проблем, вызывающих кризисы, редко бывает достаточно. Она также не может быть всегда безошибочной. Фактически теория Коперника не была более точной, чем теория Птолемея, и не вела непосредственно к какому бы то ни было улучшению календаря. Или другой пример. Волновая теория света в течение нескольких лет после того, как она была выдвинута, не имела даже такого успеха, как ее корпускулярный конкурент в объяснении поляризационных эффектов, которые и послужили принципиальным основанием кризиса в оптике. Иногда более свободное исследование, которое характеризует экстраординарный этап развития науки, создает кандидата в парадигмы, который первоначально нисколько не помогает решению проблем, вызвавших кризис. Когда такое случается, данные в поддержку новой парадигмы должны быть получены из других областей исследования, что очень часто так или иначе и делается. В этих областях могут быть развиты особенно убедительные аргументы, если новая парадигма допускает предсказание явлений, о существовании которых совершенно не подозревали, пока господствовала старая парадигма.

Например, теория Коперника навела на мысль, что планеты должны быть подобны Земле, что Венера должна иметь фазы и что Вселенная должна быть гораздо больше, чем ранее предполагалось. В результате, когда спустя 60 лет после его смерти с помощью телескопа неожиданно были обнаружены горы на Луне, фазы Венеры и огромное количество звезд, о существовании которых ранее не подозревали, то эти наблюдения убедили в справедливости новой теории великое множество ученых, особенно среди неастрономов. В истории волновой теории был еще более драматический эпизод, приведший к переосмыслению сущности световых явлений физиками. Сопротивление французских ученых прекратилось сразу же и почти полностью, когда Френелю удалось продемонстрировать существование белого пятна в центре тени от круглого диска.

Это был эффект, которого не ожидал даже Френель; а Пуассон, бывший первоначально одним из его оппонентов, представил эффект как неизбежное, хотя на первый взгляд и абсурдное следствие из френелевской теории. Благодаря их поразительной ценности и в силу того, что они не были столь очевидно «встроены» в новую теорию с самого начала, аргументы, подобные указанным, оказывались особенно убедительными. А иногда эта сверхубедительность могла быть использована даже тогда, когда исследуемое явление наблюдалось задолго до того, как была введена теория, объясняющая его. Например, Эйнштейн, по-видимому, не предполагал, что общая теория относительности с такой точностью даст оценку хорошо известной аномалии в движении перигелия Меркурия; можно себе представить, какой триумф пережил Эйнштейн, когда это ему удалось.

До сих пор мы обсуждали аргументы, касающиеся новой парадигмы, которые основывались на сравнении возможностей конкурирующих теорий в решении проблем. Для ученых эти аргументы обычно являются в высшей степени значительными и убедительными. Предшествующие примеры не должны оставлять никакого сомнения относительно причин их огромной привлекательности. Но в силу причин, к которым мы вскоре вернемся, нельзя считать эти аргументы неотразимыми ни по отдельности, ни в совокупности. К счастью, есть также соображения другого рода, которые могут привести ученых к отказу от старой парадигмы в пользу новой. Таковы аргументы, которые редко излагаются ясно, определенно, но апеллируют к индивидуальному ощущению удобства, к эстетическому чувству. Считается, что новая теория должна быть «более ясной», «более удобной» или «более простой», чем старая. Вероятно, такие аргументы более эффективны в математике, чем в других естественных науках. Первые варианты большинства новых парадигм являются незрелыми. Когда со временем получает развитие полный эстетический образ парадигмы, оказывается, что большинство членов сообщества уже убеждены другими средствами. Тем не менее значение эстетических оценок может иногда оказать-

ся решающим. Хотя эти оценки часто привлекают к новой теории только немногих ученых, бывает так, что это именно те ученые, от которых зависит ее окончательный триумф. Если бы они не приняли ее быстро в силу чисто индивидуальных причин, то могло бы случиться, что новый кандидат в парадигмы никогда не развился бы достаточно для того, чтобы привлечь благосклонность научного сообщества в целом. […]

Но споры вокруг парадигм в действительности не касаются способности к решению проблем, хотя есть достаточные основания для того, чтобы они обычно облекались в такую терминологию. Вместо этого вопрос состоит в том, какая парадигма должна в дальнейшем направлять исследование по проблемам, на полное решение которых ни один из конкурирующих вариантов не может претендовать. Требуется выбор между альтернативными способами научного исследования, причем в таких обстоятельствах, когда решение должно опираться больше на перспективы в будущем, чем на прошлые достижения. Тот, кто принимает парадигму на ранней стадии, должен часто решаться на такой шаг, пренебрегая доказательством, которое обеспечивается решением проблемы. Другими словами, он должен верить, что новая парадигма достигнет успеха в решении большого круга проблем, с которыми она встретится, зная при этом, что старая парадигма потерпела неудачу при решении некоторых из них. Принятие решения такого типа может быть основано только на вере.

Это одна из причин, в силу которых предшествующий кризис оказывается столь важным. Ученые, которые не пережили кризиса, редко будут отвергать неопровержимую очевидность в решении проблем в пользу того, что может легко оказаться и будет легко рассматриваться как нечто неуловимое. Но самого по себе кризиса недостаточно. Должна быть основа (хотя она может не быть ни рациональной, ни до конца правильной) для веры в ту теорию, которая избрана в качестве кандидата на статус парадигмы. Что-то должно заставить по крайней мере нескольких ученых почувствовать, что новый путь избран правильно, и иногда это могут сделать только личные и нечеткие эстетические соображения. С их помощью ученые должны вернуться к тем временам, когда большинство из четких методологических аргументов указывали другой путь. Ни астрономическая теория Коперника, ни теория материи де Бройля не имели других сколько-нибудь значительных факторов привлекательности, когда впервые появились. Даже сегодня общая теория относительности Эйнштейна действует притягательно главным образом благодаря своим эстетическим данным. Привлекательность подобного рода способны чувствовать лишь немногие из тех, кто не имеет отношения к математике. […]

В самом начале новый претендент на статус парадигмы может иметь очень небольшое число сторонников, и в отдельных случаях их мотивы могут быть сомнительными. Тем не менее если они достаточно компетентны, то они будут улучшать парадигму, изучать ее возможности и показывать, во что превратится принцип принадлежности к данному научному сообществу в случае, если оно начнет руководствоваться новой парадигмой. По мере развития этого процесса, если парадигме суждено добиться победы в сражении, число и сила убеждающих аргументов в ее пользу будет возрастать. Многие ученые тогда будут приобщаться к новой вере, а дальнейшее исследование новой парадигмы будет продолжаться. Постепенно число экспериментов, приборов, статей и книг, опирающихся на новую парадигму, будет становиться все больше и больше. Все большее число ученых, убедившись в плодотворности новой точки зрения, будут усваивать новый стиль исследования в нормальной науке, до тех пор пока наконец останется лишь незначительное число приверженцев старого стиля. Но даже о них мы не можем сказать, что они ошибаются. Хотя историк всегда может найти последователей того или иного первооткрывателя, например Пристли, которые вели себя неразумно, ибо противились новому слишком долго, он не сможет указать тот рубеж, с которого сопротивление становится нелогичным или ненаучным. Самое большее, что он, возможно, скажет, – это то, что человек, который продолжает сопротивляться после того, как вся его профессиональная группа перешла к новой парадигме, ipso facto перестал быть ученым.

Кун, Т. Структура научных революций / Томас Кун / Пер. с англ. И.З. Налетова – М.: Прогресс, 1975. – С. 27-41, 183-201.

Тема 11. Природа социальной реальности и основные стратегии её исследования в философии

Духовная сущность социальной реальности

СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ ФРАНК – русский религиозный философ, последователь концепции всеединства. *(Подробнее см. Ч. 1, с. 402)*

«ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ ОБЩЕСТВА» – это работа С.Л. Франка, вышедшая в 1930 г., стала одной из самых значимых работу по социальной философии. С.Л. Франк подробно анализирует особенность предметной области социальной философии, ее актуальность и взаимосвязь с другими социальными и гуманитарными науки. Центральное место в работе уделяется понятию социальной реальности, которая, по мнению Франка, принципиально отличается от субъективной сферы личности и объективного природного мира.

Вопросы к тексту:

1. В чем С.Л. Франк видит актуальность и значимость социально-философского познания?
2. Чем отличается социально-философский подход к рассмотрению общества от социологического?
3. Что собой представляет социальная реальность как род бытия?
4. Какая связь существует, по мнению С.Л. Франка, между социальной и духовной сферой?

11.1. Франк С.Л. Духовные основы общества

Введение. О задачах социальной философии

1. Проблема социальной философии

Что такое есть собственно общественная жизнь? Какова та общая ее природа, которая скрывается за всем многообразием ее конкретных проявлений в пространстве и времени, начиная с примитивной семейно-родовой ячейки, с какой-нибудь орды диких кочевников, и кончая сложными и обширными современными государствами? Какое место занимает общественная жизнь в жизни человека, каково ее истинное назначение и к чему, собственно, стремится человек и чего он может достичь, строя формы своего общественного бытия? И, наконец, какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще?

Все эти вопросы, и сами по себе, т. е. как чисто теоретические вопросы, достаточно интересные, чтобы привлечь к себе напряженное внимание и стать предметом философской пытливости, вместе с тем имеют далеко не только «академический» или теоретический интерес. Проблема природы и смысла общественной жизни есть, очевидно, часть, и притом, как это ясно само собой, очень существенная часть, проблемы природы и смысла человеческой жизни вообще – проблемы человеческого самосознания. Она связана с вопросом, что такое есть человек и каково его истинное назначение. Этот основной религиозно-философский вопрос, который есть, в сущности, последняя цель всей человеческой мысли, всех наших умственных исканий вообще, с какой-то весьма существенной своей стороны сводится к вопросу о природе и смысле общественной жизни. Ибо конкретно человеческая жизнь ведь всегда есть совместная, т. е. именно общественная, жизнь. И если человеческая жизнь вообще полна страстной и напряженной борьбы, так что, по словам Гете, «быть человеком значит быть борцом», то больше всего это обнаруживается в общественной жизни. Миллионы людей на протяжении всей мировой истории жертвуют своей жизнью и всем своим достоянием общественной борьбе – будет ли то борьба между народами или борьба партий и групп, – с величайшей, все охватывающей страстью отдаваясь в ней осуществлению каких-либо общественных целей или идеалов; они придают этому осуществлению, очевидно, какой-то абсолютный смысл, оправдывающий такие величайшие жертвы. Но ведь, по существу, очевидно, что всякая отдельная общественная цель при-

обретает ценность и смысл только как средство осуществления или форма выражения общей цели и, следовательно, общего существа общественной жизни, как таковой. И если в действительности, на практике, человеческие общества и партии живут и действуют так же, как отдельные люди, под властью слепых, неосмысленных страстей, не отдавая себе отчета в том, зачем именно и почему они стремятся к осуществлению данной цели, то ведь это не меняет существа дела: напротив, именно ввиду этой слепоты тем большую практическую остроту приобретает требование подлинного осмысления общественной жизни, развития подлинного общественного самосознания.

Если таково вообще практическое значение социально философского познания, то совершенно исключительную остроту оно приобретает именно в наше время. Современное состояние человечества определяется двумя моментами, которые в известном смысле стоят в противоречии друг к другу и сочетание которых придает нынешней общественной жизни какой-то особенно трагический характер. С одной стороны, человечество со времени мировой войны вступило, по-видимому, в полосу потрясений, переворотов, бурного исторического движения. Политика – международная и внутренняя – потеряла свою былую устойчивость. Ряд старых государств разрушены, на их место стали новые, еще непрочные и с неясными стремлениями; старые формы государственной жизни сменились новыми; все исконные бытовые устои расшатаны. Политическая жизнь находится в расплавленном состоянии, всюду царит неустойчивость, искание новых форм жизни, шатание. Большевистский хаос в России есть только самое яркое выражение этой всеобщей шаткости, он в известном смысле показателен для состояния всего мира, есть его неумолкающее memento mori. Народы Востока, еще недавно образцы несокрушимого покоя, находятся в брожении и угрожают гегемонии европейской цивилизации. Человечество, еще не оправившееся от последствий мировой войны, стоит под угрозой новых войн и потрясений. Эпоха покоя, мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы, кончилась; мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда, среди множества скал и подводных камней. И вместе с тем – и в этом состоит второй характерный момент нашего времени – современное человечество, в отличие, например, от поколения, пережившего бурное историческое движение конца XVIII и начала XIX века, лишено всякой определенной общественной веры. Расшатаны не только старые устои жизни, но и все старые идеи и верования; и на их место не стали какие-либо новые идеи, которые вдохновляли бы человечество и внушали ему подлинную веру в себя. Даже социалистическая вера, овладевшая жизнью в лице русского коммунизма, празднует пиррову победу; именно ее осуществление на практике есть крушение ее обаяния как веры; пусть народные массы, всегда идущие в арьергарде умственных движений, еще остаются под ее властью – творческие умы, зачинатели идей, которым суждено в будущем формировать жизнь, уже навсегда охладели к ней, ощутили ее несостоятельность. Именно крушение социализма в самом его торжестве образует какой-то многозначительный поворотный пункт в духовной жизни человечества, ибо вместе с социализмом рушатся и его предпосылки – та гуманистическая вера в естественную доброту человека, в вечные права человека, в возможность устроения земными человеческими средствами земного рая, которая в течение последних веков владела всей европейской мыслью. Но эта рухнувшая или, во всяком случае, угасающая гуманистическая вера не сменилась никакой иной положительной верой. Старые боги постигнуты и развенчаны, как мертвые кумиры, но откровение новой истины еще не явилось человеческой душе и не захватило ее. Мы живем в эпоху глубочайшего безверия, скепсиса, духовной разочарованности и охлажденности. Мы не знаем, чему мы должны служить, к чему нам стремиться и чему отдавать свои силы. Именно это сочетание духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения образует характерное трагическое своеобразие нашей эпохи. В безверии, казалось бы, история должна остановиться, ибо она творится верой. Мы же, потеряв способность творить историю находимся все же во власти ее мятежных сил; не мы творим ее, но она несет нас. Мутные, яростные потоки стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во власть не просветленного мыслью и твёрдой верой хаоса стихийных исторических сил. Самая многосведущая из всех эпох приходит к сознанию своего полного бессилия, своего неведения и своей беспомощ-

ности.

В таком духовном состоянии самое важное – не забота о текущих нуждах и даже не историческое самопознание; самое важное и первое, что здесь необходимо, – это усилие мысли и воли преодолеть обессиливающее наваждение скептицизма и направить свой взор на вечное существо общества и человека, чтобы через его познание обрести положительную веру, понимание целей и задач человеческой общественной жизни. Мы должны вновь проникнуться сознанием, что есть, вечное незыблемое начало человеческой жизни, вытекающее из самого существа человека и общества, и попытаться вспомнить и понять хотя бы самые основные и общие из этих начал.

Другими словами, проблема социальной философии – вопрос, что такое, собственно; есть общество, какое значение оно имеет в жизни человека, в чем его истинное существо и к чему оно нас обязывает, – этот вопрос, помимо своего постоянного теоретического философского значения, имеет именно в наше время огромное, можно сказать, основополагающее практическое значение. Если когда-либо, то именно теперь наступила пора раздумья – того раздумья, которое, не останавливая на поверхности жизни и ее текущих запросах сегодняшнего дня, направляется в глубь, в вечное, непреходящее существо предмета. Все подлинные, глубочайшие кризисы в духовной жизни – будь то жизнь отдельного человека или целого общества и человечества – могут быть преодолены только таким способом. Когда человек заплутался и зашел в тупик, он не должен продолжать идти наудачу, озираясь только на ближайшую, окружающую его среду; он должен остановиться, вернуться назад, призадуматься, чтобы вновь ориентироваться в целом, окинуть умственным взором все пространство, по которому проходит его путь. Когда человек уже не знает, что ему начать и куда идти, он должен, забыв на время о сегодняшнем дне и его требованиях, задуматься над тем, к чему он, собственно, стремится и, значит, в чем его истинное существо и назначение. Но именно этот вопрос в применении к совместной, общественно-исторической жизни людей и есть проблема социальной философии, философского осмысления общего существа общественного бытия.

Невнимание и пренебрежение к этому, единственно правильному, философскому уяснению и обоснованию общественного самопознания через познание вечных и общих основ общественного бытия есть отражение того пренебрежительно-отрицательного отношения к философскому познанию вообще, которое свойственно так называемым «практическим» людям. В основе его лежит одно недоразумение, постоянно владеющее умами ограниченными, неспособными воспринять реальность во всей ее глубине и полноте, и особенно господствующее в наше время всеобщей демократизации и варваризации. Это недоразумение состоит в утверждении, что философия уводит мысль от познания конкретной реальности, единственно нужного для практической жизни, в область абстракций. Конкретным считается только единичное, здесь и теперь перед нами стоящее, чувственно видимое и действующее на нас; все общее, вечное и всеобъемлющее есть ненужная или, во всяком случае, обедняющая абстракция. На самом деле для того, кто умеет подлинно видеть реальность, дело обстоит как раз наоборот. Общее – именно подлинно общее – не есть абстракция, оно есть целое; но конкретно есть именно целое. Напротив, все единичное, вырванное из связи с общим и рассматриваемое изолированно, есть именно а обеднено, обесцвечено, умерщвлено, ибо оно живет только в целом, будучи укоренено в нем и питаясь его силами. Истинно и конкретно есть не часть, а только целое; все частное именно тогда понято в своей полноте и жизненности, когда оно постигнуто на фоне целого как неотъемлемый момент и своеобразное выражение целого. Философия есть поэтому не самая абстрактная, а, напротив, самая конкретная или, вернее, единственная конкретная наука; ибо, направленная на всеединство, она имеет дело с реальностью во всей ее полноте и, следовательно, с единственно подлинной реальностью. Сегодняшний день нельзя понять вне связи со вчерашним и, следовательно, с давно прошедшим; то, что есть здесь и теперь, постижимо лишь в связи с тем, что есть везде, ибо только в этой связи или, вернее, в этом единстве оно подлинно реально; его созерцание вне этого единства, превращение его в некое самодовлеющее бытие, в замкнутый в себе атом, есть именно «отрешенное», т. е. абстрактное, и потому мнимое его познание, в котором от конкретной полноты реальности остается только ее мимолетная тень. Так называемые «практические» люди, люди сегодняшнего дня, презирающие философские обоб-

щения и интуицию целого, могут, конечно, путем догадки и инстинкта действовать правильно; но когда они начинают рассуждать и мыслить, именно они оказываются, по большей части, безнадежными фантазерами, живущими в мире мертвых слов и ходячих схем. И если философы сами по себе еще не суть успешные практические политические деятели – ибо от теоретического познания до умения практически применять его к жизни лежит еще далекий путь,– то, во всяком случае, все истинно государственные умы, подлинно заслуживающие названия «реальных политиков», всегда обладали непосредственной интуицией вечных и всеобъемлющих начал человеческой жизни. Петр Великий ценил Лейбница; презиравший «идеологию» Наполеон восхищался мудростью Гете; Бисмарк черпал свое умение суверенно властвовать над людьми не только из знания интриг дипломатии и политических партий, но и из изучения Спинозы и Шекспира. Истинный реалист не тот, кто видит лишь то, что непосредственно стоит перед его носом; напротив, он по большей части обречен быть доктринером, ибо видит не широкий Божий свет, как он есть на самом деле, а лишь маленький искусственный мирок, ограниченный его интересами и личным положением; истинный реалист – тот, кто умеет, поднявшись на высоту, обозреть широкие дали, увидеть реальность в ее полноте и объективности.

Социальная философия и есть попытка увидеть очертания общественной реальности в ее подлинной, всеобъемлющей полноте и конкретности.

2. Социальная философия и социология

Но не есть ли задача, которую мы приписываем социальной философии, предмет другой, давно известной и притом «положительной» науки – именно социологии? Вопрос идет здесь, конечно, не о названии этой области знания – название каждый может избрать по своему вкусу; вопрос идет о характере и методологической природе обобщающего социального, знания.

Надлежит отметить, что так называемая «социология» впервые возникла – в трудах Огюста Конта – из замысла и духовной потребности, аналогичных тем, которые мы выше наметили для обоснования социальной философии. После крушения французской революции, этой необузданно-мятежной попытки осуществить общественные мечты радикальных реформаторов, своевольно, рационально-самочинной человеческой волей заново построить человеческое общество, возникло сознание, что человеческому самочинию поставлены пределы, что есть вечные, неизменяемые начала общественной жизни, над которыми не властна человеческая воля. Таково именно основное содержание гениальной, религиозно осмысленной интуиции Жозефа де Местра, под влиянием которой возник замысел «социологии» Огюста Конта. «Абстрактному», или «метафизическому», мировоззрению доктринеров XVIII века, которые хотели строить общественный порядок на основании отвлеченных планов, Конт противопоставляет «социологию» как положительную науку об обществе, познающую естественную, не отменимую человеческой волей закономерность общественной жизни. Так зародился замысел обобщающего социального знания, который с того времени, в течение уже почти 100 лет, разрабатывается под именем социологии.

Любопытно, однако, что, несмотря на эту свою давность и на наличие огромной литературы, «социология» доселе не имеет ни точно определенного предмета, ни общепризнанных методов и научных традиций; в сущности, еще до сих пор нет социологии как определенной науки, а есть едва ли не столько же отдельных социологий, сколько авторов, о ней писавших. Уже из этого ясно, что замысел ее не удался и страдает каким-то внутренним дефектом. Нам нет надобности подробно останавливаться на этой литературе и входить в детали ее разногласий. Для наших целей достаточно указать, в чем заключается основной недостаток общего замысла социологии и чем этот замысел существенно отличается от намеченной нами задачи социальной философии.

«Социология» с самого начала поставила своей задачей познать «законы» общественной жизни, аналогичные «законам» природы; она хотела и хочет быть положительной наукой об обществе, и притом наукой по образцу естествознания. Преодоление абстрактного утопизма они заранее считает возможным только в одной форме – в форме распространения на обществоведение начал натуралистического мировоззрения, познания человека и его общественной жизни как частного случая жизни природы. Но правомерно ли и возможно ли вообще подлинное обобщающее социальное знание в этой форме? И указанный опыт социологического познания, ни-

каких определенных и положительных результатов не давший, и общие философские соображения приводят к отрицательному ответу на этот вопрос.

Общественная жизнь есть жизнь человеческая, творение человеческого духа, в которое вкладываются и в котором соучаствуют все силы и свойства последнего. Обобщающее познание общественной жизни неизбежно носит, как уже указано, характер самопознания человека. Кто заранее отказывается от философского познания общественных явлений и видит в них только объективную предметную действительность, познаваемую «положительной» наукой, тот запирает себе путь в глубь, в истинное, а следовательно, и в подлинное общее существо общественной жизни.

Такие вопросы, как, например, вопрос об отношении между свободой и необходимостью, или об отношении между идеалом и действительностью, или обналичил и своеобразии закономерности общественной жизни, неизбежно выходит из круга ведения всякой положительной науки. Основные вопросы обобщающего социального знания по своему существу суть вопросы феноменологии духа и потому требуют философского изучения. Положительная наука, изучающая эмпирию действительности, здесь – как и всюду – может быть только специальной наукой; нити, связующие частные области в высшее, общее единство, проходят через глубину, недоступную эмпирическому знанию. А когда положительная наука, как это имеет место в замысле социологии, не только игнорирует такие, самые общие и основополагающие, стороны своего предмета, но с самого же начала исходит из философски необоснованного, предвзятого подведения их под определенные категории – именно под категории натуралистического мировоззрения, – когда она сразу же решает, что предмет ее познания ничем не отличается от предмета других, именно естественных наук, – она не только замыкает и ограничивает свое познание, но ведет его по неправильному или, во всяком случае, произвольному пути. Есть ли в действительности человек и его общественная жизнь «явление природы» или что-либо иное, может ли, и если да, то в какой мере, закономерность общественной жизни быть приравнена закономерности явлений природы – эти вопросы именно и подлежат обсуждению обобщающего обществоведения, которое, следовательно, не может исходить из предвзятого, уже готового их решения. Что и по существу натурализм в обществоведении, как и натурализм в качестве общего философского направления вообще, есть мировоззрение ложное – об этом нам нет надобности здесь распространяться; достаточно и того, что он произволен, предрешает именно то, что подлежит еще философскому уяснению. Но если даже признать, что в общественной жизни есть такая сторона, с которой она аналогична области «природного» бытия и может познаваться по образцу естествознания, то несомненно, что в ней есть и другая сторона, уже недоступная предметно-натуралистическому познанию и им либо игнорируемая, либо прямо искажаемая. Какая бы доля правды ни была, например, в распространенном воззрении на общество как на нечто аналогичное биологическому организму – непредвзятое сознание ясно чувствует, что эта аналогия имеет пределы и что забвение их превращает эту концепцию в глупость, безвкусную, искажающую предмет фантазию. Вообще говоря, если мы и признаем правильным замысел социологии открыть естественную закономерность явлений общественной жизни, то во всяком случае очевидно, что этим замыслом не исчерпываются задачи обобщающего обществоведения; перед нами возникают и другие, более существенные вопросы, которые мы выше наметили, как предмет социальной философии, и эти вопросы уже выходят из круга ведения социологии. Поскольку в так называемой «социологической» литературе мы встречаем действительно ценные и плодотворные исследования, они касаются обычно сфер, пограничных между отдельными областями общественной жизни и потому не улавливаемых традиционными социальными общественными науками. Но так как «социология» не понимает ограниченности своего замысла и смешивает его с задачей действительного всеобъемлюще обобщающего обществоведения, то с этим серьезным и законным исследованием сочетается обычно некоторое непроизвольное, бессознательное и потому неметодическое и дилетантское философствование на общественные темы. Бесплодие, неоформленность и безбрежность «социологии» объясняется именно тем, что она есть некое вольное торжище, на котором выносятся напоказ плоды всяческого философского дилетантизма. Вопреки своему сознательному замыслу, социология не могла избежать и не избегла участи быть социальной философией; но эта философия, будучи неосознанной, обычно

является вульгарной и банальной, духовно и научно не углубленной и не обоснованной; в ней по большей части преобладают течения, давно преодоленные философской мыслью, но утвердившиеся в общественном мнении толпы, вроде эволюционизма, дарвинизма, материализма или же популярного этического идеализма и т. п.

Признаем ли мы или нет законность науки, именующейся «социологией», – из сказанного, во всяком случае, ясно, что она не может заменить собою ясно и сознательно поставленного замысла социальной философии и что подлинно обобщающее, достаточно глубоко и широко захватывающее свой предмет обществоведение может быть только социальной философией.

Глава II. Духовная природа общества

3. Общественное бытие как духовная жизнь

Но что же это за загадочный род бытия, который мы вынуждены, в таком случае, приписать общественному явлению? Возможен ли в конкретном эмпирическом мире вообще какой-то третий род бытия, не совпадающий ни с материальным, ни с психическим бытием?

Не будем смущаться этим недоумением, а попытаемся описать в положительных чертах это своеобразие общественного бытия. Мы должны будем тогда сказать, что общественное бытие, будучи нематериальным, вместе с тем надындивидуально и сверхлично, отличаясь тем от бытия психического. Назовем такое объективное нематериальное бытие идей – конечно, не в субъективном смысле человеческой мысли, а в смысле, близком к значению платоновских «идей», – в смысле духовного (но не душевного) объективного содержания бытия. Тогда мы скажем, что существо общественного явления, как такового, состоит в том, что оно есть объективная, сущая идея.

Понятие такой «объективной идеи» не чуждо и современному философскому сознанию. Логика и теория науки в своей критике психологизма (например, в философии Гуссерля) показала, что, например, содержания математических и логических понятий мы обязаны мыслить как такого рода «объективные идеи». Их предмет – то, о чем идет в них речь, – отнюдь не есть душевное переживание, Истина «2 x 2 = 4» по своему содержанию независима ни от душевной жизни, ни от сознания людей. Она – одна для всех, она имеет силу раз навсегда, не подчинена времени и есть независимо от того, сознают ли ее люди или нет. Существует сфера идеальных соотношений, вневременно сущая и потому независимая от сферы человеческой душевной жизни. Кроме области математики и логики к этой сфере относится и предмет чистой этики. Истины нравственного сознания в своем бытии и значимости также независимы от душевной жизни людей, от их осознания, имея вневременную силу в самих себе, – иначе бы они не могли властвовать над людьми. По образцу этой объективно-идеальной сферы мы, по-видимому, должны мыслить и своеобразную природу общественного бытия. В социально-философских трудах некоторых современных немецких идеалистов-кантианцев (Коген, Штаммлер, Кельсен) подробно развивается мысль, что существо общества состоит в моменте права, право же (как и связанное с ним «государство») есть такая объективная, внепсихическая, вневременная идея.

Вопрос этим, однако, отнюдь не разрешен. Дело в том, что при всем сходстве общественного бытия с идеальным бытием математических, логических (а также этических) содержаний между ними есть и существенное различие. Ведь общественное бытие, в отличие от абстрактно-идеального, есть бытие конкретное; оно само живет, протекает во времени. Содержание математической истины имеет силу и в этом смысле объективно есть раз навсегда, во все времена и для всех людей; но какой-нибудь закон, социальное отношение, форма правления и пр., очевидно, не имеют такого вневременного бытия; напротив, они возникают, длятся и исчезают во времени, они имеют какую-то конкретную жизнь. Кроме того, бытие математических и логических «идей» независимо от того, сознают ли их люди или нет и даже – существуют ли вообще люду на свете или нет; но и содержание чистых этических идей имеет силу независимо от того, как фактически живут люди, т. е. подчиняются ли они этим идеям или нет. Совершенно иного рода бытие общественного явления – государства, права, учреждения, союза и пр.: это бытие предполагает не только вообще бытие людей, в отношении которых оно имеет силу, но и их подчинение данному явлению, если, например, никто в обществе более не повинуется воле монарха, не верит в достоинство монарха, то тем самым монархии более не существует, она умерла, перестала быть; если союз дружбы или любви перестал иметь силу над душами его

участников, то его больше вообще нет.

Таким образом, если, как мы видели выше, общественное бытие нетождественно с психическим и в известном смысле независимо от него, то оно, с другой стороны, – в отличие от абстрактно-идеального вневременного бытия – есть все же нечто, принадлежащее к человеческой жизни вообще и неразрывно с ней связанное.

Ближайшим образом своеобразие объективно-идеального бытия общественного явления мы можем усмотреть в том, что оно есть образцовая идея, идея- образец, т.е. идея самый смысл которой заключается в том, что она есть цель человеческой воли, телеологическая сила, действующая на волю в форме того, что должно быть, что есть идеал. Поскольку общение между людьми совершается просто в порядке фактического взаимодействия их, фактической встречи и переплетенности их душевных процессов, оно еще не есть общественное явление. Лишь когда единство, лежащее в основе этого общения, воспринимается и действует как сила или инстанция, которой подчинены участники общения как образцовая идея, которую они должны осуществлять в своем общении, мы имеем подлинно общественное явление. Так, частые встречи между двумя людьми и их взаимная симпатия еще не есть союз дружбы; последний имеет место там, где эти люди сознают себя «друзьями», т. е. подчиняют свои отношения идеалу дружбы, где дружба, как «союз», как «единство», сознается ими как объективное начало, властвующее над ними обоими. Точно так же «власть» в обществе существует не там, где один человек или одна группа фактически путем угроз или применения насилия заставляет других повиноваться себе, а лишь там, где все или большинство сознают повелевающих своими законными «властителями», т. е, где отношение подчинено идее власти, как образцу, который должен быть осуществляем в совместной жизни. Эта идея не есть, конечно, как мы уже видели, просто субъективная мысль участников общения; в известном смысле она, напротив, как уже было указано, совершенно независима от фактических субъективных душевных их переживаний; в качестве объективного единства и в качестве силы, властвующей над участниками общества, она есть нечто, выходящее за пределы всего субъективно-психического. И все же она, в отличие от чистого идеального бытия математических или логических содержаний, есть интегральный момент коллективной человеческой жизни; она творится самими людьми, вырастает из их совместной, коллективной жизни и укоренена в ней, а потому и живет во времени, рождается, длится и исчезает, подобно всякой иной жизни на земле, Эта связь с человеческой жизнью и зависимость от нее нисколько не отменяет надындивидуальной и сверхпсихической объективности общественного бытия, подобно тому, как, например, человеческое происхождение творений искусства – статуи, картины, поэмы – не уничтожает их объективного бытия вне человеческой психической жизни и не противоречит ему; но, в отличие от творений искусства, явления общественной жизни не только в своем рождении, но и во всем своем дальнейшем бытии приурочены к человеческому сознанию, их порождающему, существуют в связи с ним, в отношении к нему, и исчезают, растворяются в ничто, как дым, если эта внутренняя нить окончательно обрывается.

Здесь мы должны сделать еще шаг вперед в нашем анализе природы общественного бытия. Обозревая сказанное выше и вдумываясь в подлинное существо исследуемого нами предмета, мы приходим к выводу, что его своеобразную природу нельзя адекватно выразить ни в категориях чисто «субъективного» порядка, ни в категориях порядка «объективного». Общественное бытие по своей природе выходит не только за пределы антитезы «материальное – психическое», но и за пределы антитезы «субъективное – объективное». Оно сразу и «субъективно», и «объективно», как бы парадоксально это ни было с точки зрения наших обычных философских понятий. Определяя его как относящееся к субъективному миру, мы вынуждены отрицать или объявлять «иллюзией» его специфическую объективность, его независимость от человеческих чувств и мнений, его как бы принудительное господство над человеческой жизнью. Усматривая в нем «объективную сущую идею», мы, с другой стороны, впадаем в опасность игнорировать его принадлежность к человеческой жизни, его зависимость от человеческого «признания», его рождение из недр человеческого духа и постоянную зависимость от последнего, впадаем в опасность идолопоклонства, превращающего творение человеческого духа в какой-то «идол», в силу сверхчеловеческую.

Выход из этой трудности можно найти не в каком-либо искусственном, искажающем существо дела приспособлении предмета к нашим, неадекватным ему, привычным категориям, а только в открытом признании их неадекватности и потому в попытке выйти за их пределы. Наше положение при этом существенно облегчается тем обстоятельством, что общественное бытие в этом отношении совсем не есть какой-то уникум, не имеющий ничего себе подобного. Напротив, оно входит по этому признаку в широкую область бытия, которую мы называем духовной жизнью, сферой духа. Под духовной жизнью разумеется именно та область бытия, в которой объективная, надындивидуальная реальность дана нам не в форме предметной действительности, извне, как объект, предстоящей нам и противостоящей, как трансцендентная реальность, нам самим, «субъекту» и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри с нами сращенной и нам раскрывающейся. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте – независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах. Так же дана нам реальность начал, которые образуют отдельные моменты нашей идеи Бога – реальность Добра, Красоты, Истины, как неких объективно надиндивидуальных «царств», открывающихся во внутреннем опыте, но и, с другой стороны, реальность зла, «дьявола», как великой космической силы, с которой мы соприкасаемся изнутри и которая властвует над нашими душами в их внутренней жизни. Реальность, данная в этом внутреннем, мистическом опыте, всегда выходит за пределы противоположности между «субъективной жизнью» и внешним ей «предметом», дана не внешне-предметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас.

Общественное бытие входит в этом отношении в состав духовной жизни и есть как бы ее внешнее выражение и воплощение. Та своеобразная объективность, которая ему присуща, не есть какая-то иллюзорная «объективация», ложное гипостазирование субъективных порождений человеческой души, но и не есть внешняя человеку, предметная реальность, подобная материальному миру. Она есть подлинно объективная реальность, которая, как некий осадок, вырабатывается самим человеческим духом, выделяется им и неразрывно с ним связана. Чуткое и правдивое сознание должно всегда ощущать даже в самом прозаическом, секуляризованном, «мирском» общественном явлении что-то мистическое. Мистично государство – это единство, выступающее как сверхчеловеческая личность, которой мы служим, часто отдавая всю нашу жизнь, встреча с которой вызывает в нас религиозный трепет и которая иногда давит и истребляет нас, как Молох. Мистичен «закон», которому мы повинуемся, который холодно-беспощадно повелевает нами, без того, чтобы мы знали, кому именно и чему мы в нем подчиняемся – воле ли давно умершего, истлевшего в могиле человека, который некогда его издал, или словам, напечатанным в какой-то книге, стоящей где-нибудь на полке. Мистичен брачный и семейный союз, в котором люди подчинены высшим, из каких-то глубочайших недр их существа проистекающим силам, их объединяющим. Мистичны даже «общественное мнение», нравы, мода, несмотря на то, что мы ясно прозреваем их «человеческое, слишком человеческое» происхождение и часто считаем своим долгом пренебрегать ими. И все же мы то сгораем со стыда и чувствуем себя почти погибшими (например, забыв надеть галстук), то сознаем себя геройски-смелыми, когда мы вступаем в столкновение с этой дьявольской силой, деспотически властвующей над нами. Мистичность общественных явлений и сил, конечно, не означает, что они всегда имеют подлинно божественную природу, обязывающую нас к религиозному поклонению; они могут быть и «ложными богами» и даже дьявольскими силами, которым мы не должны подчиняться и с которыми мы, напротив, обязаны бороться. Но это все же – начала и силы, выходящие за пределы субъективно-человеческого бытия, – сфера, в которой, по выражению Достоевского, в нашем сердце «Бог борется с дьяволом».

Из этой духовной природы общественной жизни, из того, что она есть живая, укорененная в человеческом сердце и властвующая над ним идея, или жизнь, определенная идеальными силами, субъективно-объективное, человечески-сверхчеловеческое единство, становится понятным, почему ни социальный натурализм и позитивизм, ни отвлеченный социальный идеализм не в силах уловить существа общественной жизни, которое всегда ускользает от них и заменяется в них какими-то искажающими ее фальсификациями. История есть великий драматический

процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа. Кто этого не улавливает, тот не имеет самого предмета исторического знания, а имеет только какое-то внешнее его подобие. Социальный натурализм и позитивизм – направление, доселе преобладающее среди специалистов-обществоведов, в особенности историков,– занят всегда мнимо «научным» развенчиванием своего предмета, обличением его будто бы подлинного, «человеческого, слишком человеческого» существа, в силу которого историческая жизнь теряет всякий внутренний смысл, являясь бессмысленной игрой человеческих страстей и субъективных верований. Предельным выражением этого направления может быть признан экономический материализм, для которого все идеальные силы, обнаруживающиеся в истории, суть лишь иллюзорные отражения «экономической необходимости», т, е. в конечном счете корыстных страстей. Эта мнимая научная трезвость равнозначна здесь совершенной слепоте, простому неведению специфического предмета общественного знания. Если рассматривать человеческое общество как муравейник, жизнь которого всецело определена слепыми силами муравьиной природы, то последовательно было бы идти еще дальше и сказать, что общественная жизнь просто растворяется в слепой игре космических сил, во взаимодействиях молекул и столкновениях атомов. С точки зрения натурализма это вполне последовательно, но это, собственно, означает, что предмет, подлежащий познанию, не познается, а просто исчезает из горизонта умственного зрения. С другой стороны, отвлеченный социальный идеализм, для которого общественная жизнь есть только воплощение абстрактных этически-правовых идей, вынужден также игнорировать самое существенное и характерное в ней – то, что она есть не абстрактное бытие самих этих идей, а именно живой, полный трагизма, исканий и заблуждений процесс их воплощения, другими словами, что она есть не только сверхчеловеческая идея, но вместе с тем и реальная человеческая жизнь.

Общественная жизнь есть, таким образом, духовная жизнь, как единство человечески-сверхчеловеческого бытия. То, что образует существо любой формы общественного союза или общественного отношения – будь то форма правления, как «монархия» или «республика», или форма отношения между классами, как рабство, крепостное право или вольнонаемный труд, или личное отношение, как семья, союз дружбы, отношение между супругами, между родителями и детьми и т. п., – и в чем состоит само бытие этой общественной формы, есть объективная сверхчеловеческая идея, порожденная самим человеком и властвующая над ним через акт его веры в нее и служение ей. То, что общество есть всегда нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил, именно система объективных идеально формирующих сверхчеловеческих идей, есть лучшее свидетельство, что человеческая жизнь есть по самому своему существу жизнь богочеловеческая. Человек есть всегда не самодержавный творец и демиург своего бытия, и общественное бытие есть всегда больше, чем имманентное выражение чисто человеческих (в позитивно-натуральном смысле) страстей и субъективных стремлений; человек на всех стадиях своего бытия, во всех исторических формах своего существования, есть как бы медиум, проводник высших начал и ценностей, которым он служит и которые он воплощает, – правда, медиум не пассивный, а активно соучаствующий в творческом осуществлении этих начал.

Общественное бытие в целом есть как бы система божеств или божественных сил, некий пантеон, в котором выражается данная стадия или форма человеческого отношения к Божеству, человеческого Бога, понимания абсолютной Правды; подлинная реальность Бога, проходя сквозь человеческое сердце, сливаясь с ним, вступая во внутреннюю связь со всей человеческой реальностью земных нужд, потребностей и влечений, которую она формирует и направляет, выступает наружу в общественном бытии не в своем чистом содержании, а в субъективно-человеческом облике, который, воплощая ее, вместе с тем всегда более или менее искажает ее. В историческом развитии человечества всякая общественная форма, когда духовная жизнь и вера человека ее перерастает, приходит в упадок, теряет свою божественную основу и, оставаясь сверхчеловеческой, в этом случае принимает характер злой, дьявольской силы, но именно потому обречена на омертвение и отмирание. История общества, в качестве истории духовной жизни, есть драматическая судьба Бога в сердце человека.

От духовной жизни в узком смысле, т. е. от той ее стороны, с которой она есть жизнь

внутренняя, связь человеческих глубин со сверхчеловеческими началами, общественная жизнь отличается тем, что она есть именно обнаружение, раскрытие и воплощение вовне этой глубинной стороны духовной жизни. Ниже, впрочем, вернувшись к более глубокому рассмотрению с новой точки зрения намеченного нами уже выше двуединства «соборности» и «внешней общественности», мы увидим, что общественное бытие есть именно двуединство этой внутренней духовной жизни с ее внешним воплощением. Познание этого двуединства осветит для нас по-новому природу общественного бытия.

Франк, С.Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию / Семён Людвигович Франк. – М.: Республика, 1992. – С. 15-21, 70-75.

Природа социальной реальности и материалистическое понимание истории в марксизме

КАРЛ МАРКС (1818–1883) – немецкий философ и экономист, основоположник марксизма. (*Подробнее см. Ч. 1, с. 291*)

«К КРИТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ. ПРЕДИСЛОВИЕ» – работа Маркса, в которой в тезисной форме излагаются его основные социально-философские идеи. Работа «К критике политической экономии» была опубликована в 1859 г., и рассматривается как преддверие или первичный набросок «Капитала». Текст предисловия интересен также как важный автобиографический документ, описывающий основные моменты формирования философских и экономических взглядов Маркса.

Вопросы к тексту:

1. Что, согласно Марксу, определяет развитие общества?
2. Что такое «базис» и «надстройка», «общественное бытие» и «общественное сознание»? Как они соотнесены?
3. Что определяет переход от одной формации к другой?
4. Какие типы способа производства выделяет Маркс?

11.2. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие

Я рассматриваю систему буржуазной экономики в следующем порядке: капитал, земельная собственность, наемный труд, государство, внешняя торговля, мировой рынок. Под первыми тремя рубриками я исследую экономические условия жизни трех больших классов, на которые распадается современное буржуазное общество; взаимная связь трех других рубрик очевидна. Первый отдел первой книги, трактующей о капитале, состоит из следующих глав: 1) товар, 2) деньги, или простое обращение, 3) капитал вообще. Первые две главы составляют содержание настоящего выпуска. Весь материал лежит предо мной в форме монографий, которые были написаны с большими перерывами в различные периоды не для печати, а для уяснения вопросов самому себе; последовательная обработка этих монографий по указанному плану будет зависеть от внешних обстоятельств.

Общее введение, которое я было набросал, я опускаю, так как по более основательном размышлении решил, что всякое предвосхищение выводов, которые еще только должны быть доказаны, может помешать, а читатель, который вообще захочет следовать за мной, должен решиться восходить от частного к общему. Однако некоторые замечания о ходе моих собственных политико-экономических занятий представляются мне здесь уместными.

Моим специальным предметом была юриспруденция, которую, однако, я изучал лишь как подчиненную дисциплину наряду с философией и историей. В 1842–1843 гг. мне как редактору «Rheinische Zeitung» пришлось впервые высказываться о так называемых материальных интересах, и это поставило меня в затруднительное положение. Обсуждение в рейнском ландтаге вопросов о краже леса и дроблении земельной собственности, официальная полемика, в которую г-н фон Шапер, тогдашний обер-президент Рейнской провинции, вступил с «Rheinische Zeitung» относительно положения мозельских крестьян, наконец, дебаты о свободе торговли и покровительственных пошлинах дали первые толчки моим занятиям экономическими вопросами. С другой стороны, в это время, когда благое желание «идти вперед» во много раз превышало знание предмета, в «Rheinische Zeitung» послышались отзвуки французского социализма и коммунизма со слабой философской окраской. Я высказался против этого дилетантства, но вместе с тем в полемике с аугсбургской «Allgemeine Zeitung» откровенно признался, что мои тогдашние знания не позволяли мне отважиться на какое-либо суждение о самом содержании французских направлений. Тем с большей охотой я воспользовался иллюзией руководителей «Rheinische Zeitung», которые надеялись более умеренной позицией добиться отмены вынесенного ей смертного приговора, чтобы удалиться с общественной арены в учебную комнату.

Первая работа, которую я предпринял для разрешения обуревавших меня сомнений, был критический разбор гегелевской философии права; введение к этой работе появилось в 1844 г. в

издававшемся в Париже «Deutsch-Franzősische Jahrbűcher». Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру английских и французских писателей XVIII века, называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии. Начатое мною в Париже изучение этой последней я продолжал в Брюсселе, куда я переселился вследствие приказа г-на Гизо о моей высылке из Парижа. Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления. В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества.

Фридрих Энгельс, с которым я со времени появления его гениальных набросков к критике экономических категорий (в «Deutsch-Franzősische Jahrbűcher») поддерживал постоянный письменный обмен мнениями, пришел другим путем к тому же результату, что и я (ср. его «Положение рабочего класса в Англии»); и когда весной 1845 г. он также поселился в Брюсселе, мы решили сообща разработать наши взгляды в противоположность идеологическим взглядам немецкой философии, в сущности свести счеты с нашей прежней философской совестью. Это намерение было осуществлено в форме критики послегегелевской философии. Рукопись – в

объеме двух толстых томов в восьмую долю листа – давно ужо прибыла на место издания в Вестфалию, когда нас известили, что изменившиеся обстоятельства делают ее напечатание невозможным. Мы тем охотнее предоставили рукопись грызущей критике мышей, что наша главная цель – уяснение дела самим себе – была достигнута. Из отдельных работ, в которых мы в то время с той или иной стороны изложили наши взгляды публике, я упомяну лишь написанный совместно Энгельсом и мной «Манифест Коммунистической партии» и опубликованную мной «Речь о свободе торговли». Решающие пункты наших воззрений были впервые научно изложены, хотя только в полемической форме, в моей работе «Нищета философии», выпущенной в 1847 г. и направленной против Прудона. Февральская революция и последовавшее в связи с ней насильственное удаление меня из Бельгии прервали печатание написанной на немецком языке работы о «Наемном труде», в которой я собрал лекции, читанные мною в Немецком рабочем обществе в Брюсселе.

Издание «Neue Rheinische Zeitung» в 1848 и 1849 гг. и последовавшие затем события прервали мои экономические занятия, которые я смог возобновить только в 1850 г. в Лондоне. Огромный материал по истории политической экономии, собранный в Британском музее, то обстоятельство, что Лондон представляет собой удобный наблюдательный пункт для изучения буржуазного общества, наконец, новая стадия развития, в которую последнее, казалось, вступило с открытием калифорнийского и австралийского золота, – все это побудило меня приняться за изучение предмета с начала и критически переработать новый материал. Эти занятия приводили, отчасти сами собой, к вопросам на первый взгляд совершенно не относящимся к предмету, но на которых я должен был останавливаться более или менее продолжительное время. Но особенно сокращалось имевшееся в моем распоряжении время вследствие настоятельной необходимости работать ради хлеба насущного. Мое теперь уже восьмилетнее сотрудничество в «New-York Daily Tribune», первой англо-американской газете (собственно газетные корреспонденции я пишу только в виде исключения), делало необходимым чрезвычайно частые перерывы в моих научных занятиях. Однако статьи о выдающихся экономических событиях в Англии и на континенте составляли настолько значительную часть моей работы для газеты, что я принужден был познакомиться с практическими деталями, лежащими за пределами собственно науки политической экономии.

Эти заметки о ходе моих занятий в области политической экономии должны лишь показать, что мои взгляды, как бы о них ни судили и как бы мало они ни согласовались с эгоистическими предрассудками господствующих классов, составляют результат добросовестных и долголетних исследований. А у входа в науку, как и у входа в ад, должно быть выставлено требование:

«Qui si convien lasciare ogni sospetto;
Ogni vilta convien che qui sia morta».*

Карл Маркс

Лондон, январь 1859 г.

Маркс, К. К критике политической экономии. Предисловие / Карл Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9-ти т. Т. 4. – М.: Политиздат, 1986. – С. 136–140.

* «Здесь нужно, чтоб душа была тверда;
Здесь страх не должен подавать совета»
(Данте. «Божественная комедия»).

Феномен социальной стратификации

ПИТИРИМ АЛЕКСАНДРОВИЧ СОРОКИН (1889-1968) – русско-американский социолог, философ и культуролог. Один из родоначальников теории социальной стратификации и социальной мобильности. Родился в с. Турья, Яренского уезда, Вологодской губернии (ныне Республика Коми) в бедной семье, которую рано покинул из-за конфликта с отцом-алкоголиком. Учился в церковно-учительской духовной семинарии с. Хреново, Костромской губернии. Окончил в 1914 г. юридический факультет Санкт-Петербургского университета, с 1916 г. – приват-доцент. После февральской революции Сорокин редактировал газету «Воля народа», был личным секретарем А.Ф. Керенского, депутатом Учредительного собрания. В 1920 г. был избран профессором по кафедре социологии Петроградского университета. В апреле 1922 г. защитил диссертацию «Система социологии», а уже в сентябре того же года был выслан из страны вместе с большой группой деятелей русской культуры. Некоторое время преподавал в Русском университете в г. Праге. В 1923 г. выехал в США, где в 1924 г. стал профессором университета Миннесоты. В 1930 г. принял американское гражданство. В 1931 г. основал социологический факультет в Гарвардском университете и руководил им до 1942 г. В 1931-1959 гг. – профессор Гарвардского университета. В 1965 г. – президент Американской социологической ассоциации. Умер П.А. Сорокин в 1968 г. в г. Уинчестер, Массачусетс, США. П.А. Сорокин оказал большое влияние на развитие социологической мысли, среди его учеников крупнейшие американские социологи, такие как Р. Мертон, Р. Миллз, Т. Парсонс и др. Сорокин рассматривал общество и культуру через призму сверхиндивидуальной мировоззренческой «суперсистемы», несводимой к материальному бытию и представляющую собой систему ценностей и значений. Основу суперсистемы составляют философские предпосылки: представления о природе реальности, основных потребностях человека, степени и способах их удовлетворения, а также методах познания.

«СОЦИАЛЬНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ И МОБИЛЬНОСТЬ» – эта работа П.А. Сорокина посвящена определению и анализу феномена социальной стратификации. По мнению Сорокина, любое общество обладает сложной структурой и неизбежно стратифицируется по многим критериям – экономическим, профессиональным, этническим, политическим и пр. При этом общественные группы и отдельные индивиды постоянно меняют свое социальное положение, что и представляет собой «вертикальную» и «горизонтальную» мобильность.

Вопросы к тексту:

1. Как П.А. Сорокин определяет социальное пространство? Чем оно отличается от геометрического?
2. Какие основные параметры социального пространства выделяет П.А. Сорокин?
3. В чем заключается специфика горизонтальных и вертикальных параметров социального пространства?
4. Как П. Сорокин определяет понятие «социальная стратификация»? Какие бывают формы социальной стратификации?

11.3. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество

Геометрическое и социальное пространство

Выражения типа «высшие и низшие классы», «Продвижение по социальной лестнице», «N. успешно продвигается по социальной лестнице», «его социальное положение очень высоко», «они очень близки по своему социальному положению», «существует большая социальная дистанция» и т. п. довольно часто используются как в повседневных суждениях, так и в экономических, политологических и социологических трудах. Все эти выражения указывают на существование того, что можно обозначить термином социальное пространство. Тем не менее имеется очень немного попыток дать определение социальному пространству, систематизировать соответствующие понятия. Насколько мне известно, после Декарта, Гоббса, Лейбница и других великих мыслителей XVII века только Ф. Ратцель, Г. Зиммель и недавно Э. Дюркгейм,

Р. Парк, Э. Богардус, Л. фон Визе и автор этих строк пытались уделить большее внимание проблеме социального пространства и другим вопросам, с ней связанным.

Предметом данной работы является социальная мобильность, то есть явление перемещения индивида внутри социального пространства. В связи с этим представляется необходимым очень точно обрисовать суть того, что я подразумеваю под социальным пространством и его производными. Во-первых, социальное пространство в корне отличается от пространства геометрического. Люди, находящиеся вблизи друг от друга в геометрическом пространстве (например, король и его слуга, хозяин и раб), в социальном пространстве отделены громадной дистанцией. И наоборот, люди, находящиеся очень далеко друг от друга в геометрическом пространстве (например, два брата или епископы, исповедующие одну религию, или же два генерала одного звания и из одной армии, один из которых в Америке, а другой – в Китае), могут быть очень близки социально. Человек может покрыть тысячи миль геометрического пространства, не изменив своего положения в социальном пространстве, и наоборот, оставшись в том же геометрическом пространстве, он может радикально изменить свое социальное положение. Так, положение президента Гардинга в геометрическом пространстве резко изменилось, когда он переместился из Вашингтона на Аляску, тогда как его социальное положение осталось тем же, что и в Вашингтоне. Людовик XVI в Версале и Николай II в Царском Селе оставались в том же геометрическом пространстве, хотя их социальное положение в один момент круто переменилось.

Приведенные соображения свидетельствуют, что социальное и геометрическое пространство в корне отличны друг от друга. Тоже можно сказать и о производных от этих двух понятий, таких, как «геометрическая и социальная дистанция», «подъем в геометрическом и в социальном пространстве», «перемещение из одного положения в другое в геометрическом и социальном пространстве» и т.д. Для того чтобы дать определение социальному пространству, вспомним, что геометрическое пространство обычно представляется нам в виде некой «вселенной», в которой располагаются физические тела. Местоположение в этой вселенной определяется путем определения положения того или иного объекта относительно других, выбранных за «точки отсчета». Как только такие ориентиры установлены (будь то Солнце, Луна, Гринвичский меридиан, оси абсцисс и ординат), мы получаем возможность определить пространственное положение всех физических тел, сначала относительно этих точек, а затем – относительно друг друга.

Подобным же образом социальное пространство есть некая вселенная, состоящая из народонаселения земли. Там, где нет человеческих особей или же живет всего лишь один человек, там нет социального пространства (или вселенной), поскольку одна особь не может иметь в мире никакого отношения к другим. Она может находиться только в геометрическом, но не в социальном пространстве. Соответственно, определить положение человека или какого-либо социального явления в социальном пространстве означает определить его (их) отношение к другим людям и другим социальным явлениям, взятым за такие «точки отсчета». Сам же выбор «точек отсчета» зависит от нас: ими могут быть отдельные люди, группы или совокупности групп. Когда мы говорим, что «мистер Н.-младший – сын мистера Н.-старшего», мы стремимся определить положение этого мистера Н. в человеческой вселенной. Ясно, однако, что такое местоположение очень неопределенно и несовершенно, поскольку в расчет принимается только одна из координат – семейное родство – в сложной социальной вселенной. Данный способ столь же несовершенен, как и определение геометрического положения с помощью фразы: «Дерево расположено в двух милях от холма». Чтобы такое местоположение нас удовлетворило, мы должны знать, где находится этот холм – в Европе ли или на другом континенте Земли; в какой части континента; на какой широте и долготе. Необходимо также знать, находится ли это дерево в двух милях к северу, югу, западу или востоку от холма. Короче говоря, определение более или менее удовлетворительного геометрического положения требует учета целой системы пространственных координат геометрической вселенной.

Тоже относится и к определению «социального положения» индивида. Простого указания степени родства одного человека по отношению к другому явно недостаточно. Указание

его отношений к десятку или сотне людей дает уже больше, но все еще не может определить положения человека во всей социальной вселенной. Это было бы сходным с определением местоположения объекта в геометрическом пространстве путем детального указания положения различных объектов вокруг него, но без указания широты и долготы этих объектов. На нашей планете живет более полутора миллиардов людей. Указание на отношение человека к нескольким десяткам людей, в особенности если люди эти недостаточно известны, может не дать ничего.

Помимо этого данный метод очень сложен и требует немало времени. Поэтому социальная практика уже выработала другой, более надежный и простой метод, сходный с системой координат, используемый для определения геометрического положения объекта в геометрическом пространстве. Составные части данного метода таковы:

1) указание отношений человека к определенным группам,

2) отношение этих групп друг к другу внутри популяции;

3) отношение данной популяции к другим популяциям, входящим в человечество.

Дабы определить социальное положение человека, необходимо знать его семейное положение, гражданство, национальность, отношение к религии, профессию, принадлежность к политическим партиям, экономический статус, его происхождение и т. д. Только так можно точно определить его социальное положение. Но и это еще не все. Поскольку внутри одной и той же группы существуют совершенно различные позиции (например, король и рядовой гражданин внутри одного государства), то необходимо также знать положение человека в пределах каждой из основных групп населения. Когда же наконец определено положение населения как такового среди всего человечества (например, население США), тогда можно считать и социальное положение индивида определенным в достаточной степени. Перефразируя древнюю поговорку, можно сказать: «Скажи мне, к каким социальным группам ты принадлежишь, и каковы твои функции в пределах каждой из этих групп, и я скажу, каково твое социальное положение в обществе и кто ты в социальном плане». При знакомстве двух людей обычно используется именно этот метод: «Мистер А. (фамильная группа), профессор (группа рода занятий), из Германии, убежденный демократ, видный протестант, ранее был послом в « и т п. Это и подобные ему формы самопредставления людей при знакомстве являются полными или неполными указаниями на группы, к которым принадлежит человек. Биография любого человека по своей сути есть в основном описание групп, с которыми связан человек, а также его место в рамках каждой из них. Такой метод не всегда дает нам информацию о росте человека, цвете его волос, «интроверт ли он или экстраверт», но все это, хотя может иметь первостепенное значение для биолога или психолога, для социолога же представляет относительно малую ценность. Такая информация не имеет непосредственного значения для определения социального положения человека.

Итак, резюмируем. 1) социальное пространство – это народонаселение Земли; 2) социальное положение – это совокупность его связей со всеми группами населения, внутри каждой из этих групп, то есть с ее членами; 3) положение человека в социальной вселенной определяется путем установления этих связей; 4) совокупность таких групп, а также совокупность положений внутри каждой их них составляют систему социальных координат, позволяющую определить социальное положение любого индивида. Отсюда следует, что люди, принадлежащие к одинаковым социальным группам и выполняющие практически идентичную функцию в пределах каждой их этих групп, находятся в одинаковом социальном положении. Те же, у кого наблюдаются некие отличия, находятся в разном социальном положении. Чем больше сходства в положении различных людей, тем ближе они друг к другу в социальном пространстве. Наоборот, чем значительнее и существеннее различия, тем больше социальная дистанция между ними.

Горизонтальные и вертикальные параметры социального пространства

Эвклидово геометрическое пространство – трехмерное. Социальное же пространство – многомерное, поскольку существует более трех вариантов группировки людей по социальным признакам, которые не совпадают друг с другом (группирование населения по принадлежности к государству, религии, национальности, профессии, экономическому статусу, политическим партиям, происхождению, полу, возрасту и т. п.). Оси дифференциации населения по каждой из

этих групп специфичны, sui genens (особого рода (лат.)) и не совпадают друг с другом. И поскольку связи всех видов являются существенными признаками системы социальных координат, то очевидно, что социальное пространство многомерно, и чем сложнее дифференцировано население, тем многочисленнее эти параметры. Дабы определить место некоего индивида в системе населения США, которое явно более дифференцировано, чем, скажем, аборигенное население Австралии, необходимо прибегнуть к более сложной системе социальных координат, апеллируя к большему числу групп, на которые повязан индивид.

Для упрощения задачи, однако, возможно сокращение числа параметров до двух основных классов, при условии разделения каждого класса на несколько подклассов. Эти два основных класса можно определить как вертикальный и горизонтальный параметр социальной вселенной. На то существуют следующие причины. Нетрудно найти несколько индивидов, принадлежащих к одним и тем же социальным группам (например, все они могут быть римскими католиками, республиканцами, занятыми в автомобилестроении, с итальянским языком в качестве родного, гражданами США и т. д.), и тем не менее по «вертикали» их социальное положение может быть совершенно различным. Внутри группы римских католиков один из них может быть епископом, тогда как другие – всего лишь рядовыми прихожанами. Внутри группы республиканцев один может занимать крупный пост в партии, другие же – рядовые избиратели. Один может быть президентом автомобильного концерна, другие – рядовыми тружениками. И если по горизонтали их социальное положение кажется идентичным, то по вертикали наблюдается существенная разница. Для описания этих различий одних горизонтальных параметров и присущей им системы координат будет явно недоставать.

Тоже можно сказать и о положении командующего армией и солдата, ректора и рядового служащего университета. Не учитывать такие взаимосвязи по вертикали невозможно. Именно с этими различиями теснейшим образом связаны наши обыденные представления о социальном положении. Мы часто пользуемся такими выражениями, как «подниматься по социальной лестнице», «опуститься по социальной лестнице», «высшие и низшие классы», «быть наверху социальной пирамиды», «опуститься на дно общества», «социальные ранги и иерархии», «социальная стратификация», «дифференциация по горизонтали и вертикали» и т. д. Взаимосвязи как индивидов, так и групп могут находиться либо на одном горизонтальном уровне, либо стоять на разных ступенях иерархической лестницы. Перемещение из группы в группу может быть не связано с подъемом или спуском по социальной лестнице, но может быть и обусловлено вертикальными перемещениями. Продвижение по социальной лестнице вверх принято считать социальным восхождением, а перемещение вниз – социальным спуском. Такое обыденное знание можно с успехом использовать и в научных целях. По причине своей доступности это знание помогает надлежащим образом ориентироваться в сложной социальной вселенной. Разграничение вертикальных и горизонтальных параметров отражает явления, действительно существующие в социальной вселенной: иерархии, ранги, доминирование и субординация, авторитет и послушание, повышение и понижение по службе. Все эти явления и соответствующие им взаимозависимости представлены в виде стратификации и суперпозиции. Для описания таких связей необходимы и удобны вертикальные параметры. С другой стороны, взаимосвязи, свободные от таких элементов, можно описать в горизонтальных параметрах. Короче говоря, под углом зрения социальной технологии, а также с точки зрения природы социальной вселенной не существует причин, препятствующих социологу прибегать к вышеописанному, обыденному разграничению двух основных параметров социальной вселенной.

В дальнейшем речь пойдет собственно о социальных явлениях в их вертикальном измерении. Нам предстоит изучить высоту и профиль социальных структур, их дифференциацию по социальным слоям, перемещения населения по вертикали. Короче, речь пойдет о социальной стратификации и вертикальной социальной мобильности. Если мы и коснемся горизонтальной структуры социальных тел, то только между прочим. Поэтому, исходя из предмета исследования, мы вынуждены будем прибегать к таким объектам, как «верхние и нижние социальные страты», «люди, находящиеся социально ниже или выше других» и т. п. Во избежание недопонимания я должен подчеркнуть, что данная терминология вовсе не означает какой-либо моей субъективной оценки, она лишь описывает формальное местоположение людей внутри различ-

ных социальных слоев. Возможно, конечно, что представители верхних слоев в действительности лучше представителей нижних слоев; возможно и наоборот. Дело читателя выносить свой вердикт. Для меня же эти термины – всего лишь удобный инструмент для анализа и описания соответствующих явлений и фактических взаимозависимостей между ними. Задачей любого исследования является определение взаимоотношений изучаемых явлений как таковых. Оценочная функция полностью выходит за рамки сугубо научного исследования. Так вот, во избежание недопонимания этот факт следует постоянно иметь в виду.

Социальная стратификация. 1. Понятия и определения

Социальная стратификация – это дифференциация некой данной совокупности людей (населения) на классы в иерархическом ранге. Она находит выражение в существовании высших и низших слоев. Ее основа и сущность – в неравномерном распределении прав и привилегий, ответственности и обязанности, наличии или отсутствии социальных ценностей, власти и влияния среди членов того или иного сообщества. Конкретные формы социальной стратификации разнообразны и многочисленны. Если экономический статус членов некоего общества неодинаков, если среди них имеются как имущие, так и неимущие, то такое общество характеризуется наличием экономического расслоения независимо от того, организовано ли оно на коммунистических или капиталистических принципах, определено ли оно конституционно как «общество равных» или нет. Никакие этикетки, вывески, устные высказывания не в состоянии изменить или затушевать реальность факта экономического неравенства, которое выражается в различии доходов, уровня жизни, в существовании богатых и бедных слоев населения.

' (Методологическая ремарка. Если некая картина, изображающая дерево, имеет подпись «Рыба», то только лишь психически ненормальный человек может утверждать, что «это картина рыбы». К несчастью, в социальных науках подобных «ненормальных» суждений все еще множество. Исследователи все еще не осознали полностью, что существует большая разница между вывеской и действительностью, словами и поведением людей. И если в конституции написано, что «все люди равны», то они склонны считать, что так оно и есть в действительности. По этим же причинам многие продолжают считав, что периоды революций были периодами прогресса. Еще за несколько столетий до всех этих «мыслителей» П. Бейль писал: «Суждения людей не есть руководство к действию, и люди чаще не следуют им». Согласно такой интерпретационной модели, христианин лишь тот, кто подставит левую щеку, когда его ударяют по правой. Хотелось бы мне воочию увидеть таких христиан. Можно привести бесконечное число примеров, как между действиями людей и словами возникают существенные противоречия. И в этом, пожалуй, одна из причин того, что при описании социальных феноменов нельзя полагаться на «лейблы», вывески, слова. Вторая причина заключается в том, что противоречие это крайне распространенное. В-третьих, в большинстве случаев речевые реакции людей – «лишь часть более существенных реакций». В этом смысле придавать словам и вывескам исключительное значение означает поступать ненаучно, хотя так и действуют многие исследователи. Вот почему я не доверяю вывеске во всех тех случаях, когда изображено «дерево», а не «рыба».)

Если в пределах какой-то группы существуют иерархически различные ранги в смысле авторитетов и престижа, званий и почестей, если существуют управляющие и управляемые, тогда независимо от терминов (монархи, бюрократы, хозяева, начальники) это означает, что такая группа политически дифференцирована, что бы она ни провозглашала в своей конституции или декларации. Если члены какого-то общества разделены на различные группы по роду их деятельности, занятиям, а некоторые профессии при этом считаются более престижными в сравнении с другими и если члены той или иной профессиональной группы делятся на руководителей различного ранга и на подчиненных, то такая группа профессионально дифференцирована независимо от того, избираются ли начальники или назначаются, достаются ли им их руководящие должности по наследству или благодаря их личным качествам.

Основные формы социальной стратификации и взаимоотношения между ними

Конкретные ипостаси социальной стратификации многочисленны. Однако все их многообразие может быть сведено к трем основным формам: экономическая, политическая и профессиональная стратификация. Как правило, все они тесно переплетены. Люди, принадлежащие к

высшему слою в каком-то одном отношении, обычно принадлежат к тому же слою и по другим параметрам; и наоборот. Представители высших экономических слоев одновременно относятся к высшим политическим и профессиональным слоям. Неимущие же, как правило, лишены гражданских прав и находятся в низших слоях профессиональной иерархии. Таково общее правило, хотя существует и немало исключений. Так, к примеру, самые богатые далеко не всегда находятся у вершины политической или профессиональной пирамиды, также и не во всех случаях бедняки занимают самые низкие места в политической и профессиональной иерархии. А это значит, что взаимозависимость трех форм социальной стратификации далека от совершенства, ибо различные слои каждой из форм не полностью совпадают друг с другом. Вернее, они совпадают друг с другом, но лишь частично, то есть до определенной степени. Этот факт не позволяет нам проанализировать все три основные формы социальной стратификации совместно. Для большего педантизма необходимо подвергнуть анализу каждую из форм в отдельности.

(По этой причине я не употребляю термина «социальный класс» в его широком смысле, а предпочитаю говорить об экономических, политических и профессиональных стратах и классах. Наилучшее из возможных дефиниций социального класса следующая: общность людей, располагающих близкими позициями в отношении экономических, политических и профессиональных статусов. Вполне приемлемое для широкого пользования, это определение становится неудовлетворительным при исследованиях социальной стратификации, особенно для выявления исключительных случаев. Все остальные трактовки социального класса суть не что иное, как гипертрофированное подчеркивание той или иной формы социальной стратификации под вывеской «социальный класс». Платон, Агриппа, Саллюстий, Вольтер, Гизо, Годвин, Бернштейн и многие другие выделяют два социальных класса: «бедных» и «богатых». Это значит, что они берут экономическую стратификацию и ошибочно генерализируют, считая ее единственной формой социальной стратификации. Гельвеций, Сен-Симон, Бауер, Блондель и другие различают доминирующий (или аристократический, или привилегированный, или эксплуататорский) и подчинительный (или эксплуатируемый, или угнетаемый) классы. Иными словами, под социальным классом они понимают то, что я именую политической стратификацией. Третья группа авторов, среди которых Тюрго, Бюхер, Шмоллер, Тауссиг и другие, за основу выделения классов берут профессиональную стратификацию. Наконец, четвертая группа мыслителей, таких, как К. Маркс, А. Смит, К. Каутский, для характеристики социального класса прибегает к сочетанию всех трех форм, хотя и их дефиниции носят локально-темпоральный характер и не могут быть использованы для всех времен и народов.)

Реальная картина социальной стратификации любого общества очень сложна и путанна. Чтобы облегчить процесс анализа, следует учитывать только основные, самые главные свойства, в целях упрощения опуская детали, не искажающие при этом общей картины. Так делалось в любой науке; так следует поступать и в нашем случае, если учесть всю сложность и малоизученность данной проблемы. Латинская максима: minima non curat praetor (младшие не командуют над военачальником – *лат*.) – здесь полностью оправдана.

Социальная стратификация как постоянная характеристика любой организованной социальной группы

Любая организованная социальная группа всегда социально стратифицирована. Не существовало и не существует ни одной постоянной социальной группы, которая была бы «плоской» и в которой все ее члены были бы равными. Общества без расслоения, с реальным равенством их членов – миф, так и никогда не ставший реальностью за всю историю человечества. Данное утверждение может показаться отчасти парадоксальным, и все-таки оно верно. Формы и пропорции расслоения могут различаться, но суть его постоянна, если говорить о более или менее постоянных и организованных социальных группах. Это верно не только для человеческого общества, но даже и для растительного и животного миров. Приведем основные доводы.

Растительный и животный мир. Если можно использовать понятия гуманитарной социологии при рассмотрении мира животных и растений, то и здесь мы обнаружим существование социального расслоения. Так, в растительном мире существуют различные «социальные» классы, явления паразитизма и эксплуатации, доминирования и подавления, различные уровни жизни в «экономическом» смысле (по количеству поглощаемого воздуха, света, влаги, по плодоро-

дию почвы) и т. п. Конечно же все это можно лишь грубо отождествлять с феноменом социального расслоения в человеческом обществе. И тем не менее такие явления ясно свидетельствуют, что растительное «сообщество» не есть сообщество абсолютно «равных», с одинаковым положением и одинаковыми взаимосвязями внутри него.

С еще большим основанием то же можно сказать о мире животных, где социальное расслоение находит выражение: а) в существовании различных, строго разграниченных классов у пчел, муравьев и других насекомых; б) в наличии вожаков у стадных млекопитающих; в) в известных фактах паразитизма, эксплуатации, доминирования, подчинения и т. п. Короче говоря, в животном мире нет сообществ, где не существовало бы расслоение.

Человеческие племена до создания письменности. За исключением, пожалуй, отдельных случаев, когда представители того или иного племени живут изолированно, когда нет еще постоянного общественного образа жизни и социального взаимодействия, когда поэтому отсутствует какая-либо социальная организация в истинном смысле этого понятия, как только появляются зачатки такой организации, то мгновенно в примитивных социальных группах зарождаются черты расслоения. Оно выражено в различных формах. Во-первых, в делении на группы по полу и возрасту с различными привилегиями и обязанностями каждой группы. Во-вторых, в наличии привилегированной и влиятельной группы вождей племени. В-третьих, в наличии самого влиятельного и уважаемого вождя. В-четвертых, в существовании отверженных, живущих «вне закона». В-пятых, в существовании разделения труда как внутри племени, так и между племенами В-шестых. в различных уровнях жизни, а через это в наличии экономического неравенства вообще. Традиционные представления о первобытных группах как своего рода коммунистических обществах, не имевших частной собственности и не занимавшихся коммерцией, не знавших ни экономического неравенства, ни передачи нажитого по наследству, – такое представление далеко от истины. «Первобытная экономика (Urwirtschaft) не есть хозяйствование отдельных индивидов, занятых поисками средств пропитания, как полагал К. Бюхер, и не экономика коммунизма или коллективного производства. В действительности они представляли собой экономическую группу, состоящую из взаимозависимых и экономически активных индивидов, а также из более мелких подгрупп, имевших налаженную торговлю и осуществлявших бартерный товарообмен друг с другом». И если во многих племенах экономическая дифференциация едва заметна, а обычай взаимной помощи близок коммунистическому, то это возможно лишь по причине общей бедности данной группы. Эти факты свидетельствуют, что первобытные группы тоже были стратифицированными.

Развитые общества и группы. Если даже в первобытнообщинной древности невозможно найти общества без расслоения, то тем более бесполезны попытки отыскать его в более поздние эпохи развитых и сложных цивилизаций. Здесь факты расслоения становятся уже всеобщими, без единого исключения. Различаются, правда, его формы и пропорции, но расслоение существовало повсюду и во все времена. Среди всех аграрных и в особенности индустриальных обществ социальная стратификация становится ясной и заметной. Не составляют исключения из правила и все современные демократии. Хоть в их конституциях и записано, что «все люди равны», только совершенно наивный человек может предположить отсутствие в них социальной стратификации. Достаточно вспомнить ступени градации от Генри Форда до нищего, от президента США до полицейского, от директора до рабочего, от ректора университета до уборщицы, от доктора права или философии до бакалавра гуманитарных наук, от ведущего авторитета до простого обывателя, от командующего армией до солдата, от президента совета директоров корпорации до простого сотрудника, от главного редактора газеты до простого репортера. Достаточно упомянуть эти различные ранги и регалии, чтобы увидеть, что в процветающих демократиях социальная стратификация отнюдь не меньше, чем в недемократических обществах.

Нет нужды подтверждать эти очевидные факты. Что следует подчеркнуть при этом, так именно сам факт, что не только большие социальные агрегаты, но и любая организованная социальная группа, как только она сорганизовалась, неизбежно до определенной степени самодифференцируется.

«Градации, иерархии, сиятельные лидеры, общественные устремления – все это появляется спонтанно, как только люди собираются вместе, будь то для развлечения, для взаимопо-

мощи, для добровольных акций или ради большего объединения – государства. Говорят, что каждый англичанин любит лорда, а каждый американец – титул». Семья, церковь, секта, политическая партия, фракция, деловая организация, шайка разбойников, профсоюз, научное общество – короче говоря, любая организованная социальная группа расслаивается из-за своего постоянства и организованности. Даже группы ревностных уравнителей и постоянный провал всех их попыток создать нестратифицированную группу свидетельствуют об опасности и неизбежности стратификации в любой организованной группе. Это замечание может показаться несколько странным для многих людей, кто под влиянием высокопарной фразеологии может поверить, что по крайней мере общества самих уравнителей не стратифицированы. Это мнение, как и многие схожие, ошибочно. Попытки уничтожить социальный феодализм были удачными в смысле смягчения некоторых различий и в изменении конкретных форм стратификации. Им никогда не удавалось уничтожить саму стратификацию. Регулярность, с которой терпели неудачу все эти попытки, еще раз доказывает естественный характер стратификации. Христианство начинало свою историю с попытки создать общество равных, но очень скоро оно уже имело сложную иерархию, а в конце своего пути возвело огромную пирамиду с многочисленными рангами и титулами, начиная со всемогущею папы и кончая находящимся вне закона еретиком. Институт монашества был организован св. Франциском Ассизским на принципах абсолютного равенства; прошло семь лет, и равенство испарилось. Без исключения все попытки самых ревностных уравнителей в истории человечества имели ту же судьбу. Провал русского коммунизма – это только еще один дополнительный пример в длинном ряду схожих экспериментов, осуществляемых в большем или меньшем масштабе иногда мирно, как во mhoi их религиозных сектах, а иногда насильственно, как в социальных революциях прошлого и настоящего. И если на какой-то миг некоторые формы стратификации разрушаются, то они возникают вновь в старом или модифицированном виде и часто создаются руками самих уравнителей.

Настоящие демократии, социалистические, коммунистические, синдикалистские и другие организации со своим лозунгом «равенства» не представляют исключения из правила. В отношении демократий это было показано выше Внутренняя организация различных социалистических и близких им групп, претендующих на «равенство», показывает, что, возможно, ни одна другая организация не создает такой громоздкой иерархии и «боссизма», которые существуют в этих группах. Социалистические лидеры относятся к массам как к пассивному инструменту в их руках, как к ряду нулей, предназначенных только для того, чтобы увеличивать значение фигуры слева, пишет Э. Фурньер (один из социалистов). Если в этом утверждении и есть некоторое преувеличение, то оно незначительно. По крайней мере, лучшие и самые компетентные исследователи единодушны в своих заключениях о громадном развитии олигархии и стратификации внутри всех подобных групп.

Громадное потенциальное стремление к неравенству у многочисленных уравнителей становится сразу заметным, как только они дорываются до власти. В таких случаях они часто демонстрируют большую жестокость и презрение к массам, чем бывшие короли и правители. Это регулярно повторялось в ходе победоносных революций, когда уравнители становились диктаторами. Классическое описание подобных ситуаций Платоном и Аристотелем, выполненное на основе социальных потрясений в Древней Греции, может быть буквально применено ко всем историческим казусам, включая опыт большевиков.

Резюмируем: социальная стратификация – это постоянная характеристика любого организованного общества. «Изменяясь по форме, социальная стратификация существовала во всех обществах, провозглашавших равенства людей». Феодализм и олигархия продолжают существовать в науке и искусстве, политике и менеджменте, банде преступников и демократиях уравнителей – словом, повсюду.

Это, однако, не значит, что социальная стратификация качественно и количественно одинакова во всех обществах и во все времена. По своим конкретным формам, недостаткам и достоинствам она различна. Проблема, которую нужно сейчас обсудить, – это ее качественные и количественные различия. Начнем с количественного аспекта социальной стратификации в ее трех формах: экономической, политической и профессиональной. Под этим разумеется высота и профиль социальной стратификации и, соответственно, высота и профиль всего «социального

здания». Какова высота его? Каково расстояние от основания до вершины «социального конуса»? Крутые или пологие его склоны? Все эти вопросы относятся к количественному анализу социальной стратификации, так сказать, фасу архитектуры социального здания. Его внутренняя структура, его цельность – предмет качественного анализа. Прежде следует исследовать высоту и профиль социальной пирамиды, после того мы войдем в пирамиду и произведем осмотр внутренней организации с точки зрения социальной стратификации.

Сорокин, П. А. Социальная стратификация и мобильность // Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова. – М.: Политиздат, 1992. – С. 297-307.

Проблема омассовления современного общества в философии Ж. Бодрийяра

ЖАН БОДРИЙЯР (1929–2007) – французский философ, социолог, культуролог, фотограф, один из наиболее известных представителей постмодернизма. (*Подробно см. Ч. 1, с. 377*)

«В ТЕНИ МОЛЧАЛИВОГО БОЛЬШИНСТВА, ИЛИ КОНЕЦ СОЦИАЛЬНОГО» – социально-философская работа Ж. Бодрийяра, написанная в 1982 году. Посвящена фундаментальному вопросу о судьбе современного общества, в котором порядок социального, поддерживается колоссальными усилиями элит, но неотвратимо поглощается бесформенной социальной массой. «Молчаливое большинство» (масса), главной характеристикой которого является инертность, успешно противостоит всяким попыткам со стороны ученых и политиков выявить в нем структурную организацию, закономерности развития, пробудить общественное сознание и гражданскую ответственность.

Вопросы к тексту

1. Как Ж. Бодрийяр определяет понятие социальной массы?
2. Какими характеристиками обладает масса? Как себя проявляет?
3. Почему Ж. Бодрийяр называется эпоху модерна – эрой заката политики?
4. В чем заключается опасность разрастания массы?
5. Почему Ж. Бодрийяр противопоставляет социальную массу и общество?

11.4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального

в тени молчаливого большинства…

Всё хаотическое скопление социального вращается вокруг этого пористого объекта, этой одновременно непроницаемой и прозрачной реальности, этого ничто – вокруг масс. Магический хрустальный шар статистики, они, наподобие материи и природных стихий, «пронизаны токами и течениями». Именно так, по меньшей мере, мы их себе представляем. Они могут быть «намагничены» – социальное окружает их, выступая в качестве статического электричества, но большую часть времени они образуют «массу» в прямом значении слова, иначе говоря, всё электричество социального и политического они поглощают и нейтрализуют безвозвратно. Они не являются ни хорошими проводниками политического, ни хорошими проводниками социального, ни хорошими проводниками смысла вообще. Всё их пронизывает, всё их намагничивает, но всё здесь и рассеивается, не оставляя никаких следов. И призыв к массам, в сущности, всегда остаётся без ответа. Они не излучают, а, напротив, поглощают всё излучение периферических созвездий Государства, Истории, Культуры, Смысла. Они суть инерция, могущество инерции, власть нейтрального.

Именно в этом смысле масса выступает характеристикой нашей современности – как явление в высшей степени имплозивное [1]*, не осваиваемое никакой традиционной практикой и никакой традиционной теорией, а может быть, и вообще любой практикой и любой теорией.

Воображению массы представляются колеблющимися где-то между пассивностью и необузданной спонтанностью, но всякий раз как энергия потенциальная, как запас социального и социальной активности: сегодня они – безмолвный объект, завтра, когда возьмут слово и перестанут быть «молчаливым большинством», – главное действующее лицо истории. Однако истории, достойной описания, – ни прошлого, ни будущего – массы как раз и не имеют. Они не имеют ни скрытых сил, которые бы высвобождались, ни устремлений, которые должны были бы реализовываться. Их сила является актуальной, она здесь вся целиком, и это сила их молчания. Сила поглощения и нейтрализации, отныне превосходящая все силы, на массы воздействующие. Специфическая сила инертного, принцип функционирования [l'efficace] которой чужд принципу функционирования всех схем производства, распространения и расширения, лежащих в основе нашего воображения, в том числе и воображения, намеренного эти схемы разрушить. Недопустимая и непостижимая фигура имплозии (возникает вопрос: применимо ли к имплозии слово «процесс»?), о которую спотыкаются все наши рассудочные системы и против ко-

торой они с упорством восстают, активизацией всех значений, вспышкой игры всех означающих маскируя главное – крушение смысла.

В вакууме социального перемещаются промежуточные объекты и кристаллические скопления, которые кружатся и сталкиваются друг с другом в рассудочном поле ясного и тёмного. Такова масса, соединённые пустотой индивидуальные частицы, обрывки социального и распространяемые средствами информации импульсы: непроницаемая туманность, возрастающая плотность которой поглощает все окрестные потоки энергии и световые пучки, чтобы рухнуть в конце концов под собственной тяжестью. Чёрная дыра, куда проваливается социальное.

Итак, полная противоположность тому, что обозначается как «социологическое». Социология в состоянии лишь описывать экспансию социального и её перипетии. Она существует лишь благодаря позитивному и безоговорочному допущению социального. Устранение, имплозия социального от неё ускользают. Предположение смерти социального есть также и предположение её собственной смерти.

Термином «масса» выражено не понятие. За этим без конца используемым в политической демагогии словом стоит рыхлое, вязкое, люмпен-аналитическое представление. Верная себе социология будет пытаться преодолеть его ограниченность, используя «более тонкие» категории социо-профессионального и классового, понятие культурного статуса и т.д. Стратегия ошибочная: бродя вокруг этих рыхлых и некритических (как некогда «мана» [2]*) представлений, можно пойти дальше, чем умная и критическая социология. Впрочем, задним числом оказывается, что и понятия класса, социальных отношений, власти, статуса, институции и само понятие социального, все эти слишком ясные, составляющие славу узаконенных наук понятия, тоже всегда были только смутными представлениями, на которых, однако, остановились с тайной целью оградить определённый код от анализа.

Стремление уточнить содержание термина «масса» поистине нелепо – это попытка придать смысл тому, что его не имеет. Говорят: «масса трудящихся». Но масса никогда не является ни массой трудящихся, ни массой какого-либо другого социального субъекта или объекта. «Крестьянские массы» старого времени массами как раз и не были: массу составляют лишь те, кто свободен от своих символических обязанностей, «отсетчен» [“resilies”] [3]* (пойман в бесконечные «сети») и кому предназначено быть уже только многоликим результатом [terminal] функционирования тех самых моделей, которым не удаётся их интегрировать и которые в конце концов предъявляют их лишь в качестве статистических остатков. Масса не обладает ни атрибутом, ни предикатом, ни качеством, ни референцией. Именно в этом состоит её определённость, или радикальная неопределённость. Она не имеет социологической «реальности». У неё нет ничего общего с каким-либо реальным населением, какой-либо корпорацией, какой-либо особой социальной совокупностью. Любая попытка её квалификации является всего лишь усилием отдать её в руки социологии и оторвать от той неразличимости, которая не есть даже неразличимость равнозначности (бесконечная сумма равнозначных индивидов 1+1+1+1 – это её социологическое определение), но выступает неразличимостью нейтрального, то есть ни того, ни другого (ne-uter [4]*).

Полярности одного и другого в массе больше нет. Именно этим создаются данная пустота и разрушительная мощь, которую масса испытывает на всех системах, живущих расхождением и различием полюсов (двух или – в системах более сложных – множества). Именно этим определяется то, что здесь невозможен обмен смыслами – они тут же рассеиваются, подобно тому как рассеиваются в пустоте атомы. Именно по этой причине в массе невозможно также и отчуждение – здесь больше не существуют ни один, ни другой.

Масса, лишённая слова, которая всегда распростёрта перед держателями слова, лишёнными истории. Восхитительный союз тех, кому нечего сказать, и масс, которые не говорят. Неподъёмное ничто всех дискурсов. Ни истерии, ни потенциального фашизма – уходящая в бездну симуляция всех потерянных систем референций. Чёрный ящик всей невостребованной референциальности, всех неизвлечённых смыслов, невозможной истории, ускользающих наборов представлений, – масса есть то, что остаётся, когда социальное забыто окончательно.

Что касается невозможности распространить здесь смысл, то лучший пример тому – пример Бога. Массы приняли во внимание только его образ, но никак не Идею. Они никогда не

были затронуты ни Идеей Божественного, которая осталась предметом заботы клириков, ни проблемами греха и личного спасения. То, что их привлекло, это феерия мучеников и святых, феерии страшного суда и пляски смерти, это чудеса, это церковные театрализованные представления и церемониал, это имманентность ритуального вопреки трансцендентности Идеи. Они были язычниками – они, верные себе, ими и остались, никак не тревожимые мыслями о Высшей Инстанции и довольствуясь иконами, суевериями и дьяволом. Практика падения по сравнению с духовным возвышением в вере? Пожалуй, даже и так. Плоской ритуальностью и оскверняющей имитацией разрушать категорический императив морали и веры, величественный императив всегда отвергавшегося ими смысла – это в их манере. И дело не в том, что они не смогли выйти к высшему свету религии, – они его проигнорировали. Они не прочь умереть за веру, – за святое дело, за идола. Но трансцендентность, но связанные с ней напряжённое ожидание [le suspens], отсроченность [difference [5]*], терпение, аскезу – то высокое, с чего начинается религия, они не признают. Царство Божие для масс всегда уже заранее существовало здесь, на земле – в языческой имманентности икон, в спектакле, который устроила из него Церковь. Невероятный отход от сути религиозного. Массы растворили религию в переживании чудес и представлений – это единственный их религиозный опыт.

Одна и та же участь постигла все великие схемы разума. Им довелось обрести себя и следовать своему историческому предназначению только на узких горных тропах социальности, удерживающей смысл (и прежде всего смысл социальный); но в массы они внедрились, по существу, лишь в искажённом виде, ценой крайней деформации. Так обстояло дело и с Разумом историческим ,и с Разумом политическим ,и с Разумом культурным, и с Разумом революционным; так обстояло дело и с самим Разумом социального – самым для нас интересным, поскольку, казалось бы, уж он-то в массах укоренён и, более того, именно он и породил их в процессе своей эволюции. Являются ли массы «зеркалом социального»? Нет, они не отражают социальное. Но они и не отражаются в нём – зеркало социального разбивается от столкновения с ними [6]*.

Этот образ всё-таки не точен, ибо снова наводит на мысль о полноте субстанции, глухом сопротивлении. Массы, однако, функционируют скорее как гигантская чёрная дыра, безжалостно отклоняющая, изгибающая и искривляющая все потоки энергии и световые излучения, которые с ней сближаются. Как имплозивная сфера ускоряющегося пространственного искривления, где все измерения вгибаются внутрь самих себя и свёртываются в ничто, оставляя позади себя такое место, где может происходить только поглощение.

пучина, в которой исчезает смысл

Следовательно, исчезает информация.

Каким бы ни было её содержание: политическим, педагогическим, культурным, именно она обязана передавать смысл, удерживать массы в поле смысла. Бесконечные морализаторские призывы к информированию: гарантировать массам высокую степень осведомлённости, обеспечить им полноценную социализацию, повысить их культурный уровень и т.д. – диктуются исключительно логикой производства здравомыслия. В этих призывах, однако, нет никакого толка – рациональная коммуникация и массы несовместимы. Массам преподносят смысл, а они жаждут зрелища. Убедить их в необходимости серьёзного подхода к содержанию или хотя бы к коду сообщения не удалось никакими усилиями. Массам вручают послания, а они интересуются лишь знаковостью. Массы – это те, кто ослеплён игрой символов и порабощён стереотипами, это те, кто воспримет всё, что угодно, лишь бы это оказалось зрелищным. Не приемлют массы лишь «диалектику» смысла. И утверждать, что относительно него кто-то вводит их в заблуждение, нет никаких оснований. Для производителей смысла такое во всех отношениях далёкое от истины предположение, конечно, удобно – предоставленные сами себе, массы якобы всё же стремятся к естественному свету разума. В действительности, однако, всё обстоит как раз наоборот: именно будучи «свободными», они и противопоставляют свой отказ от смысла и жажду зрелищ диктату здравомыслия. Этого принудительного просвечивания, этого политического давления они опасаются, как смерти. Они чувствуют, что за полной гегемонией смысла стоит террор схематизации, и, насколько могут, сопротивляются ему, переводя все артикулированные дискурсы в плоскость иррационального и безосновного, туда, где никакие знаки смыслом уже

не обладают и где любой из них тратит свои силы на то, чтобы завораживать и околдовывать, – в плоскость зрелищного.

Ещё раз: дело не в том, будто они кем-то дезориентированы, – дело в их внутренней потребности, экспрессивной и позитивной контрстратегии, в работе по поглощению и уничтожению культуры, знания, власти, социального. Работе, идущей с незапамятных времён, но сегодня развернувшейся в полную силу. В контексте такого рода глубоко разрушительного поведения масс смысл неизбежно предстаёт как нечто совершенно противоположное тому, чем он казался ранее: отныне это не воплощение духовной силы наших обществ, под контролем которой рано или поздно оказывается даже и то, что пока от неё ускользает, – теперь это, наоборот, только неясно очерченное и мимолётное явление, эффект, своим возникновением обязанный уникальной пространственной перспективе, сложившейся в данный момент времени (История, Власть и т.д.); и он, этот по-новому представший смысл, всегда затрагивает, по существу, только самую малую часть наших «обществ», да и то лишь внешним образом. Сказанное верно также и для уровня индивидов: проводниками смысла нам дано быть не иначе как от случая к случаю – в сущности же мы образуем самую настоящую массу, большую часть времени находящуюся в состоянии неконтролируемого страха или смутной тревоги, по эту или по ту сторону здравомыслия.

Но этот новый взгляд на массы требует, чтобы мы пересмотрели всё, что о них до сих пор говорилось.

Возьмём один из множества примеров пренебрежения смыслом, красноречиво характеризующий молчаливую пассивность.

В ночь экстрадиции Клауса Круассана [7]* телевидение транслирует матч сборной Франции в отборочных соревнованиях чемпионата мира по футболу. Несколько сотен человек участвуют в демонстрации перед тюрьмой Санте, несколько адвокатов заняты разъездами по ночному городу, двадцать миллионов граждан проводят свой вечер перед экраном телевизора. Победа Франции вызывает всеобщее ликование. Просвещённые умы ошеломлены и возмущены столь вызывающим безразличием. Монд пишет: «21 час. В это время немецкий адвокат был уже вывезен из Санте. Через несколько минут Рошто забьёт первый гол». Мелодрама негодования [8]. И никакого серьёзного анализа того, в чём же состоит тайна этой индифферентности. Постоянная ссылка на одно и то же: власть манипулирует массами, массы одурманены футболом. Получается, что это безразличие не обязательно, для характеристики масс самих по себе оно ничего не значит. У «молчаливого большинства», иными словами, нет даже его индифферентности, и уличать и обвинять его в ней можно лишь после того, как власть всё же склонит его к апатии.

Но сколько, однако, презрения в этом взгляде на массы! Считается, что, будучи дезориентированными, собственной линии поведения они иметь не могут. Правда, время от времени они якобы всё же погружаются в родную для себя революционную стихию, благодаря чему «разумность их собственной воли» ими так или иначе осознаётся. Но в остальных случаях, как полагают, надо молить Господа, чтобы он хранил нас от их молчания и их инертности. А ведь именно это безразличие и необходимо было бы по-настоящему проанализировать. Вместо того, чтобы рассматривать его как следствие, результат действия своего рода белой магии, постоянно отвращающей, отводящей толпы от их природной революционности, нужно было бы взять его как нечто самостоятельное, в его собственной позитивной силе.

И почему, собственно говоря, это отвлечение масс от революционности удаётся? Не стоит ли задуматься над тем странным обстоятельством, что после многочисленных революций и сто- или даже двухсотлетнего обучения масс политике, несмотря на активность газет, профсоюзов, партий, интеллигенции – всех сил, призванных воспитывать и мобилизовывать население, всё ещё (а точно такой же ситуация будет и через десять, и через двадцать лет) только лишь тысяча человек готова к действию, тогда как двадцать миллионов остаются пассивными – и не только пассивными, но и открыто, совершенно откровенно и с лёгким сердцем, без всяких колебаний ставящими футбольный матч выше человеческой и политической драмы? Любопытно, что этот и подобные факты никогда не настораживали аналитиков – эти факты, наоборот, воспринимаются ими как подтверждение устоявшегося мнения, будто власть всемогуща в манипу-

лировании массами, а массы под её воздействием, со своей стороны, находятся в состоянии какой-то невообразимой комы. Однако в действительности ни того ни другого нет, и то и другое лишь видимость: власть ничем не манипулирует, массы не сбиты с толку и не введены в заблуждение. Власть слишком уж торопится некоторую долю вины за чудовищную обработку масс возложить на футбол, а большую часть ответственности за это дьявольское дело взять на себя. Она ни в коем случае не хочет расставаться с иллюзией своей силы и замечать обстоятельство куда более опасное, чем негативные последствия её, как ей кажется, тотального влияния на население: безразличие масс относится к их сущности, это их единственная практика, и говорить о какой-либо другой, подлинной, а значит и оплакивать то, что массами якобы утрачено, бессмысленно. Коллективная изворотливость в нежелании разделять те высокие идеалы, к воплощению которых их призывают, – это лежит на поверхности, и, тем не менее, именно это и только это делает массы массами.

Массы ориентированы не на высшие цели. Разумнее всего признать данный факт и согласиться с тем, что любая революционная надежда, любое упование на социальное и на социальные изменения так и остаются надеждой и упованием исключительно по одной причине: массы уходят, самыми непостижимыми способами уклоняются от идеалов. Разумнее всего – вслед за Фрейдом, осуществившим подобную процедуру при исследовании строя психического [9], – именно этот осадок, это мутное отложение, этот не анализировавшийся и, возможно, вообще не поддающийся анализу слой разлагающихся остатков смысла и рассматривать в качестве ничем не обусловленной данности, из которой необходимо исходить. (Вполне понятно, почему такого рода решительно меняющий точку отсчёта коперниканский переворот [10]* до сих пор не произошёл в исследованиях мира политического – для воззрений на политическое он чреват самыми глобальными потрясениями.)

возвышение и падение политики

По крайней мере со времени Великой французской революции политика и социальное предстают как нечто нераздельное, как созвездия-близнецы, так или иначе находящиеся в поле притяжения экономики. Эта их тесная связь обнаруживается и в наше время, однако весьма своеобразно – в одновременности их заката.

Сначала, в эпоху Возрождения, когда она возникает, когда внезапно выходит из сферы религиозного и церковного, чтобы заявить о себе как таковой голосом Макиавелли, политика есть лишь чистая игра знаков, чистая стратегия, не обременяющая себя никакой социальной или исторической «истиной», но, напротив, играющая на её отсутствии (точно так же позднее светская стратегия иезуитов будет играть на отсутствии Бога). Политическое пространство в начале своего существования – явление того же порядка, что и пространство ренессансного механического театра или изобретённой в это же время в живописи перспективы. Форма является формой игры, а не системой представления, семиургией и стратегией [11]*, а не идеологией – она предполагает виртуозность, но никак не истину (такая игра, цепь ухищрений и их результат, изображена Бальтасаром Грасианом [12]* в его Придворном). Цинизм и имморализм макиавеллиевской политики связаны не с неразборчивостью в выборе средств, на чём настаивает крайне грубая её интерпретация: их надо искать в свободном обращении с целями. Цинизм и имморализм, и это хорошо понимал Ницше, заключены именно здесь – в этом пренебрежении социальной, психологической и исторической истиной, в этом вобравшем в себя максимум политической энергии движении чистых симулякров [13]*, условием которого является то, что политика есть всего лишь игра и ещё не отдала себя во власть разуму.

Но начиная с XVIII века, и особенно с Революции [14]*, направленность политического решительно меняется. Оно берёт на себя функцию выражения социального, социальное становится его содержанием. Политическое теперь – это представление, над игрой властвуют механизмы репрезентации (аналогичным образом эволюционируют и театр – он оказывается театром представления, и пространство перспективы – из пространства машинерии [machinerie], каким оно было первоначально, оно превращается в место фиксации истины пространства и истины репрезентации). Политическая сцена отныне отсылает к фундаментальному означаемому: народу, воле населения и т.д. На этот раз на неё выходят уже не чистые знаки, но смыслы: от политического действия требуется, чтобы оно как можно лучше изображало стоящую за ней ре-

альность, чтобы оно было прозрачным, чтобы оно было нравственным и соответствовало социальному идеалу правильной репрезентации. И тем не менее равновесие между собственной сферой политического и силами, в ней отражающимися: социальным, историческим, экономическим – будет сохраняться довольно долго. Так во всяком случае обстоит дело на протяжении золотого века буржуазных представительных систем (то есть в эпоху конституционности: Англия XVIII века. Соединённые Штаты Америки, Франция периода буржуазных революций, Европа 1848 года).

Конец политики, её собственной энергии наступает с возникновением и распространением марксизма. Начинается эра полной гегемонии социального и экономического, и политическому остаётся быть лишь зеркалом – отражением социального в областях законодательства, институциональности и исполнительной власти. Насколько возрастает господство социального, настолько теряет в самостоятельности политическое.

Если для либеральной мысли характерна своего рода ностальгия по диалектическому равновесию между этими двумя сферами, то мысль социалистическая, революционная решительно настаивает на том, что придёт время, когда политическое исчезнет, растворится в полностью прозрачном социальном.

Социальное овладело политическим. Но теперь, став всеобщим и всепоглощающим, низведя политическое до нулевой степени его существования, превратившись в абсолютное исходное основание, будучи вездесущим, то есть проникая во все щели физического и ментального пространства, – сохраняется ли оно ещё как таковое? Нет, эта новая его форма свидетельствует о его конце: его энергия обращена против самой себя, его специфика исчезает, его исторической и логической определённости больше не существует. Утверждается нечто, в чём рассеивается не только политическое – его участь постигает и само социальное. У социального больше нет имени. Вперёд выступает анонимность. Масса. Массы.

молчаливое большинство

Политическое как таковое, политическое чисто стратегической направленности угасает сначала в системе репрезентации, а окончательно – в рамках современной неофигуративности. Последняя предполагает всё ту же самовозрастающую знаковость, но знаки теперь уже не обозначают: в «действительности», реальной социальной субстанции, им больше ничто не «соответствует». Что может выражаться в политическом, чем может обеспечиваться эффективная работа его знаков, если социального референта сегодня нет даже у таких классических категорий, как «народ», «класс», «пролетариат», «объективные условия»? Исчезает социальное означаемое – рассеивается и зависимое от него политическое означающее.

Единственный оставшийся референт – референт «молчаливого большинства». Этим тёмным бытием, этой текучей субстанцией, которая наличествует не социально, а статистически и обнаружить которую удаётся лишь приёмами зондажа, обусловлены все функционирующие сегодня системы. Сфера её проявления есть сфера симуляции в пространстве социального, или, точнее, в пространстве, где социальное уже отсутствует.

Но молчаливое большинство (каковым являются массы) – референт мнимый. Это не значит, что оно не существует. Это значит, что оно не может иметь какой – либо репрезентации. Массы не являются референтом, поскольку уже не принадлежат порядку представления. Они не выражают себя – их зондируют. Они не рефлектируют – их подвергают тестированию. Политический референт уступил место референдуму (организатор постоянного, никогда не прекращающегося референдума – средства массовой информации). Однако зондирования, тесты, референдум, средства массовой информации выступают в качестве механизмов, которые действуют уже в плане симуляции,а не репрезентации. И ориентированы они уже на модель, а не на референт. С механизмами классической социальности (в состав которых по-прежнему входят выборы, институции, инстанции репрезентации, а также подавления) дело обстоит совершенно иначе: здесь всё ещё в силе диалектическа структура, поддерживающая ставки политики и различные противоречия, здесь всё ещё в силе социальный смысл, который перемещается от полюса к полюсу.

У механизма симуляции эта структура отсутствует. В паре зондаж/молчаливое большинство, к примеру, нет ни противоположных, ни вообще выделенных элементов [termes

differentiels];нет, следовательно, и потока социального: его исчезновение – результат смешения полюсов в движении тотальной сигнальности (точно так же обстоит дело и на уровне ДНК и генетического кода – с молекулярной командой и субстанцией, в отношении которой она подаётся). Именно таким образом – по схеме сокрушения полюсов и круговращения моделей – и развёртывается симуляция (это матрица любого имплозивного процесса).

Бомбардируемые рассчитанными на ответную реакцию сигналами, забрасываемые посланиями, атакуемые тестовыми испытаниями, массы оказываются теперь лишь непрозрачным, непроницаемым образованием, подобным тем скоплениям звёздного газа, которые изучаются только методом анализа их светового спектра – данные статистики и результаты зондажа играют здесь ту же роль, что и спектр излучений. И речь теперь идёт не о выражении или представлении, а исключительно о симуляции больше уже не выражаемого и в принципе невыразимого социального. Такова природа молчания масс. Но оно, следовательно, парадоксально – это не молчание, которое не говорит, это молчание, которое накладывает запрет на то, чтобы о нём говорили от его имени. Оно, стало быть, является отнюдь не формой отстранённости, а совершеннейшим по своему характеру оружием.

У молчаливого большинства не бывает представителей – репрезентация расплачивается за своё прошлое господство. Массы уже не инстанция, на которую можно было бы ссылаться, как когда-то на класс или народ. Погружённые в своё молчание, они больше не субъект (прежде всего не субъект истории) и, следовательно, не могут войти в сферу артикулированной речи, в сферу представления, не могут проходить «стадию (политического) зеркала» и цикл воображаемых идентификаций [15]*). Отсюда их главная особенность: не будучи субъектом, они уже не могут оказаться отстранёнными [alienees] от самих себя – ни в языке собственном (у них его нет), ни в любом другом, который претендовал бы на то, чтобы им стать [16]*. Но тогда революционные ожидания напрасны. Ибо они всегда основывались на вере в способность масс, как и класса пролетариев, отрицать себя как таковых. Однако масса – это поле поглощения и имплозии, а не негативности и взрыва.

Масса избегает схем освобождения, революции и историчности – так она защищается, принимает меры против своего Я. Она функционирует по принципу симуляции и мнимого референта, предполагающему политический класс-фантом и исключающему какую-либо «власть» массы над самой собой – масса есть в то же время и смерть, конец политического процесса, которому она могла бы оказаться подконтрольной. Она губит и политическую волю, и политическую репрезентацию.

Долгое время казалось, что апатия масс должна приветствоваться властью. У власти сложилось убеждение, что чем пассивнее массы, тем эффективнее можно ими управлять. Исходя из него она и действовала в период, когда властные механизмы были централизованы и бюрократизированы. Однако сегодня последствия этой стратегии оборачиваются против самой власти: безразличие масс, которое она активно поддерживала, предвещает её крах. Отсюда радикальная трансформация её стратегических установок: вместо поощрения пассивности – подталкивание к участию в управлении, вместо одобрения молчания – призывы высказываться. Но время уже ушло. «Масса» стала «критической», эволюция социального сменилась его инволюцией [17]* в поле инертности [18].

От масс постоянно требуют, чтобы они подали свой голос, им навязывают социальность избирательных кампаний, профсоюзных акций, сексуальных отношений, контроля за руководством, празднований, свободного выражения мнений и т.д. Призрак [spectre] должен заговорить, и он должен назвать своё имя. Молчание масс, безмолвие молчаливого большинства – вот единственная подлинная проблема современности.

На то, чтобы удержать эту массу в состоянии управляемой эмульсии и защититься от инерции её неконтролируемой тревожности, тратится огромная энергия. Воля и репрезентация над массой уже не властвуют, но она сталкивается с напором диагностики, чистой проницательности. Она попадает в безграничное царство информации и статистики: нужно уловить её самочувствие, выяснить позицию, побудить высказать какое-то пророчество. С ней активно заигрывают, её окружают заботой, на неё воздействуют. И она откликается: «Французский народ полагает… Большая часть немцев осуждает… Вся Англия испытывает неописуемую радость по по-

воду рождения принца…» и т.д. Её предсказания кажутся следствиями её дара предвосхищения и её всезнания, но в них абсолютно ничто не отражается.

Отсюда эта бомбардировка массы знаками, на которую ей полагается отвечать подобно эху. Её исследуют методом сходящихся волн, используя световые и лингвистические сигналы – совсем как удалённые звёзды или ядра, которые бомбардируют частицами в циклотроне. На сцену выходит информация. Но не в плане коммуникации, не в плане передачи смысла, а как способ поддержания эмульсионности, реализации обратной связи и контролируемых цепных реакций – точно в таком же качестве она выступает в камерах атомной симуляции. Высвобождаемая «энергия» массы должна быть направлена на построение «социального».

Однако результат получается обратным. Развёртывание информационности и средств защиты, в каких бы формах оно ни происходило, ведёт к тому, что социальное не упрочивается, а, наоборот, теряет свою определённость, гибнет.

Принято считать, что, вводя в массы информацию, их структурируют, что с помощью информации и посланий высвобождается заключённая в них социальная энергия (сегодня уровень социализации измеряется не столько степенью развитости институциональных связей, сколько количеством циркулирующей информации и тем, какой её процент распространяется телевидением, радио, газетами и т.д.). На самом же деле всё складывается прямо противоположным образом. Вместо того чтобы трансформировать массу в энергию, информация осуществляет дальнейшее производство массы. Вместо того чтобы информировать, то есть, в соответствии с её предназначением, придавать форму и структуру, она ещё больше ослабляет – «поле социальности» под её воздействием неуклонно сокращается. Всё увеличивающаяся в своих размерах создаваемая ею инертная масса совершенно неподконтрольна классическим социальным институциям и невосприимчива к содержанию самой информации. Ранее властвовало социальное – и его рациональная сила разрушала символические структуры, сегодня на первый план выходят mass media и информация – и их «иррациональным» неистовством разрушается уже социальное. Ибо благодаря им мы имеем дело именно с ней – этой состоящей из атомов, ядер и молекул массой. Таков итог двух веков усиленной социализации, знаменующий её полный провал.

Масса является массой только потому, что её социальная энергия уже угасла. Это зона холода, способная поглотить и нейтрализовать любую действительную активность. Она похожа на те практически бесполезные устройства, которые потребляют больше, чем производят, на те уже истощённые месторождения, которые продолжают эксплуатировать, неся большие убытки.

Энергия, затрачиваемая на ликвидацию отрицательных последствий постоянного снижения отдачи от политических мероприятий, на предотвращение окончательного распада социальной организации реальности, на то, чтобы поддержать симуляцию социального и помешать его полному поглощению массой, – эта энергия огромна, и её потеря низвергает систему в пропасть.

Со смыслом дело обстоит, в сущности, так же, как с товаром. Долгое время капитал заботился только о производстве – с потреблением затруднений не возникало. Сегодня надо думать и о потреблении, а значит, производить не только товары, но и потребителей, производить сам спрос. И это второе производство неизмеримо дороже первого (социальное родилось главным образом из этого кризиса спроса, особенно заметного начиная с 1929 года: производство спроса и производство социального – это в значительной мере одно и то же) [19].

Но точно так же и власть в течение долгого времени довольствовалась лишь тем, что производила смысл (политический, идеологический, культурный, сексуальный); спрос же развивался сам – он вбирал в себя предложение и тут же ожидал нового. Смысла недоставало, и всем революционерам приходилось приносить себя в жертву наращиванию его производства. Сейчас дело обстоит иначе: смысл повсюду, его производят всё больше и больше, и недостаёт уже не предложения, а как раз спроса. Производство спроса на смысл – вот главная проблема системы. Без этого спроса, без этой восприимчивости, без этой минимальной причастности смыслу власть оказывается не более чем простым симулякром, всего лишь эффектом пространственной перспективы. Однако и в данном случае второе производство – производство спроса на смысл – гораздо дороже, чем производство первое – то есть производство самого

смысла. И в конце концов производство спроса на смысл станет неосуществимым – энергии системы на него больше не хватит. Спрос на предметы и услуги, пусть и дорогой ценой, всегда может быть создан искусственно: у системы есть соответствующий опыт. Но потребность в смысле, но желание реальности, однажды исчезнув, восстановлению уже не поддаются. Для системы это катастрофа.

Масса впитывает всю социальную энергию, и та перестаёт быть социальной энергией. Масса вбирает в себя все знаки и смысл, и те уже не являются знаками и смыслом. Она поглощает все обращённые к ней призывы, и от них ничего не остаётся [20]. На все поставленные перед ней вопросы она отвечает совершенно одинаково. Она никогда ни в чём не участвует. Её подвергают разного рода воздействиям и тестовым испытаниям, но она представляет собой именно массу, и потому с полным безразличием пропускает сквозь себя и воздействия (причём все воздействия), и информацию (причём всю информацию), и нормативные требования (причём все нормативные требования) [21]*. Она навязывает социальному абсолютную прозрачность, оставляя шансы на существование лишь эффектам социального и власти, этим созвездиям, вращающимся вокруг уже отсутствующего ядра.

Молчание массы подобно молчанию животных, более того, оно ничем не отличается от последнего. Бесполезно подвергать массу интенсивному допросу (а непрерывное воздействие, которое на неё обрушивается, натиск информации, который она вынуждена выдерживать, равносильны испытаниям, выпадающим на долю подопытных животных в лабораториях) – она не скажет ни того, где для неё – на стороне левых или на стороне правых – истина, ни того, на что она – на освободительную революцию или на подавление – ориентирована. Масса обходится без истины и без мотива. Для неё это совершенно пустые слова. Она вообще не нуждается ни в сознании, ни в бессознательном.

Такое молчание невыносимо. Оно является неизвестным политического уравнения, аннулирующим любые политические уравнения. Все стремятся в нём разобраться, однако обращаются с ним не как с молчанием – им всегда необходимо, чтобы оно заговорило. Но зондированию сила инерции масс неподвластна: она не поддаётся ему потому, что как раз благодаря ей массы нейтрализуют любое зондирующее исследование. Это молчание переводит политическое и социальное в сферу гиперреальности, где они сейчас и находятся. Ибо если политическое пытается ограничить массы пространством, где царствуют эхо и социальная симуляция (используя информацию и средства информирования), то массы, со своей стороны, и оказываются таким пространством эха и невиданной симуляции социального. Здесь никогда не было никакой манипуляции. В игре участвовали обе стороны, они находились в равных условиях, и никто сегодня, видимо, не может с уверенностью сказать, какая же из них одержала верх: симуляция, с которой обрушилась на массы власть, или ответная симуляция, обращённая массами в направлении распадающейся под её влиянием власти.

ни субъект, ни объект

Масса парадоксальна – она выступает одновременно и объектом симуляции (поскольку существует только в пункте схождения всех волн информационного воздействия, которые её описывают), и её субъектом, способным на гиперсимуляцию: все модели она видоизменяет и снова приводит в движение (это её гиперконформизм, характерная форма её юмора).

Масса парадоксальна – она не является ни субъектом (субъектом-группой), ни объектом. Когда её пытаются превратить в субъект, обнаруживают, что она не в состоянии быть носителем автономного сознания. Когда же, наоборот, её стремятся сделать объектом, то есть рассматривают в качестве подлежащего обработке материала, и ставят целью проанализировать объективные законы, которым она якобы подчиняется, становится ясно, что ни обработке, ни пониманию в терминах элементов, отношений, структур и совокупностей она не поддаётся. Любое воздействие на массу, попадая в поле её тяготения, начинает двигаться по кругу: оно проходит стадии поглощения, отклонения и нового поглощения. Чем такое воздействие завершится, с абсолютной точностью предсказать невозможно, но вероятнее всего, что непрерывное круговое движение отнимет у него все силы и оно угаснет, полностью перечеркнув планы тех, кто его предпринял. Эта диффузная, децентрированная, броуновская, состоящая из молекулярных образований реальность неподвластна никакому анализу: понятие объекта к ней неприло-

жимо точно так же, как оно неприложимо и к предельному уровню материи, «анализируемому» в микрофизике. Область «материи» элементарных частиц – это место, где нет ни объекта, ни субъекта, субъекта наблюдения. Ни объект познания, ни субъект познания здесь больше не существуют.

Масса олицетворяет такое же – пограничное и парадоксальное – состояние социального. Она уже не объективируема (на языке политики это значит, что она не может иметь представительства) и останавливает любую активность, которая оказывается активностью стремящегося к её постижению субъекта (в политическом плане это значит, что она предотвращает любые попытки выступать от её имени). Выражать её способны лишь зондаж и статистика (работающие в том же режиме, что и математическая физика, опирающаяся на закон больших чисел и теорию вероятности), но очевидно, что практика заклинаний и магических ритуалов, взятая ими на вооружение, – это практика без действительного объекта, и в отношении масс она оправдывает себя только потому, что массы таким объектом как раз и не являются. Заклинания и ритуалы имеют дело не с объектом, который может быть представлен, а с объектом, от представления ускользающим, ориентированным на исчезновение. Ими он поэтому не схватывается, а всего лишь симулируется. Ими он «производится»: они предрешают то, как он отреагирует на воздействия, предопределяют характер поступающих от него сигналов. Но эта реакция и эти сигналы выступают, очевидно, и его собственными реакцией и сигналами, свидетельствуют и о его собственной воле. Содержание, выражаемое неустойчивыми, существующими очень короткое время, предназначенными для реализации некоторого воздействия знаками – а знаки зондажа являются именно таковыми, – допускает различные и вместе с тем одинаково возможные толкования. Всем известно, сколь фундаментальна неопределённость, имеющая место в мире статистики (теория вероятности и теоремы закона больших чисел также исходят из неопределённости и также вряд ли могут основываться на представлении о материи, которой свойственны те или иные «объективные законы»).

Примечания

[1]* То есть не «взрывающееся», не распространяющееся вовне, а, наоборот, вбирающее, втягивающее в себя. [Здесь и далее примечания переводчика обозначены (*).]

[2]* Мана – сверхъестественная сила, согласно верованиям народов Меланезии и Полинезии присущая определённым людям, животным, вещам и духам.

[3]* Слово resilie – аннулирован, расторгнут – Ж. Бодрийяр сближает с похожим по звучанию resille – сетка, сеть.

[4]* Ж. Бодрийяр отсылает к лат. neuter – ни тот, ни другой; никто из двух.

[5]* Difference, на русский обычно переводимое как различие, происходит от differer, означающего не только различаться, но и откладывать, медлить. В своём difference Ж. Бодрийяр, по всей видимости, хотел бы удержать оба значения этого глагола. Проблема differer в данном ключе подробно обсуждается у Ж. Деррида. См.: Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999. С. 175-178.

[6]* Используя сочетание зеркало социального (miroir du social), Ж. Бодрийяр сначала употребляет его в значении зеркало, отражающее социальное (объективный генитив слова социальное), а затем в смысле социальное, играющее роль зеркала (генитив субъективный). Ср. с хайдеггеровским захваченность бытия (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 193).

[7]* Клаус Круассан – адвокат, выступавший в качестве защитника на процессах террористов из немецкой организации Ячейки Красной Армии (РАФ), несколько раз подвергался арестам за активную поддержку РАФ.

[8] В этом своём негодовании в отношении молчаливого большинства крайне левые демонстрируют и свою досаду, и свою «утончённую» развязность. Шарли-Эбдо, к примеру, заявляет: «Молчаливое большинство плюёт на всё – ему лишь бы только залезть вечером в свои домашние тапочки… И пусть тебя не вводит в заблуждение то, что оно не открывает рта, – в конечном счёте это оно, молчаливое большинство, устанавливает законы. Оно правильно живёт: как следует жрёт, работает столько, сколько надо. От своих руководителей оно требует надле-

жащей отеческой заботы и соответствующих гарантий безопасности, а также удовлетворения потребности в небольшой, а потому и неопасной, дозе каждодневных иллюзий».

[9] Эта аналогия с Фрейдом весьма ограничена, поскольку результатом его радикального шага оказывается гипотеза вытеснения и бессознательного, которая всё же не исключает – чем с тех пор широко пользуются – возможности участия и того и другого в смыслопроизводстве, возможности восстановления места желания и бессознательного в партитуре [partition] смысла, партитуре, предполагающей чарующую симфонию, когда неустранимая реверсия смысла благодаря вытеснению становится хорошо темперированным развёртыванием желания, в свою очередь стремящегося к высвобождению. Ясно, почему политическая революция с такой лёгкостью обернулась «высвобождением желания» – она призвана как раз не увеличивать, а восполнять слабость смысла. Речь, однако, идёт вовсе не о том, чтобы интерпретировать массы в терминах либидинальной экономики (конформизм или «фашизм» масс в этом случае связывают с некой латентной структурой, с тёмным желанием власти и репрессии, которое якобы время от времени подпитывается первичным вытеснением или влечением к смерти). Сегодня либидинальная экономика является единственной альтернативой теряющему силу марксистскому анализу. Но по сути дела она представляет собой тот же самый анализ, только получивший новое направление. Раньше полагали, что массы предназначены для революции, но осуществлению этого предназначения препятствует ограничение их сексуальности (Райх); теперь им приписывают желание подавления и порабощения, или нечто вроде повседневного микрофашизма, рассуждения о котором столь же малоубедительны, как и разговоры о якобы присущем им влечении к свободе. Тяги к фашизму и власти здесь, однако, ничуть не больше, чем революционности. Мы сталкиваемся с последней попыткой привязать массы к смыслопроизводству: если они обладают бессознательным или желанием, то, следовательно, всё-таки могут выступать носителями и проводниками смысла. Это повсеместное переоткрытие желания – всего лишь знак политического отчаяния. Стратегия желания, после того как она долгое время была стержнем маркетинга предприятия, обрела сегодня благородную форму стратегии активизации революционной энергии масс.

[10]* То есть ставящий во главу угла не смысл, а, наоборот, бессмыслие.

[11]* То есть работой знаков.

[12]* Грасиан Бальтасар (1601–1658) – испанский писатель, иезуит.

[13]* От фр. simulacre – подобие, видимость, иллюзия.

[14]* Имеется в виду Великая французская революция 1789–1794 годов.

[15]* Стадия зеркала – термин французского философа и психолога Ж. Лакана (1901–1981). В этот период (с 6 до 18 месяцев) ребёнок начинает отождествлять себя со своим отражением. У него формируется то, что Лакан назвал воображаемым, иначе говоря, образ собственного Я.

[16]* Бодрийяровский субъект отсылает, по крайней мере, к двум значениям слова sujet: это и действующие люди, и тема, предмет дискурса.

[17]* От лат. involutio – свёртывание.

[18] Понятие критической массы обычно используют при описании ядерного взрыва [explosion]. Здесь оно взято для характеристики ядерной имплозии, то есть того, с чем мы сталкиваемся в области социального и политического в условиях инволюции масс и молчаливого большинства. Это своего рода взрыв наоборот, свойственный инертности – она тоже имеет свою критическую точку.

[19] Сегодня социальное уже не производится – его производство имеет место при социализме и даже в рамках самого капитализма, но не в условиях, когда производство спроса идёт впереди производства товаров. Движение от производства к потреблению получило обратное направление, и то, с чем мы сталкиваемся, уже нельзя назвать ни логикой производства, ни логикой потребления – это порядок симуляции того и другого. Сегодня невозможно говорить и о «реальном» кризисе капитала, кризисе, из которого, как полагает Аттали, надо выходить под лозунгом «больше социального и социализма». Перед нами совершенно иное, гиперреальное, образование, порывающее и с капиталом, и с социальным.

[20] Точно так же устроены и чёрные дыры. Они представляют собой настоящие космические гробницы: их гравитационное поле столь чудовищно, что в такую ловушку попадает и в ней умирает даже свет. Это, следовательно, зоны, откуда не может поступить никакой информации. Их открытие и их исследование означают радикальное изменение всей науки, появление принципиально новой по характеру познавательной деятельности. Ранее познание всегда основывалось на информации, сообщении, позитивном сигнале, которые обладают «смыслом» и передаются посредством разного рода волн. Но случай с чёрными дырами – это случай, когда информация, по сути дела, отсутствует. Они не посылают никаких сообщений и, в свою очередь, не отвечают ни на какие сигналы. Изучение масс придаёт этой трансформации науки дополнительный импульс.

[21]* Здесь масса, как она характеризуется Ж. Бодрийяром, демонстрирует свою двойственность. С одной стороны, она обладает поглощающей и уничтожающей силой, и в этом её сходство с чёрными дырами. С другой – она абсолютно проницаема для любого воздействия, и в этом отношении масса и чёрные дыры являются противоположностями.

Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Жан Бодрийар. – Екатеринбург: Из-во Уральского ун-та. 2000. – С. 6-40.

Тема 12. Основные проблемы политической философии
Специфика политической сферы жизни общества

МАКСИМИЛИАН КАРЛ ЭМИЛЬ ВЕБЕР *(Подробнее см. С. 200)*

ПОЛИТИКА КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ (1919 г. изд.) – в этой работе Вебер анализирует политику как сферу реализации властных отношений. Он выделяет три типа господства, в соответствии с типами социального действия: 1) легальный, основанный на целерациональном действии, 2) традиционный, представленный в патриархальном обществе, и 3) харизматический, где властитель получает легитимность благодаря или святости, или личным свойствам. Рационализация властных отношений в западной цивилизации, по мнению Вебера, в конечном счете, приводит к формированию демократических институтов. Они в свою очередь создают возможность для принятия решений в ходе осмысленного дискурса, а не сообразно иррациональной воле вождя или традиции.

Вопросы к тексту:

1. Как М. Вебер определяет политику и государство?
2. Какие существуют основания легитимности господства?
3. Что собой представляет современная система управления государством?
4. В чем заключается призвание политика? Какими качествами он должен обладать?

12.1. Вебер М. Политика как призвание и профессия.

Что мы понимаем под политикой? Это понятие имеет чрезвычайно широкий смысл и охватывает все виды деятельности по самостоятельному *руководству.* Говорят о валютной политике банков, о дисконтной политике Имперского банка, о политике профсоюза во время забастовки; можно говорить о школьной политике городской или сельской общины, о политике правления, руководящего корпорацией, наконец, даже о политике умной жены, которая стремится управлять своим мужем. Конечно, сейчас мы не берем столь широкое понятие за основу наших рассуждении. Мы намереваемся в данном случае говорить только о руководстве или оказании влияния на руководство *политическим* союзом, то есть в наши дни – *государством.*

Но что есть «политический» союз с точки зрения социологического рассуждения? Что есть «государство»? Ведь государство нельзя социологически определить, исходя из содержания его деятельности. Почти нет таких задач, выполнение которых политический союз не брал бы в свои руки то здесь, то там; с другой стороны, нет такой задачи, о которой можно было бы сказать, что она во всякое время полностью, то есть *исключительно,* присуща тем союзам, которые называют «политическими», то есть в наши дни – государствам, или союзам, которые исторически предшествовали современному государству. Напротив, дать социологическое определение современного государства можно, в конечном счете, только исходя из специфически применяемого им, как и всяким политическим союзом, *средства* – физического насилия. «Всякое государство основано на насилии», – говорил в свое время *Троцкий* в Брест-Литовске. И это действительно так. Только если бы существовали социальные образования, которым было бы неизвестно насилие как средство, *тогда* отпало бы понятие «государства», *тогда* наступило бы то, что в особом смысле слова можно было бы назвать «анархией». Конечно, насилие отнюдь не является нормальным или единственным средством государства – об этом нет и речи, – но оно, пожалуй, специфическое для него средство. Именно в наше время отношение государства к насилию особенно интимно (innerlich). В прошлом различным союзам – начиная с рода – физическое насилие было известно как совершенно нормальное средство. В противоположность этому сегодня мы должны будем сказать: государство есть то человеческое сообщество, которое внутри определенной области – «область» включается в признак! – претендует (с успехом) на *монополию легитимного физического насилия.* Ибо для нашей эпохи характерно, что право на физическое насилие приписывается всем другим союзам или отдельным лицам лишь настолько, насколько *государство* со своей стороны допускает это насилие: единственным источником «права» на насилие считается государство.

Итак, «политика», судя по всему, означает стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти, будь то между государствами, будь то внутри государства между группами людей, которые оно в себе заключает.

В сущности, такое понимание соответствует и словоупотреблению. Если о каком-то вопросе говорят: это «политический» вопрос, о министре или чиновнике: это «политический» чиновник, о некотором решении: оно «политически» обусловлено, – то тем самым всегда подразумевается, что интересы распределения, сохранения, смещения власти являются определяющими для ответа на указанный вопрос, или обусловливают это решение, или определяют сферу деятельности соответствующего чиновника. Кто занимается политикой, тот стремится к власти: либо к власти как средству, подчиненному другим целям (идеальным или эгоистическим), либо к власти «ради нее самой», чтобы наслаждаться чувством престижа, которое она дает.

Государство, равно как и политические союзы, исторически ему предшествующие, есть отношение *господства* людей над людьми, опирающееся на легитимное (то есть считающееся легитимным) насилие как средство. Таким образом, чтобы оно существовало, люди, находящиеся под господством, должны *подчиняться* авторитету, на который претендуют те, кто теперь господствует. Когда и почему они так поступают? Какие внутренние основания для оправдания господства и какие внешние средства служат ему опорой?

В принципе имеется три вида внутренних оправданий, то есть оснований *легитимности* (начнем с них). Во-первых, это авторитет «вечно вчерашнего»: авторитет *нравов,* освященных исконной значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение, – «традиционное» господство, как его осуществляли патриарх и патримониальный князь старого типа. Далее, авторитет внеобыденного личного *дара* (Gnadengabe) (харизма), полная личная преданность и личное доверие, вызываемое наличием качеств вождя у какого-то человека: откровений, героизма и других,– харизматическое господство, как его осуществляют пророк, или – в области политического – избранный князь-военачальник, или плебисцитарный властитель, выдающийся демагог и политический партийный вождь. Наконец, господство в силу «легальности», в силу веры в обязательность легального *установления (Satzung)* и деловой «компетентности», обоснованной рационально созданными правилами, то есть ориентации на подчинение при выполнении установленных правил – господство в том виде, в каком его осуществляют современный «государственный служащий» и все те носители власти, которые похожи на него в этом отношении. Понятно, что в действительности подчинение обусловливают чрезвычайно грубые мотивы страха и надежды – страха перед местью магических сил или властителя, надежды на потустороннее или посюстороннее вознаграждение – и вместе с тем самые разнообразные интересы. К этому мы сейчас вернемся. Но если пытаться выяснить, на чем основана «легитимность» такой покорности, тогда, конечно, столкнешься с указанными тремя ее «чистыми» типами. А эти представления о легитимности и их внутреннее обоснование имеют большое значение для структуры господства. Правда, чистые типы редко встречаются в действительности. Но сегодня мы не можем позволить себе детальный анализ крайне запутанных изменений, переходов и комбинаций этих чистых типов: это относится к проблемам «общего учения о государстве».

В данном случае нас интересует прежде всего второй из них: господство, основанное на преданности тех, кто подчиняется чисто личной «харизме» «вождя». Ибо здесь коренится мысль о *призвании* в его высшем выражении. Преданность харизме пророка или вождя на войне, или выдающегося демагога в народном собрании (Ekklesia) или в парламенте как раз и означает, что человек подобного типа считается внутренне «призванным» руководителем людей, что последние подчиняются ему не в силу обычая или установления, но потому, что верят в него. Правда, сам «вождь» живет своим делом, «жаждет свершить свой труд», если только он не ограниченный и тщеславный выскочка. Именно к личности вождя и ее качествам относится преданность его сторонников: апостолов, последователей, только ему преданных партийных приверженцев. В двух важнейших в прошлом фигурах: с одной стороны, мага и пророка, с другой – избранного князя-военачальника, главаря банды, кондотьера – вождизм как явление встречается во все исторические эпохи и во всех регионах. Но особенностью Запада, что для нас более важно, является *политический* вождизм в образе сначала свободного «демагога», су-

ществовавшего на почве города-государства, характерного только для Запада, и прежде всего для средиземноморской культуры, а затем – в образе парламентского «партийного вождя», выросшего на почве конституционного государства, укорененного тоже лишь на Западе.

Конечно, главными фигурами в механизме политической борьбы не были одни только политики в силу их «призвания» в собственном смысле этого слова. Но в высшей степени решающую роль здесь играет тот род вспомогательных средств, которые находятся в их распоряжении. Как политически господствующие силы начинают утверждаться в своем государстве? Данный вопрос относится ко всякого рода господству, то есть и к политическому господству во всех его формах: к традиционному, равно как и к легальному, и к харизматическому. Любое господство как предприятие (Herrschafts-betrieb), требующее постоянного управления, нуждается, с одной стороны, в установке человеческого поведения на подчинение господам, притязающим быть носителями легитимного насилия, а с другой стороны, – посредством этого подчинения – в распоряжении теми вещами, которые в случае необходимости привлекаются для применения физического насилия: личный штаб управления и вещественные (sachlichen) средства управления.

Штаб управления, представляющий во внешнем проявлении предприятие политического господства, как и всякое другое предприятие, прикован к властелину, конечно, не одним лишь представлением о легитимности, о котором только что шла речь. Его подчинение вызвано двумя средствами, апеллирующими к личному интересу: материальным вознаграждением и социальным почетом (Ehre). Лены вассалов, доходные должности наследственных чиновников, жалованье современных государственных служащих, рыцарская честь (Ritterehre). сословные привилегии, престиж чиновников (Beamtenehre) образуют вознаграждение, а страх потерять их – последнюю решающую основу солидарности штаба управления с властелином. Это относится и к господству харизматического вождя: военные почести (Kriegsehre) и добыча военной дружины, «spoils»; эксплуатация тех, кто находится под господством, благодаря монополии на должности, политически обусловленная прибыль и удовлетворенное тщеславие для свиты демагога.

Совершенно так же, как и на хозяйственном предприятии, для сохранения любого насильственного господства требуются определенные внешние материальные средства. Теперь все государственные устройства можно разделить в соответствии с тем принципом, который лежит в их основе: либо этот штаб – чиновников или кого бы то ни было, на чье послушание должен иметь возможность рассчитывать обладатель власти, – является самостоятельным *собственником* средств управления, будь то деньги, строения, военная техника, автопарки, лошади или что бы там ни было; либо штаб управления «отделен» от средств управления в таком же смысле, в каком служащие и пролетариат внутри современного капиталистического предприятия «отделены» от вещественных средств производства. То есть либо обладатель власти управляет *самостоятельно* и за *свой счет* организуя управление через личных слуг, или штатных чиновников, или любимцев и доверенных, которые не суть собственники (полномочные владетели) вещественных средств предприятия, но направляются сюда господином, либо же имеет место прямо противоположное. Это различие проходит через все управленческие организации прошлого.

Политический союз, в котором материальные средства управления полностью или частично подчинены произволу зависимого штаба управления, мы будем называть *«сословие» {«standisch»}* расчлененным союзом. Например, вассал в вассальном союзе покрывал расходы на управление и правосудие в округе, пожалованном ему в лен, из собственного кармана, сам экипировался и обеспечивал себя провиантом в случае войны; его вассалы делали то же самое. Это, естественно, имело последствия для могущества сеньора (Негг), которое покоилось лишь на союзе личной верности и на том, что обладание леном и социальная честь (Ehre) вассала вели свою «легитимность» от сеньора.

Но всюду, вплоть до самых ранних политических образований, мы находим и собственное правление господина (Негг): через лично зависящих от него рабов, домашних служащих, слуг, любимцев и обладателей доходных мест, вознаграждаемых натурой и деньгами из его кладовых, он пытается взять управление в свои руки, оплатить средства из своего кармана, из доходов со своего родового имущества, создать войско, зависимое только от него лично, ибо оно

экипировано и снабжено провиантом из его кладовых, магазинов, оружейных. В то время как в «сословном» союзе сеньор осуществляет свое господство с помощью самостоятельной «аристократии», то есть *разделяет с* нею господство, здесь он господствует, опираясь либо на челядь, либо на плебеев – неимущие, лишенные собственного социального престижа слои, которые полностью от него зависят и отнюдь не опираются на собственную конкурирующую власть. Все формы патриархального и патримониального господства, султанской деспотии и бюрократического государственного строя относятся к данному типу. В особенности бюрократический государственный строй, то есть тот, который в своей самой рациональной форме характерен и для современного государства и именно для него.

Повсюду развитие современного государства начинается благодаря тому, что князь осуществляет экспроприацию других самостоятельных «частных» носителей управленческой власти, то есть тех, кто самостоятельно владеет средствами предприятия управления и военного предприятия, средствами финансового предприятия и имуществом любого рода, могущем найти политическое применение. Весь этот процесс протекает совершенно параллельно развитию капиталистического предприятия через постепенную экспроприацию самостоятельного производителя. В результате мы видим, что в современном государстве все средства политического предприятия фактически сосредоточиваются в распоряжении единственной высшей инстанции (Spitze). Ни один чиновник не является больше собственником денег, которые он тратит, или зданий, запасов, инструментов, военной техники, которыми он распоряжается. Таким образом, в современном «государстве» полностью реализовано (и это существенно для его понятия) «отделение» штаба управления – управляющих чиновников и работников управления – от вещественных средств предприятия. Но здесь начинает действовать наисовременнейшая для нашего времени тенденция с попыткой открытой экспроприации подобного экспроприатора политических средств, а тем самым политической власти. Революции это удалось по меньшей мере в том отношении, что на место поставленного (gesatzten) начальства пришли вожди, которые благодаря противозаконным действиям или выборам захватили власть и получили возможность распоряжаться политическим штабом (людьми) и аппаратом вещественных средств и выводят свою легитимность – все равно, с каким правом, – из воли тех, кто находится под господством. Другое дело, насколько тут оправданна надежда осуществить на основе этого успеха – по меньшей мере кажущегося – также и экспроприацию внутри капиталистических хозяйственных предприятий, руководство которыми, в сущности, несмотря на далеко идущие аналогии, следует совершенно иным законам, чем политическое управление. Но от оценок этого вопроса мы сегодня воздержимся. Для нашего рассмотрения я фиксирую момент чисто *понятийный:* современное государство есть организованный по типу учреждения союз господства, который внутри определенной сферы добился успеха в монополизации легитимного физического насилия как средства господства и с этой целью объединил вещественные средства предприятия в руках своих руководителей, а всех сословных функционеров с их полномочиями, которые раньше распоряжались этим по собственному произволу, экспроприировал и сам занял вместо них самые высшие позиции.

В ходе политического процесса экспроприации, который с переменным успехом разыгрывался в разных странах мира, выступили, правда, сначала на службе у князя, первые категории «профессиональных политиков» во *втором* смысле, то есть людей, которые не хотели сами быть господами, как харизматические вожди, но поступили *на службу* политическим господам. В этой борьбе они предоставили себя в распоряжение князьям и сделали из проведения их политики, с одной стороны, доходный промысел, с другой стороны, обеспечили себе идеальное содержание своей жизни. Подчеркнем, что *лишь* на Западе мы находим *этот* род профессиональных политиков на службе не только князей, но и других сил. В прошлом они были их важнейшим инструментом для исполнения власти и осуществления политической экспроприации.

Можно заниматься «политикой» – то есть стремиться влиять на распределение власти между политическими образованиями и внутри них – как в качестве политика «по случаю», так и в качестве политика, для которого это побочная или основная профессия, точно так же, как и при экономическом ремесле. Политиками «по случаю» являемся все мы, когда опускаем свой избирательный бюллетень или совершаем сходное волеизъявление, например рукоплещем или

протестуем на «политическом» собрании, произносим «политическую» речь и т.д.; у многих людей подобными действиями и ограничивается их отношение к политике. Политиками «по совместительству» являются в наши дни, например, все те доверенные лица и правления партийно-политических союзов, которые – по общему правилу – занимаются этой деятельностью лишь в случае необходимости, и она не становится для них *первоочередным* «делом жизни» ни в материальном, ни в идеальном отношении. Точно так же занимаются политикой члены государственных советов и подобных совещательных органов, начинающих функционировать лишь по требованию. Но равным же образом ею занимаются и довольно широкие слои наших парламентариев, которые «работают» на нее лишь во время сессий. В прошлом мы находим такие слои именно в сословиях. «Сословиями» мы будем называть полномочных владельцев военных средств, а также владельцев важных для управления вещественных средств предприятия или личных господских сил. Значительная их часть была весьма далека от того, чтобы полностью, или преимущественно, или даже больше чем только по случаю посвятить свою жизнь политике. Напротив, свою господскую власть они использовали в интересах получения ренты или прибыли и проявляли политическую активность на службе политического союза, только если этого специально требовали их господин или другие члены сословия. Аналогичным образом вела себя и часть вспомогательных сил, привлекаемых князем в борьбе за создание собственного политического предприятия, которое должно было находиться в его распоряжении. Это было характерно для «домашних советников» и, еще раньше, для значительной части советников, собирающихся в «курии» и других совещательных органах князя. Но, конечно, князь не обходился этими вспомогательными силами, действовавшими лишь по случаю и по совместительству. Он должен был попытаться создать себе штаб вспомогательных сил, полностью и исключительно избравших как *основную* профессию службу у князя. От того, откуда он брал их, существенным образом зависела структура возникающего династического политического образования, и не только она, но и все своеобразие соответствующей культуры. Перед той же необходимостью оказались тем более политические союзы, которые при полном устранении или значительном ограничении власти князей политически конституировались в качестве (так называемых) «свободных» сообществ (Gemeinwesen) – «свободных» не в смысле свободы от насильственного господства, но в смысле отсутствия насилия, легитимного в силу традиции (по большей части религиозно освященной), со стороны князя как исключительного источника всякого авторитета. Исторической родиной таких союзов является только Запад, а зачатком их был город как политический союз, как таковой появившийся первоначально в культурном ареале Средиземноморья. Как выглядели во всех этих случаях *«преимущественно*-профессиональные *(«haupt*beruflichen»*)* политики?

Есть два способа сделать из политики свою профессию: либо жить «для» политики, либо жить «за счет» политики и «политикой» («von» der Politik). Данная противоположность отнюдь не исключительная. Напротив, обычно, по меньшей мере идеально, но чаще всего и материально, делают то и другое: тот, кто живет «для» политики, в каком-то внутреннем смысле творит «свою жизнь из этого» – либо он открыто наслаждается обладанием властью, которую осуществляет, либо черпает свое внутреннее равновесие и чувство собственного достоинства из сознания того, что служит «делу» («Sache»), и тем самым *придает* смысл своей жизни. Пожалуй, именно в таком глубоком внутреннем смысле всякий серьезный человек, живущий для какого-то дела, живет также и этим делом. Таким образом, различие касается гораздо более глубокой стороны – экономической. «За счет» политики как профессии живет тот, кто стремится сделать из нее постоянный источник дохода; «для» политики – тот, у кого иная цель. Чтобы некто в экономическом смысле мог бы жить «для» политики, при господстве частнособственнического порядка должны наличествовать некоторые, если угодно, весьма тривиальные предпосылки: в нормальных условиях он должен быть независимым от доходов, которые может принести ему политика. Следовательно, он просто должен быть состоятельным человеком или же как частное лицо занимать такое положение в жизни, которое приносит ему достаточный постоянный доход. Так по меньшей мере обстоит дело в нормальных условиях. Правда, дружина князя-военачальника столь же мало озабочена условиями нормального хозяйствования, как и свита, революционного героя улицы. Оба живут добычей, грабежом, конфискациями, контрибуциями, на-

вязыванием ничего не стоящих принудительных средств платежа – что, в сущности, одно и то же. Но это необходимо внеобыденные явления: при обычном хозяйстве доходы приносит только собственное состояние. Однако одного этого недостаточно: тот, кто живет «для» политики, должен быть к тому же хозяйственно «обходим», то есть его доходы не должны зависеть от того, что свою рабочую силу и мышление он лично полностью или самым широким образом постоянно использует для получения своих доходов. Безусловно «обходим» в этом смысле рантье, то есть тот, кто получает совершенно незаработанный доход, будь то земельная рента у помещика в прошлом, крупных землевладельцев и владетельных князей настоящего времени – а в античности и в средние века и рента, взимаемая с рабов и крепостных, – будь то доход от ценных бумаг или из других современных источников ренты. Ни рабочий, ни – на что следует обратить особое внимание – предприниматель, в том числе и именно современный крупный предприниматель, не являются в этом смысле «обходимыми». Ибо и предприниматель, и именно предприниматель, – промышленный в значительно большей мере, чем сельскохозяйственный, из-за сезонного характера сельского хозяйства – привязан к своему предприятию и необходим. В большинстве случаев он с трудом может хотя бы на время позволить заместить себя. Столь же трудно можно заместить, например, врача, и чем более талантливым и занятым он является, тем реже возможна замена. Легче уже заместить адвоката, чисто по производственно-техническим причинам, и поэтому в качестве профессионального политика он играл несравненно более значительную, иногда прямо-таки господствующую роль. Мы не собираемся дальше прослеживать подобную казуистику, но проясним для себя некоторые следствия.

Если государством или партией руководят люди, которые (в экономическом смысле слова) живут исключительно для политики, а не за счет политики, то это необходимо означает «плутократическое» рекрутирование политических руководящих слоев. Но последнее, конечно, еще не означает обратного: что наличие такого плутократического руководства предполагало бы *отсутствие* у политически господствующего слоя стремления также жить и *«за счет»* политики, то есть использовать свое политическое господство и в частных экономических интересах. Об этом, конечно, нет и речи. Не было такого слоя, который не делал бы нечто подобное каким-то образом. Мы сказали только одно: профессиональные политики непосредственно не вынуждены искать вознаграждение *за* свою политическую деятельность, на что просто должен претендовать всякий неимущий политик. А с другой стороны, это не означает, что, допустим, не имеющие состояния политики исключительно или даже только преимущественно предполагают частнохозяйственным образом обеспечить себя посредством политики и не думают или же не думают преимущественно «о деле». Ничто бы не могло быть более неправильным. Для состоятельного человека забота об экономической «безопасности» своего существования эмпирически является – осознанно или неосознанно – кардинальным пунктом всей его жизненной ориентации. Совершенно безоглядный и необоснованный политический идеализм обнаруживается если и не исключительно, то по меньшей мере именно у тех слоев, которые находятся совершенно вне круга, заинтересованного в сохранении экономического порядка определенного общества: это в особенности относится к внеобыденным, то есть революционным, эпохам. Но сказанное означает только, что не плутократическое рекрутирование политических соискателей (Interessenten), вождей (Fuhrerschaft) и свиты (Gefolgschaft) связано с само собой разумеющейся предпосылкой, что они получают регулярные и надежные доходы от предприятия политики. Руководить политикой можно либо в порядке «почетной деятельности», и тогда ею занимаются, как обычно говорят «независимые», то есть состоятельные, прежде всего имеющие ренту люди. Или же к политическому руководству допускаются неимущие, и тогда они должны получать вознаграждение. Профессиональный политик, живущий за счет политики, может быть чистым «пребендарием» («Pirunder») или *чиновником* на жалованье. Тогда он либо извлекает доходы из пошлин и сборов за определенные обязательные действия (Leistungen) – чаевые и взятки представляют собой лишь одну, нерегулярную и формально нелегальную разновидность этой категории доходов, – или получает твердое натуральное вознаграждение, или денежное содержание, или то и другое вместе. Руководитель политикой может приобрести характер «предпринимателя», как кондотьер, или арендатор, или покупатель должности в прошлом, или как американский босс, расценивающий свои издержки как капиталовложение, из которого он, ис-

пользуя свое влияние, сумеет извлечь доход. Либо же такой политик может получать твердое жалованье как редактор, или партийный секретарь, или современный министр, или политический чиновник. В прошлом лены, дарения земли, пребенды всякого рода, а с развитием денежного хозяйства в особенности места, связанные со взиманием сборов (Sportelpfrunden), были типичным вознаграждением для свиты со стороны князей, одержавших победы завоевателей или удачливых глав партий; ныне партийными вождями за верную службу раздаются всякого рода должности в партиях, газетах, товариществах, больничных кассах, общинах и государствах. *Все* партийные битвы суть не только битвы ради предметных целей, но прежде всего также и за патронаж над должностями. В Германии все противоборство партикуляристских и централистских устремлений закручено прежде всего и вокруг вопроса, какая из сил – берлинцы ли или же мюнхенцы, карлсруэсцы, дрезденцы – будет иметь патронаж над должностями. Ущемления в распределении должностей воспринимаются партиями более болезненно, чем противодействие их предметным целям. Во Франции смена префекта, имеющая партийно-политический характер, всегда считалась большим переворотом и возбуждала больше шума, чем какая-нибудь модификация правительственной программы, имевшая почти исключительно фразеологическое значение. Со времени исчезновения старых противоположностей в истолковании конституции многие партии (именно так обстоит дело в Америке) превратились в настоящие партии охотников за местами, меняющие свою содержательную программу в зависимости от возможностей улова голосов. В Испании вплоть до последних лет две крупные партии сменяли друг друга в конвенционально закрепленной очередности в форме сфабрикованных свыше «выборов», чтобы обеспечить должностями своих сторонников. В регионах испанских колониальных владений как при так называемых «выборах», так и при так называемых «революциях» речь всегда идет о государственной кормушке, которой намерены воспользоваться победители. В Швейцарии партии мирно распределяют между собой должности путем пропорциональных выборов, и многие из наших «революционных» проектов конституции, например первый проект, предложенный для Бадена, имели целью распространить ту же систему и на министерские посты, то есть рассматривали государство и должности в нем именно как учреждение по обеспечению доходными местами. Этим прежде всего вдохновлялась партия центра и даже провозгласила пунктом своей программы в Бадене пропорциональное распределение должностей сообразно конфессиям, то есть невзирая на успех. Вследствие общей бюрократизации с ростом числа должностей и спроса на такие должности как формы специфически *гарантированного* обеспечения данная тенденция усиливается для всех партий, и они во все большей мере становятся таким средством обеспечения для своих сторонников.

Однако ныне указанной тенденции противостоит развитие и превращение современного чиновничества в совокупность трудящихся (Arbeiterschaft), высококвалифицированных специалистов духовного труда, профессионально вышколенных многолетней подготовкой, с высокоразвитой сословной честью, гарантирующей безупречность, без чего возникла бы роковая опасность чудовищной коррупции и низкого мещанства, а это бы ставило под угрозу чисто техническую эффективность государственного аппарата, значение которого для хозяйства, особенно с возрастанием социализации, постоянно усиливалось и будет усиливаться впредь. Дилетантское управление делящих добычу политиков, которое в Соединенных Штатах заставляло сменять сотни тысяч чиновников – вплоть до почтальонов – в зависимости от исхода президентских выборов и не знало пожизненных профессиональных чиновников, давно нарушено Civil Service Reform. Эту тенденцию обусловливают чисто технические, неизбежные потребности управления. В Европе профессиональное чиновничество, организованное на началах разделения труда, постепенно возникло в ходе полутысячелетнего развития. Начало его формированию положили итальянские города и сеньории, а среди монархий – государства норманнских завоевателей. Решающий шаг был сделан в управлении княжескими *финансами.* По управленческим реформам императора Макса можно видеть, с каким трудом даже под давлением крайней нужды и турецкого господства чиновникам удавалось экспроприировать [власть] князя в той сфере, которая меньше всего способна была терпеть произвол господина, все еще остававшегося прежде всего рыцарем. Развитие военной техники обусловило появление профессионального офицера, совершенствование судопроизводства – вышколенного юриста. В этих трех областях профессиональ-

ное чиновничество одержало окончательную победу в развитых государствах в XVI в. Тем самым одновременно с возвышением княжеского абсолютизма над сословиями происходила постепенная передача княжеского самовластия (Selbstherrschaft) профессиональному чиновничеству, благодаря которому только и стала для князя возможной победа над сословиями.

Одновременно с подъемом вышколенного *чиновничества* возникали также – хотя это совершалось путем куда более незаметных переходов – «руководящие *политики».* Конечно, такие фактически главенствующие советники князей существовали с давних пор во всем мире. На Востоке потребность по возможности освободить султана от бремени личной ответственности за успех правления создала типичную фигуру «великого визиря». На Западе, прежде всего под влиянием донесений венецианских послов, жадно читаемых в дипломатических профессиональных кругах, дипломатия в эпоху Карла V – эпоху Макиавелли – впервые становилась *сознательно* практикуемым искусством, адепты которого, по большей части гуманистически образованные, рассматривали себя как вышколенный слой посвященных, подобно гуманистически образованным государственным деятелям в Китае в последнюю эпоху существования там отдельных государств. Необходимость формально единого ведения *всей* политики, включая внутреннюю, одним руководящим государственным деятелем окончательно сформировалась и стала неизбежной лишь благодаря конституционному развитию. Само собой разумеется, что и до этого, правда, постоянно появлялись такие отдельные личности, как советники или более того, по существу, руководители князей. Но организация учреждений пошла сначала, даже в наиболее развитых в этом отношении государствах, иными путями. Возникли *коллегиальные* высшие управленческие учреждения. Теоретически и в постепенно убывающей степени фактически они заседали под личным председательством князя, выдававшего решение. Через посредство этой коллегиальной системы, которая вела к консультативным заключениям, контрзаключениям и мотивированным решениям большинства или меньшинства; далее, благодаря тому, что он окружал себя, помимо официальных высших учреждений, сугубо личными доверенными – «кабинетом» – и через их посредство выдавал свои решения на заключения государственного совета – или как бы там еще ни называлось высшее государственное учреждение, – благодаря всему этому князь, все больше попадавший в положение дилетанта, пытался избежать неуклонно растущего влияния высокопрофессиональных чиновников и сохранить в своих руках высшее руководство; эта скрытая борьба между чиновничеством и самовластием шла, конечно, повсюду. Перемены тут происходили только вопреки парламентам и притязаниям на власть их партийных вождей. Но весьма различные условия приводили к внешне одинаковым результатам. Там, где династии удерживали в своих руках реальную власть – как это в особенности имело место в Германии, – интересы князей оказывались солидарными с интересами чиновничества *в противоположность* парламенту и его притязаниям на власть. Чиновники были заинтересованы, чтобы из их же рядов, то есть через чиновничье продвижение по службе, замещались и руководящие, то есть министерские, посты. Со своей стороны, монарх был заинтересован в том, чтобы иметь возможность назначать министров по своему усмотрению тоже из рядов чиновников. А обе вместе стороны были заинтересованы в том, чтобы политическое руководство противостояло парламенту в едином и замкнутом виде, то есть чтобы коллегиальная система была заменена единым главой кабинета. Кроме того, монарх, уже для того, чтобы чисто формально оставаться вне партийной борьбы и партийных нападок, нуждался в особой личности, прикрывающей его, то есть держащей ответ перед парламентом и противостоящей ему, ведущей переговоры с партиями. Все эти интересы вели здесь к одному и тому же: появлялся единый ведущий министр чиновников. Развитие власти парламента еще сильнее вело к единству там, где она – как в Англии – пересиливала монарха. Здесь получил развитие «кабинет» во главе с единым парламентским вождем, «лидером», как постоянная комиссия игнорируемой официальными законами, фактически же единственной решающей политической силы – *партии,* находящейся в данный момент в большинстве. Официальные коллегиальные корпорации именно как таковые не являлись органами действительно господствующей силы – партии – и, таким образом, не могли быть представителями подлинного правительства. Напротив, господствующая партия, дабы утверждать свою власть внутри [государства] и иметь возможность проводить большую внешнюю политику, нуждалась в боеспособном, конфиденциально совещающемся

органе, составленном только из действительно ведущих в ней деятелей, то есть именно в кабинете, а по отношению к общественности, прежде всего парламентской общественности, – в ответственном за все решения вожде – главе кабинета. Эта английская система в виде парламентских министерств была затем перенята на континенте, и только в Америке и испытавших ее влияние демократиях ей была противопоставлена совершенно гетерогенная система, которая посредством прямых выборов ставила избранного вождя побеждающей партии во главу назначенного им аппарата чиновников и связывала его согласием парламента только в вопросах бюджета и законодательства.

Превращение политики в «предприятие», которому требуются навыки в борьбе за власть и знание ее методов, созданных современной партийной системой, обусловило разделение общественных функционеров на две категории, разделенные отнюдь не жестко, но достаточно четко: с одной стороны, чиновники-специалисты (Fachbeamte), с другой – «политические» чиновники. «Политические» чиновники в собственном смысле слова, как правило, внешне характеризуются тем, что в любой момент могут быть произвольно перемещены и уволены или же «направлены в распоряжение», как французские префекты или подобные им чиновники в других странах, что составляет самую резкую противоположность «независимости» чиновников с функциями судей. В Англии к категории «политических» чиновников относятся те чиновники, которые по укоренившейся традиции покидают свои посты при смене парламентского большинства и, следовательно, кабинета. Обычно с этим должны считаться те чиновники, в компетенцию которых входит общее «внутреннее управление», а составной частью «политической» деятельности здесь в первую очередь является задача сохранения «порядка» в стране, то есть существующих отношений господства. В Пруссии эти чиновники, согласно указу Путткамера, должны были под угрозой строгого взыскания «представлять политику правительства» и, равно как и префекты во Франции, использовались в качестве официального аппарата для влияния на исход выборов. Правда, большинство «политических» чиновников, согласно немецкой системе, – в противоположность другим странам – равны по качеству всем остальным, так как получение этих постов тоже связано с университетским обучением, специальными экзаменами и определенной подготовительной службой. Этот специфический признак современного чиновника-специалиста отсутствует у нас только у глав политического аппарата – министров. Уже при старом режиме можно было стать министром культуры Пруссии, ни разу даже не посетив никакого высшего учебного заведения, в то время как в принципе стать советником-докладчиком можно было лишь по результатам предписанных экзаменов. Само собой разумеется, профессионально обученный ответственный референт и советник-докладчик был, например в министерстве образования Пруссии при Альтхоффе, гораздо более информирован, чем его шеф, относительно подлинных технических проблем дела, которым он занимался. Аналогично обстояли дела в Англии. Таким образом, чиновник-специалист и в отношении всех обыденных потребностей оказывался самым могущественным. И это тоже само по себе не выглядело нелепым. Министр же был именно репрезентантом *политической* констелляции власти, должен был выступать представителем ее политических масштабов и применять эти масштабы для оценки предложений подчиненных ему чиновников-специалистов или же выдавать им соответствующие директивы политического рода.

То же самое происходит и на частном хозяйственном предприятии: подлинный «суверен», собрание акционеров, настолько же лишен влияния в руководстве предприятием, как и управляемый чиновниками-специалистами «народ», а лица, определяющие политику предприятия, подчиненный банкам «наблюдательный совет» дают только хозяйственные директивы и отбирают лиц для управления, будучи неспособными, однако, самостоятельно осуществлять техническое руководство предприятием. В этом отношении и нынешняя структура революционного государства, дающего абсолютным дилетантам в силу наличия у них пулеметов власть в руки и намеревающегося использовать профессионально вышколенных чиновников лишь в качестве исполнителей, – такое государство вовсе не представляет собой принципиального новшества. […]

Отнюдь не случайно, что адвокат становится столь значимой фигурой в западной политике со времени появления партий. Политическое предприятие делается партиями, то есть

представляет собой именно предприятие заинтересованных сторон – мы скоро увидим, что это должно означать. А эффективное ведение какого-либо дела для заинтересованных в нем сторон и есть ремесло квалифицированного адвоката. Здесь он – поучительным может быть превосходство враждебной пропаганды – превосходит любого "чиновника". Конечно, он может успешно, то есть технически "хорошо", провести подкрепленное логически слабыми аргументами, то есть в этом смысле "плохое", дело. Но также только он успешно ведет дело, которое можно подкрепить логически "сильными" аргументами, то есть дело в этом смысле "хорошее". Чиновник в качестве политика, напротив, слишком часто своим технически "скверным" руководством делает "хорошее" в этом смысле дело "дурным": нечто подобное нам пришлось пережить. Ибо проводником нынешней политики среди масс общественности все чаще становится умело сказанное или написанное слово. Взвесить его влияние – это-то и составляет круг задач адвоката, а вовсе не чиновника-специалиста, который не является и не должен стремиться быть демагогом, а если все-таки ставит перед собой такую цель, то обычно становится весьма скверным демагогом.

Подлинной профессией настоящего чиновника – это имеет решающее значение для оценки нашего прежнего режима – не должна быть политика. Он должен «управлять» прежде всего *беспристрастно* – данное требование применимо даже к так называемым «политическим» управленческим чиновникам, – по меньшей мере официально, коль скоро под вопрос не поставлены «государственные интересы», то есть жизненные интересы господствующего порядка. Sine ira et studio – без гнева и пристрастия должен он вершить дела. Итак, политический чиновник не должен делать именно того, что всегда и необходимым образом должен делать политик – как вождь, так и его свита, – *бороться.* Ибо принятие какой-либо стороны, борьба, страсть – ira et studium – суть стихия политика, и прежде всего политического *вождя.* Деятельность вождя всегда подчиняется совершенно иному принципу *ответственности,* прямо противоположной ответственности чиновника. В случае если (несмотря на его представления) вышестоящее учреждение настаивает на кажущемся ему ошибочным приказе, дело чести чиновника – выполнить приказ под ответственность приказывающего, выполнить добросовестно и точно, так, будто этот приказ отвечает его собственным убеждениям: без такой в высшем смысле нравственной дисциплины и самоотверженности развалился бы весь аппарат. Напротив, честь политического вождя, то есть руководящего государственного деятеля, есть прямо-таки исключительная *личная* ответственность за то, что он делает, ответственность, отклонить которую или сбросить ее с себя он не может и не имеет права. Как раз те натуры, которые в качестве чиновников высоко стоят в нравственном отношении, суть скверные, безответственные прежде всего в политическом смысле слова, и постольку в нравственном отношении низко стоящие политики – такие, каких мы, к сожалению, все время имели на руководящих постах. Именно такую систему мы называем «господством чиновников»; и, конечно, достоинства нашего чиновничества отнюдь не умаляет то, что мы, оценивая их с политической точки зрения, с позиций успеха, обнажаем ложность данной системы. Но давайте еще раз вернемся к типам политических фигур.

На Западе со времени возникновения конституционного государства, а в полной мере – со времени развития демократии типом политика-вождя является «демагог». У этого слова неприятный оттенок, что не должно заставить нас забыть: первым имя «демагога» носил не Клеон, но Перикл. Не занимая должностей или же будучи в должности верховного стратега, единственной выборной должности (в противоположность должностям, занимаемым в античной демократии по жребию), он руководил суверенным народным собранием афинского демоса. Правда, слово устное использует и современная демагогия, и даже, если учесть предвыборные речи современных кандидатов, – в чудовищном объеме. Но с еще более устойчивым эффектом она использует слово написанное. Главнейшим представителем данного жанра является ныне политический публицист и прежде всего – *журналист*. […]

Политика есть мощное медленное бурение твердых пластов, проводимое одновременно со страстью и холодным глазомером. Мысль, в общем-то, правильная, и весь исторический опыт подтверждает, что возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному. Но тот, кто на это способен, должен быть вождем, мало того, он еще

должен быть – в самом простом смысле слова – героем. И даже те, кто не суть ни то, ни другое, должны вооружиться той твердостью духа, которую не сломит и крушение всех надежд; уже теперь они должны вооружиться ею, ибо иначе они не сумеют осуществить даже то, что возможно ныне. Лишь тот, кто уверен, что он не дрогнет, если, с его точки зрения, мир окажется слишком глуп или слишком подл для того, что он хочет ему предложить; лишь тот, кто вопреки всему способен сказать «и все-таки!», – лишь тот имеет «профессиональное призвание» к политике.

Вебер, М. Политика как призвание и профессия / Макс Вебер // Избранные произведения: пер. с нем. / М. Вебер; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко; коммент. А.Ф. Филиппова. – М., 1990. – С. 644-662, 666–667, 706.

Сущность политики и основные политические категории в философии К. Шмитта

КАРЛ ШМИТТ (1888–1987) – немецкий политолог и юрист. Родился в небольшом провинциальном городке в Вестфалии (Западная Пруссия). Семья была католической, небогатой, но уважаемой (его отец заведовал церковной кассой). В 1907–1912 гг. Шмитт изучает право сначала в Берлине, затем в Страсбурге и Мюнхене. По окончании университета первоначально работает в юридической конторе. В начале первой мировой войны добровольцем вступает в армию, но в боевых действиях участия не принимал, делая карьеру в военной цензуре при ставке командующего. С 1919 г. начинает преподавать, в это же время знакомится с М. Вебером. 20-е годы – самые плодотворные для Шмитта в творческом отношении: он преподает, много пишет, участвует политических дискуссиях. В 1933 г. после победы национал-социалистов на выборах в Рейхстаг Шмитту предлагают принять участие в разработке проекта нового законодательства. Быстро поняв, что у национал-социалистов в Германии блестящие перспективы, Шмитт вступает в НСДАП. После статьи «Фюрер защищает право» он фактически становится главным юристом страны (гл. редактор журнала «Немецкое право», профессор Берлинского университета, прусский государственный советник). Выступая на конгрессе «Еврейство в науке о праве» (1936), Шмитт предложил считать сочинения немецких авторов еврейского происхождения переводами с еврейского языка, помещать их в библиотеках в раздел «Judaica» и, если нельзя обойтись без цитат, помечать эти тексты шестиконечной звездочкой. Тем не менее в 1936 г. на Шмитта было заведено досье в СС, где его обвинили в старых симпатиях к консерваторам и недостаточной апологетичности новых работ. Шмитту грозил концлагерь, от которого его спас Геринг. После обвинения, Шмитт был лишен всех должностей, кроме профессорской. В годы второй мировой войны Шмитт – типичный академический профессор, не принимающий никакого участия в политике. После крушения режима Шмитта арестовывают и помещают в лагерь для «важных лиц». В 1947 г. по решению Нюрнбергского процесса его отпускают на свободу. Шмитт возвращается в родной город практически без средств к существованию. Он больше не смог вернуться к академической карьере, однако продолжал писать. С 70-х годов начинается «ренессанс» консервативных идей Шмитта в Германии, Западной Европе и США. Несмотря на связь с нацистами, он считается одним из наиболее авторитетных философов политики современности («Гоббс XX века»).

«ПОНЯТИЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО» – трактат К. Шмитта, опубликованный в 1927 г. Написанный в период Веймарской республики, он стал своеобразным «идеологическим ответом» на миролюбивые лозунги Версальской системы и Лиги наций. Работа оказала огромное влияние на оформление идей немецкого интеллектуального младоконсервативного возрождения. Сегодня работа считается одним из наиболее классических и, одновременно, парадоксальных текстов по философии политики.

Вопросы к тексту:

1. Что такое государство? Как связаны понятия «государственного» и «политического»?
2. Какое различение, согласно Шмитту, определяет сущность политического?
3. Каковы статус и смысл войны?
4. На каких аргументах построена либеральная критика политики? Насколько, согласно Шмитту, она состоятельна.

12.2. Шмитт К. Понятие политического

Понятие государства предполагает понятие политического. Согласно сегодняшнему словоупотреблению, государство есть политический статус народа, организованного в территориальной замкнутости. Таково предварительное описание, а не определение понятия государства. Но здесь, где речь идет о сущности политического, это определение и не требуется. Государство по смыслу самого слова и по своей исторической явленности есть особого рода состояние

народа, именно такое состояние, которое в решающем случае оказывается наиважнейшим (massgebend), а потому в противоположность многим мыслимым индивидуальным и коллективным статусам это просто статус, статус как таковой. Большего первоначально не скажешь. Оба признака, входящие в это представление, – статус и народ – получают смысл лишь благодаря более широкому признаку, т. е. политическому, и, если неправильно понимается сущность политического, они становятся непонятными.

Редко можно встретить ясное определение политического. По большей части слово это употребляется лишь негативным образом, в противоположность другим понятиям в таких антитезах, как «политика и хозяйство», «политика и мораль», «политика и право», а в праве это опять-таки антитеза «политика и гражданское право» и т. д. Государство тогда оказывается чем-то политическим, а политическое чем-то государственным, и этот круг в определениях явно неудовлетворителен. […]

Напротив, приравнивание «государственного к политическому» становится неправильным и начинает вводить в заблуждение, чем больше государство и общество начинают пронизывать друг друга; все вопросы, прежде бывшие государственными, становятся общественными, и наоборот: все дела, прежде бывшие «лишь» общественными, становятся государственными, как это необходимым образом происходит при демократически организованном общественном устройстве (Gemeinwesen). Тогда области, прежде «нейтральные» – религия, культура, образование, хозяйство, – перестают быть «нейтральными» (в смысле негосударственными и неполитическими). В качестве полемического контрпонятия против таких нейтрализации и деполитизации важных предметных областей выступает тотальное государство тождественности государства и общества, не безучастное ни к какой предметной области, потенциально всякую предметную область захватывающее. Вследствие этого в нем все, по меньшей мере возможным образом, политично, и отсылка к государству более не в состоянии обосновать специфический различительный признак «политического».

Определить понятие политического можно, лишь обнаружив и установив специфически политические категории. Ведь политическое имеет свои собственные критерии, начинающие своеобразно действовать в противоположность различным, относительно самостоятельным предметным областям человеческого мышления и действования, в особенности в противоположность моральному, эстетическому, экономическому. Поэтому политическое должно заключаться в собственных последних различениях, к которым может быть сведено все в специфическом смысле политическое действование. Согласимся, что в области морального последние различения суть «доброе» и «злое»; в эстетическом – «прекрасное» и «безобразное»; в экономическом – «полезное» и «вредное» или, например, «рентабельное» и «нерентабельное». Вопрос тогда состоит в том, имеется ли также особое иным различениям, правда, не однородное и не аналогичное, но от них все-таки независимое, самостоятельное и как таковое уже очевидное различение, как простой критерий политического, и в чем оно состоит.

Специфически политическое различение, к которому можно свести политические действия и мотивы, – это различение друга и врага. Оно дает определение понятия через критерий, а не через исчерпывающую дефиницию или сообщение его содержания. Поскольку это различение невыводимо из иных критериев, такое различение применительно к политическому аналогично относительно самостоятельным критериям других противоположностей: доброму и злому в моральном, прекрасному и безобразному в эстетическом и т. д. Во всяком случае оно самостоятельно не в том смысле, что здесь есть подлинно новая предметная область, но в том, что его нельзя ни обосновать посредством какой-либо одной из иных указанных противоположностей или же ряда их, ни свести к ним. Если противоположность доброго и злого просто, без дальнейших оговорок не тождественна противоположности прекрасного и безобразного или полезного и вредного и ее непозволительно непосредственно редуцировать к таковым, то тем более непозволительно спутывать или смешивать с одной из этих противоположностей противоположность друга и врага. Смысл различения друга и врага состоит в том, чтобы обозначить высшую степень интенсивности соединения или разделения, ассоциации или диссоциации; это различение может существовать теоретически и практически независимо от того, используются ли одновременно все эти моральные, эстетические, экономические или иные различения. Не

нужно, чтобы политический враг был морально зол, не нужно, чтобы он был эстетически безобразен, не должен он непременно оказаться хозяйственным конкурентом, а может быть, даже окажется и выгодно вести с ним дела. Он есть именно иной, чужой, и для существа его довольно и того, что он в особенно интенсивном смысле есть нечто иное и чуждое, так что в экстремальном случае возможны конфликты с ним, которые не могут быть разрешены ни предпринятым заранее установлением всеобщих норм, ни приговором «непричастного» и потому «беспристрастного» третьего.

Возможность правильного познания и понимания, а тем самым и полномочное участие в обсуждении и произнесении суждения даются здесь именно и только экзистенциальным участием и причастностью. Экстремальный конфликтный случай могут уладить между собой лишь сами участники; лишь самостоятельно может каждый из них решить, означает ли в данном конкретном случае инобытие чужого отрицание его собственного рода существования, и потому оно [инобытие чужого] отражается или побеждается, дабы сохранен был свой собственный, бытийственный род жизни. В психологической реальности легко напрашивается трактовка врага как злого и безобразного, ибо всякое различение и разделение на группы, а более всего, конечно, политическое как самое сильное и самое интенсивное из них привлекает для поддержки все пригодные для этого различения. Это ничего не меняет в самостоятельности таких противоположностей. А отсюда следует и обратное: морально злое, эстетически безобразное или экономически вредное от этого еще не оказываются врагом; морально доброе, эстетически прекрасное и экономически полезное еще не становятся другом в специфическом, т. е. политическом, смысле слова. Бытийственная предметность и самостоятельность политического проявляются уже в этой возможности отделить такого рода специфическую противоположность, как «друг – враг», от других различений и понимать ее как нечто самостоятельное.

Понятия «друг» и «враг» следует брать в их конкретном, экзистенциальном смысле, а не как метафоры или символы; к ним не должны подмешиваться, их не должны ослаблять экономические, моральные и иные представления, и менее всего следует понимать их психологически, в частно-индивидуалистическом смысле, как выражение приватных чувств и тенденций. «Друг» и «враг» – противоположности не нормативные и не «чисто духовные». Либерализм, для которого типична дилемма «дух – экономика» (более подробно рассмотренная ниже в разделе восьмом), попытался растворить врага со стороны торгово-деловой в конкуренте, а со стороны духовной в дискутирующем оппоненте. Конечно, в сфере экономического врагов нет, а есть лишь конкуренты; в мире, полностью морализованном и этизированном, быть может, уже остались только дискутирующие оппоненты. Все равно, считают ли это предосудительным или нет, усматривают ли атавистический остаток варварских времен в том, что народы реально подразделяются на группы друзей и врагов, или есть надежда, что однажды это различение исчезнет с лица земли; а также независимо от того, хорошо ли и правильно ли (по соображениям воспитательным) выдумывать, будто врагов вообще больше нет, – все это здесь во внимание не принимается. Здесь речь идет не о фикциях и нормативной значимости, но о бытийственной действительности и реальной возможности этого различения. Можно разделять или не разделять эти надежды и воспитательные устремления; то, что народы группируются по противоположности «друг – враг», что эта противоположность и сегодня действительна и дана как реальная возможность каждому политически существующему народу, – это разумным образом отрицать невозможно.

Итак, враг не конкурент и не противник в общем смысле. Враг также и не частный противник, ненавидимый в силу чувства антипатии. Враг, по меньшей мере эвентуально, т. е. по реальной возможности, – это только борющаяся совокупность людей, противостоящая точно такой же совокупности. Враг есть только публичный враг, ибо все, что соотнесено с такой совокупностью людей, в особенности с целым народом, становится поэтому публичным. Врага в политическом смысле не требуется лично ненавидеть, и лишь в сфере приватного имеет смысл любить «врага своего», т. е. своего противника.

Политическая противоположность – это противоположность самая интенсивная, самая крайняя, и всякая конкретная противоположность есть противоположность политическая тем более, чем больше она приближается к крайней точке, разделению на группы «друг – враг».

Внутри государства как организованного политического единства, которое как целое принимает для себя решение о друге и враге, наряду с первичными политическими решениями и под защитой принятого решения возникают многочисленные вторичные понятия о «политическом». Сначала это происходит при помощи рассмотренного в разделе 1 отождествления политического с государственным. Результатом такого отождествления оказывается, например, противопоставление «государственно-политической» позиции партийно-политической или же возможность говорить о политике в сфере религии, о школьной политике, коммунальной политике, социальной политике и т. д. самого государства. Но и здесь для понятия политического конститутивны противоположность и антагонизм внутри государства (разумеется, релятивированные существованием государства как охватывающего все противоположности политического единства). Наконец, развиваются еще более ослабленные, извращенные до паразитарности и карикатурности виды «политики», в которых от изначального разделения на группы «друг – враг» остается уже лишь какой-то антагонистический момент, находящий свое выражение во всякого рода тактике и практике, конкуренции и интригах и характеризующий как «политику» самые диковинные гешефты и манипуляции. Но то, что отсылка к конкретной противоположности содержит в себе существо политических отношений, выражено в обиходном словоупотреблении даже там, где уже полностью потеряно сознание «серьезного оборота дел».

Повседневным образом это позволяют видеть два легко фиксируемых феномена. Во-первых, все политические понятия, представления и слова имеют полемический смысл; они предполагают конкретную противоположность, привязаны к конкретной ситуации, последнее следствие которой есть (находящее выражение в войне или революции) разделение на группы «друг – враг», и они становятся пустой и призрачной абстракцией, если эта ситуация исчезает. Такие слова, как «государство», «республика», «общество», «класс» и, далее, «суверенитет», «правовое государство», «абсолютизм», «диктатура», «план», «нейтральное государство» или «тотальное государство» и т. д., непонятны, если неизвестно кто in konkreto должен быть поражен, побежден, подвергнут отрицанию и опровергнут посредством именно такого слова. Преимущественно полемический характер имеет и употребление в речи самого слова «политический», все равно, выставляют ли противника в качестве «неполитического» (т. е. того, кто оторван от жизни, упускает конкретное) или же, напротив, стремятся дисквалифицировать его, донести на него как на «политического», чтобы возвыситься над ним в своей «неполитичности («неполитическое» здесь имеет смысл чисто делового, чисто научного, чисто морального, чисто юридического, чисто эстетического, чисто экономического или сходных оснований полемической чистоты). Во-вторых, способ выражения, бытующий в актуальной внутригосударственной полемике, часто отождествляет ныне «политическое» с «партийно-политическим»; неизбежная «необъективность» всех политических решений, являющаяся лишь отражением имманентного всякому политическому поведению различения «друг – враг», находит затем выражение в том, как убоги формы, как узки горизонты партийной политики, когда речь идет о замещении должностей, о прибыльных местечках; вырастающее отсюда требование «деполитизации» означает лишь преодоление партийно-политического и т. д. Приравнивание политического к партийно-политическому возможно, если теряет силу идея охватывающего, релятивирующего все внутриполитические партии и их противоположности политического единства («государства»), и вследствие этого внутригосударственные противоположности обретают большую интенсивность, чем общая внешнеполитическая противоположность другому государству. Если партийно-политические противоположности внутри государства без остатка исчерпывают собой противоположности политические, то тем самым достигается высший предел «внутриполитического» ряда, т. е. внутригосударственное, а не внегосударственное разделение на группы «друг – враг» имеет решающее значение для вооруженного противостояния. Реальная возможность борьбы, которая должна всегда наличествовать, дабы речь могла вестись о политике, при такого рода «примате внутренней политики» относится, следовательно, уже не к войне между организованными единствами народов (государствами или империями), но к войне гражданской.

Ибо понятие «враг» предполагает лежащую в области реального эвентуальность борьбы. Тут надо отрешиться от всех случайных, подверженных историческому развитию изменений в технике ведения войны и изготовления оружия. Война есть вооруженная борьба между органи-

зованными политическими единствами, гражданская война – вооруженная борьба внутри некоторого (становящегося, однако, в силу этого проблематическим) организованного единства. Существенно в понятии оружия то, что речь идет о средстве физического убийства людей. Так же, как и слово «враг», слово «борьба» следует здесь понимать в смысле бытийственной изначальности. Оно означает не конкуренцию, не чисто духовную борьбу-дискуссию, не символическое борение, некоторым образом всегда совершаемое каждым человеком, ибо ведь и вся человеческая жизнь есть борьба и всякий человек – борец. Понятия «друг», «враг» и «борьба» свой реальный смысл получают благодаря тому, что они в особенности соотнесены и сохраняют особую связь с реальной возможностью физического убийства. Война следует из вражды, ибо эта последняя есть бытийственное отрицание чужого бытия. Война есть только крайняя реализация вражды. Ей не нужно быть чем-то повседневным, чем-то нормальным, но ее и не надо воспринимать как нечто идеальное или желательное, а скорее, она должна оставаться в наличии как реальная возможность, покуда смысл имеет понятие врага.

Итак, дело отнюдь не обстоит таким образом, словно политическое бытие (Dasein) – это не что иное, как кровавая война, а всякое политическое действие – это действие военное и боевое, словно бы всякий народ непрерывно и постоянно был относительно всякого иного народа поставлен перед альтернативой «друг или враг», а политически правильным не могло бы быть именно избежание войны. Даваемая здесь дефиниция политического не является ни беллицистской (от латинского bellum – война), или милитаристской, ни империалистической, ни пацифистской. Она не является и попыткой выставить в качестве социального идеала победоносную войну или удачную революцию, ибо ни война, ни революция не суть ни нечто социальное, ни нечто идеальное.

Поэтому «друг – враг» как критерий различения тоже отнюдь не означает, что определенный народ вечно должен быть другом или врагом определенного другого народа или что нейтральность невозможна или не могла бы иметь политического смысла. Только понятие нейтральности, как и всякое политическое понятие, тоже, в конечном счете, предполагает реальную возможность разделения на группы «друг – враг», а если бы на земле оставался только нейтралитет, то тем самым конец пришел бы не только войне, но и нейтралитету как таковому, равно как и всякой политике, в т. ч. и политике по избежанию войны, которая кончается, как только реальная возможность борьбы отпадает. Главное значение здесь имеет лишь возможность этого решающего случая, действительной борьбы, и решение о том, имеет ли место этот случай или нет.

Исключительность этого случая не отрицает его определяющего характера, но лишь она обосновывает его. Если войны сегодня не столь многочисленны и повседневны, как прежде, то они все-таки настолько же или, быть может, еще больше прибавили в одолевающей мощи, насколько убавили в частоте и обыденности. Случай войны и сегодня – «серьезный оборот дел». Можно сказать, что здесь, как и в других случаях, исключение имеет особое значение, играет решающую роль и обнажает самую суть вещей. Ибо лишь в действительной борьбе сказываются крайние последствия политического разделения на группы друзей и врагов. От этой чрезвычайной возможности жизнь людей получает свое специфически политическое напряжение.

Мир, в котором была бы полностью устранена и исчезла бы возможность такой борьбы, окончательно умиротворенный земной шар, стал бы миром без различения друга и врага и вследствие этого миром без политики. В нем, быть может, имелись бы множество весьма интересных противоположностей и контрастов, всякого рода конкуренция и интриги, но не имела бы смысла никакая противоположность, на основании которой от людей могло бы требоваться самопожертвование и им давались бы полномочия проливать кровь и убивать других людей. И тут для определения понятия «политическое» тоже не важно, желателен ли такого рода мир без политики как идеальное состояние. Феномен «политическое» можно понять лишь через отнесение к реальной возможности разделения на группы друзей и врагов, все равно, что отсюда следует для религиозной, моральной, эстетической, экономической оценки политического.

Война как самое крайнее политическое средство вскрывает лежащую в основе всякого политического представления возможность этого различения друга и врага и потому имеет смысл лишь до тех пор, пока это представление реально наличествует или по меньшей мере ре-

ально возможно в человечестве. Напротив, война, которую ведут по «чисто» религиозным, «чисто» моральным, «чисто» юридическим или «чисто» экономическим мотивам, была бы противна смыслу. Из специфических противоположностей этих областей человеческой жизни невозможно вывести разделение по группам друзей и врагов, а потому и какую-либо войну тоже. Войне не нужно быть ни чем-то благоспасительным, ни чем-то морально добрым, ни чем-то рентабельным; ныне она, вероятно, ничем из этого не является. Этот простой вывод по большей части затуманивается тем, что религиозные, моральные и другие противоположности усиливаются до степени политических и могут вызывать образование боевых групп друзей или врагов, которое имеет определяющее значение. Но если дело доходит до разделения на такие боевые группы, то главная противоположность больше уже не является чисто религиозной, моральной или экономической, она является противоположностью политической. Вопрос затем состоит всегда только в том, наличествует ли такое разделение на группы друзей и врагов как реальная возможность или как действительность или же его нет, независимо от того, какие человеческие мотивы оказались столь сильны, чтобы его вызвать.

Ничто не может избежать неумолимых следствий политического. Если бы враждебность пацифистов войне стала столь сильна, что смогла бы вовлечь их в войну против непацифистов, в некую войну против войны, то тем самым было бы доказано, что она имеет действительно политическую силу, ибо крепка настолько, чтобы группировать людей как друзей и врагов. Если воля воспрепятствовать войне столь сильна, что ей не страшна больше сама война, то, значит, она стала именно политическим мотивом, т. е. она утверждает, пусть даже лишь как вероятную возможность, войну и даже смысл войны. В настоящее время это кажется самым перспективным способом оправдания войны. Война тогда разыгрывается в форме «последней окончательной войны человечества». Такие войны – это войны по необходимости, особенно интенсивные и бесчеловечные, ибо они, выходя за пределы политического, должны одновременно умалять врага в категориях моральных и иных и делать его бесчеловечным чудовищем, которое должно быть не только отогнано, но и окончательно уничтожено, т. е. не является более только подлежащим водворению обратно в свои пределы врагом. Но в возможности таких войн особенно явственно сказывается то, что сегодня война как возможность еще вполне реальна, а только об этом и идет речь при различении друга и врага и познании политического.

Всякая противоположность – религиозная, моральная, экономическая или этническая – превращается в противоположность политическую, если она достаточно сильна для того, чтобы эффективно разделять людей на группы друзей и врагов. Политическое заключено не в самой борьбе, которая опять-таки имеет свои собственные технические, психологические и военные законы, но, как сказано, в определяемом этой реальной возможностью поведении, в ясном познании определяемой ею собственной ситуации и в задаче правильно различать друга и врага. Религиозное сообщество, которое как таковое ведет войны, будь то против членов другого религиозного сообщества, будь то иные, есть – помимо того, что оно является сообществом религиозным – некое политическое единство. Оно является политической величиной даже тогда, когда лишь в негативном смысле имеет возможность влиять на этот чрезвычайно важный процесс, когда в состоянии препятствовать войнам путем запрета для своих членов, т. е. решающим образом отрицать качества врага за противником. То же самое относится к базирующемуся на экономическом фундаменте объединению людей, например промышленному концерну или профсоюзу. Так же и «класс» в марксистском смысле слова перестает быть чем-то чисто экономическим и становится величиной политической, если достигает этой критической точки, т. е. принимает всерьез классовую «борьбу», рассматривает классового противника как действительного врага и борется против него, будь то, как государство против государства, будь то внутри государства, в гражданской войне. Тогда действительная борьба необходимым образом разыгрывается уже не по экономическим законам, но наряду с методами борьбы в узком, техническом смысле имеет свою политическую необходимость и ориентацию, коалиции, компромиссы и т. д.

Если внутри некоего государства пролетариат добивается для себя политической власти, то возникает именно пролетарское государство, которое является политическим образованием в не меньшей мере, чем национальное государство, государство священников, торговцев или сол-

дат, государство чиновников или какая-либо иная категория политического единства. Если по противоположности пролетариев и буржуа удается разделить на группы друзей и врагов все человечество в государствах пролетариев и государствах капиталистов, а все иные разделения на группы друзей и врагов тут исчезнут, то явит себя вся та реальность политического, какую обретают все эти первоначально якобы чисто экономические понятия. Если политической мощи класса или иной группы внутри некоторого народа хватает лишь на то, чтобы воспрепятствовать всякой войне, какую следовало бы вести вовне, но нет способности или воли самим взять государственную власть, самостоятельно различать друга и врага и в случае необходимости вести войну, тогда политическое единство разрушено.

Политическое может извлекать свою силу из различных сфер человеческой жизни, из религиозных, экономических, моральных и иных противоположностей; политическое не означает никакой собственной предметной области, но только степень интенсивности ассоциации или диссоциации людей, мотивы которых могут быть религиозными, национальными (в этническом или в культурном смысле), хозяйственными или же мотивами иного рода, и в разные периоды они влекут за собой разные соединения и разъединения. Реальное разделение на группы друзей и врагов бытийственно столь сильно и имеет столь определяющее значение, что неполитическая противоположность в тот самый момент, когда она вызывает такое группирование, отодвигает на задний план свои предшествующие критерии и мотивы: «чисто» религиозные, «чисто» хозяйственные, «чисто» культурные – и оказывается в подчинении у совершенно новых, своеобразных и, с точки зрения этого исходного пункта (т. е. «чисто» религиозного, «чисто» хозяйственного или иного), часто весьма непоследовательных и «иррациональных» условий и выводов отныне уже политической ситуации. Во всяком случае, группирование, ориентирующееся на серьезный оборот дел, является политическим всегда. И потому оно всегда есть наиважнейшее разделение людей на группы, а потому и политическое единство, если оно вообще наличествует, есть наиважнейшее «суверенное» единство в том смысле, что по самому понятию именно ему всегда необходимым образом должно принадлежать решение относительно самого важного случая, даже если он исключительный.

Здесь весьма уместно слово «суверенитет», равно как и слово «единство». Оба они отнюдь не означают, что каждая частность существования всякого человека, принадлежащего к некоему политическому единству, должна была бы определяться исходя из политического и, находиться под его командованием или же что некая централистская система должна была бы уничтожить всякую иную организацию или корпорацию. Может быть так, что хозяйственные соображения окажутся сильнее всего, что желает правительство якобы экономически нейтрального государства; в религиозных убеждениях власть якобы конфессионально нейтрального государства равным образом легко обнаруживает свои пределы. Речь же всегда идет о случае конфликта. Если противодействующие хозяйственные, культурные или религиозные силы столь могущественны, что принимают решение о серьезном обороте дел исходя из своих специфических критериев, то именно тут они и стали новой субстанцией политического единства. Если они недостаточно могущественны, чтобы предотвратить войну, решение о которой принято вопреки их интересам и принципам, то обнаруживается, что критической точки политического они не достигли. Если они достаточно могущественны, чтобы предотвратить войну, желательную их государственному руководству, но противоречащую их интересам или принципам, однако недостаточно могущественны, чтобы самостоятельно, по своим критериям и по своему решению назначать [bestimmen] войну, то в этом случае никакой единой политической величины в наличии больше нет. Как бы то ни было, вследствие ориентации на возможность серьезного оборота дел, т. е. действительной борьбы против действительного врага, политическое единство необходимо либо является главенствующим для разделения на группы друзей или врагов единством и в этом (а не в каком-либо абсолютистском) смысле оказывается суверенным, либо же его вообще нет.

Государству как сущностно политическому единству принадлежит jus belli (право войны – лат.), т. е. реальная возможность в некоем данном случае в силу собственного решения определить врага и бороться с врагом. Какими техническими средствами ведется борьба, какая существует организация войска, сколь велики виды на победу в войне, здесь безразлично, покуда

политически единый народ готов бороться за свое существование и свою независимость, причем он в силу собственного решения определяет, в чем состоит его независимость и свобода. Развитие военной техники ведет, кажется, к тому, что остаются еще, может быть, лишь немногие государства, промышленная мощь которых позволяет им вести войну, в то время как малые и более слабые государства добровольно или вынужденно отказываются от jus belli, если им не удается посредством правильной политики заключения союзов сохранить свою самостоятельность. Это развитие отнюдь не доказывает, что война, государство и политика вообще закончились. Каждое из многочисленных изменений и переворотов в человеческой истории и развитии порождало новые формы и новые измерения политического разделения на группы, уничтожало существовавшие ранее политические образования, вызывало войны внешние и войны гражданские и то умножало, то уменьшало число организованных политических единств.

Государство как наиважнейшее политическое единство сконцентрировало у себя невероятные полномочия: возможность вести войну и тем самым открыто распоряжаться жизнью людей. Ибо jus belli содержит в себе такое полномочие; оно означает двойную возможность: возможность требовать от тех, кто принадлежит к собственному народу, готовности к смерти и готовности к убийству, и возможность убивать людей, стоящих на стороне врага. Но эффект, производимый нормальным государством, состоит, прежде всего, в том, чтобы ввести полное умиротворение внутри государства и принадлежащей ему территории, установить «спокойствие, безопасность и порядок» и тем самым создать нормальную ситуацию, являющуюся предпосылкой того, что правовые нормы вообще могут быть значимы, ибо всякая норма предполагает нормальную ситуацию и никакая норма не может быть значима в совершенно ненормальной применительно к ней ситуации.

В критических ситуациях эта необходимость внутригосударственного умиротворения ведет к тому, что государство как политическое единство совершенно самовластно, покуда оно существует, определяет и «внутреннего врага». Это в зависимости от поведения того, кто объявлен врагом, является знаком гражданской войны, т. е. разрушения государства как некоего в себе умиротворенного, территориально в себе замкнутого и непроницаемого для чужих, организованного политического единства. Через гражданскую войну решается затем дальнейшая судьба этого единства. К конституционному, гражданскому, правовому государству это относится в не меньшей степени, чем к любому другому государству, а пожалуй, даже считается тут еще более несомненным, несмотря на все ограничения, налагаемые конституционным законом на государство.

В экономически функционирующем обществе достаточно средств, чтобы выставить за пределы своего кругооборота и ненасильственным, «мирным» образом обезвредить побежденного, неудачника в экономической конкуренции или даже «нарушителя спокойствия», говоря конкретно, уморить его голодом, если он не подчиняется добровольно; в чисто культурной, или цивилизационной, общественной системе не будет недостатка в «социальных показаниях», чтобы избавить себя от нежелательных угроз или нежелательного прироста. Но никакая программа, никакой идеал, никакая норма и никакая целесообразность не присвоят права распоряжения физической жизнью других людей. Всерьез требовать от людей, чтобы они убивали людей и были готовы умирать, дабы процветали торговля и промышленность выживших или росла потребительская способность их внуков, – жестоко и безумно. Проклинать войну как человекоубийство, а затем требовать от людей, чтобы они вели войну и на войне убивали и давали себя убивать, чтобы «никогда снова не было войны», – это явный обман. Война, готовность борющихся людей к смерти, физическое убиение других людей, стоящих на стороне врага, – у всего этого нет никакого нормативного смысла, но только смысл экзистенциальный, и именно в реальности ситуации действительной борьбы против действительного врага, а не в каких-то идеалах, программах или совокупностях норм. Нет никакой рациональной цели, никакой сколь бы то ни было правильной нормы, никакой сколь бы то ни было образцовой программы, никакого сколь бы то ни было прекрасного социального идеала, никакой легитимности или легальности, которые бы могли оправдать, что люди за это взаимно убивают один другого.

Конструкции, содержащие требование справедливой войны, обычно служат опять-таки какой-либо политической цели. Требовать от образовавшего политическое единство народа,

чтобы он вел войны лишь на справедливом основании, есть именно либо нечто само собой разумеющееся, если это значит, что война должна вестись только против действительного врага, либо же за этим скрывается политическое устремление подсунуть распоряжение jus belli в другие руки и найти такие нормы справедливости, о содержании и применении которых в отдельном случае будет судить не само государство, но некий иной, третий, который, таким образом, будет определять, кто есть враг. Покуда народ существует в сфере политического, он должен – хотя бы и только в крайнем случае (но о том, имеет ли место крайний случай, решает он сам, самостоятельно) – определять различение друга и врага. В этом состоит существо его политической экзистенции. Если у него больше нет способности или воли к этому различению, он прекращает политически существовать. Если он позволяет, чтобы кто-то чужой предписывал ему, кто есть его враг и против кого ему можно бороться, а против кого нет, он больше уже не является политически свободным народом и подчинен иной политической системе или же включен в нее. Смысл войны состоит не в том, что она ведется за идеалы или правовые нормы, но в том, что ведется она против действительного врага. Все замутнения этой категории «друг – враг» объясняются смешением с какими-либо абстракциями или нормами.

Если часть народа объявляет, что у нее врагов больше нет, то тем самым в силу положения дел она ставит себя на сторону врагов и помогает им, но различение друга и врага тем самым отнюдь не устранено. Если граждане некоего государства заявляют, что лично у них врагов нет, то это не имеет отношения к вопросу, ибо у частного человека нет политических врагов; такими заявлениями он в лучшем случае хочет сказать, что он желал бы выйти из той политической совокупности, к которой он принадлежит по своему тут-бытию, и отныне жить лишь как частное лицо. Далее, было бы заблуждением верить, что один отдельный народ мог бы, объявив дружбу всему миру или же посредством того, что он добровольно разоружится, устранить различение друга и врага. Таким образом мир не деполитизируется и не переводится в состояние чистой моральности, чистого права или чистой хозяйственности. Если некий народ страшится трудов и опасностей политической экзистенции, то найдется именно некий иной народ, который примет на себя эти труды, взяв на себя его «защиту против внешних врагов» и тем самым политическое господство; покровитель (Schutzherr) определяет затем врага в силу извечной взаимосвязи защиты (Schutz) и повиновения.

Из категориального признака политического следует плюрализм мира государств. Политическое единство предполагает реальную возможность врага, а тем самым и другое, сосуществующее политическое единство. Поэтому на Земле, пока вообще существует государство, есть много государств и не может быть обнимающего всю Землю и все человечество мирового «государства». Политический мир – это не универсум, а плюриверсум.

Политическое единство по своему существу не может быть универсальным, охватывающим все человечество и весь мир единством. Если различные народы, религии, классы и другие группы обитающих на Земле людей окажутся в целом объединены таким образом, что борьба между ними станет немыслимой и невозможной, то и гражданская война внутри охватывающей всю Землю империи даже как нечто возможное никогда уже не будет фактически приниматься в расчет, т. е. различение друга и врага прекратится даже в смысле чистой эвентуальности, тогда будут лишь свободные от политики мировоззрение, культура, цивилизация, хозяйство, мораль, право, искусство, беседы и т. д., но не будет ни политики, ни государства. Наступит ли, и если да, то когда, такое состояние на Земле и в человечестве, я не знаю. Но пока его нет. Предполагать его существующим было бы бесчестной фикцией. И весьма недолговечным заблуждением было бы мнение, что ныне (поскольку война между великими державами легко перерастает в мировую войну) окончание войны должно представлять собой мир во всем мире и тем самым идиллическое состояние полной и окончательной деполитизации.

Человечество как таковое не может вести никакой войны, ибо у него нет никакого врага, по меньшей мере на этой планете. Понятие «человечество» исключает понятие «враг», ибо и враг не перестает быть человечеством, и тут нет никакого специфического различения. То, что войны ведутся во имя человечества, не есть опровержение этой простой истины, но имеет лишь особенно ярко выраженный политический смысл. Если государство во имя человечества борется со своим политическим врагом, то это не война человечества, но война, для которой опреде-

ленное государство пытается в противоположность своему военному противнику оккупировать универсальное понятие, чтобы идентифицировать себя с ним (за счет противника), подобно тому как можно злоупотребить понятиями «мир», «справедливость», «прогресс», «цивилизация», чтобы истребовать их для себя и отказать в них врагу. «Человечество» – особенно пригодный идеологический инструмент империалистических экспансий, и в своей этически-гуманитарной форме это специфическое средство экономического империализма.

Напрашивается, однако, вопрос, каким людям достанется та чудовищная власть, которая сопряжена со всемирной хозяйственной и технической централизацией. Ответить на него можно оптимистическими или пессимистическими предположениями, которые в конечном счете сводятся к некоторому антропологическому исповеданию веры.

Все теории государства и политические идеи можно испытать в отношении их антропологии и затем подразделить в зависимости от того, предполагается ли в них, сознательно или бессознательно, «по природе злой» или «по природе добрый» человек. Различение имеет совершенно обобщенный характер, его не надо брать в специальном моральном или этическом смысле. Решающим здесь является проблематическое или непроблематическое понимание человека как предпосылки всех дальнейших политических расчетов, ответ на вопрос, является ли человек существом «опасным» или безопасным, рискованным или безвредным, нерискованным.

Что к этим формулам можно свести в особенности противоположность так называемых авторитарных и анархистских теорий, это я показывал неоднократно. Часть теорий и конструкций, которые таким образом предполагают, что человек «хорош», либеральны и полемическим образом направлены против вмешательства государства, не будучи в собственном смысле слова анархическими. Когда речь идет об открытом анархизме, то уже совершенно ясно, насколько тесно связана вера в «естественную доброту» с радикальным отрицанием государства, одно следует из другого и взаимно подкрепляется. Напротив, для либерала доброта человека не более чем аргумент, с помощью которого государство ставится на службу «обществу»; таким образом, это означает только, что «общество» имеет свой порядок в себе самом, а государство есть лишь его недоверчиво контролируемый, скованный жестко определенными границами подданный. Враждебный государству радикализм возрастает в той же мере, в какой растет вера в радикальное добро человеческой природы. Буржуазный либерализм никогда не был радикален в политическом смысле. Но, само собой разумеется, что его отрицание государства и политического, его нейтрализации, деполитизации и декларации свободы равным образом имеют политический смысл и в определенной ситуации полемически направляются против определенного государства и его политической власти. Только это, собственно, не теория государства и не политическая идея. Правда, либерализм не подверг государство радикальному отрицанию, но, с другой стороны, и не обнаружил никакой позитивной теории государства и никакой собственной государственной реформы, но только попытался связать политическое исходя из этического и подчинить его экономическому; он создал учение о разделении и взаимном уравновешении «властей», т. е. систему помех и контроля государства, которую нельзя охарактеризовать как теорию государства или как политический конструктивный принцип.

Соответственно сохраняет свою силу то примечательное и весьма беспокоящее многих утверждение, что во всех политических теориях предполагается, что человек – «злое» существо, т. е. он никоим образом не рассматривается как непроблематический, но считается «опасным» и динамичным.

Поскольку же сфера политического, в конечном счете, определяется возможностью врага, то и политические представления не могут с успехом брать за исходный пункт антропологический «оптимизм». Иначе вместе с возможностью врага они бы отрицали и всякие специфически политические следствия.

Либерализмом последнего столетия все политические представления были своеобразно и систематически изменены и денатурированы. В качестве исторической реальности либерализм столь же мало избег политического, как и любое значительное историческое движение, и даже его нейтрализация и деполитизация, касающаяся образования, хозяйства и т. д., имеют политический смысл. Либералы всех стран вели политику, как и другие люди, и вступали в коалиции также и с нелиберальными элементами и идеями, оказываясь национал-либералами, соци-

ал-либералами, свободно-консервативными, либеральными католиками и т. д. В особенности же они связали себя с совершенно нелиберальными, по существу своему политическими и даже ведущими к тотальному государству силами демократии. Вопрос, однако, состоит в том, можно ли из чистого и последовательного понятия индивидуалистического либерализма получить специфически политическую идею. На это следует ответить: нет. Ибо отрицание политического, которое содержится во всяком последовательном индивидуализме, может быть, и приводит к политической практике недоверия всем мыслимым политическим силам и формам государства, но никогда не дает подлинно позитивной теории государства и политики. И вследствие этого имеется либеральная политика как полемическая противоположность государственным, церковным или иным ограничениям индивидуальной свободы, торговая политика, церковная и школьная политика, культурная политика, но нет просто либеральной политики, а всегда лишь либеральная критика политики.

Что хозяйственные противоположности стали политическими и, что могло возникнуть понятие «хозяйственная властная позиция», только показывает, что точка политического может быть достигнута исходя из хозяйства, как и всякой предметной области. Экономически фундированный империализм, конечно, попытается ввести на Земле такое состояние, в котором он сможет беспрепятственно применять свои хозяйственные средства власти: эмбарго на кредиты, эмбарго на сырье, разрушение чужой валюты и т. д. – и сможет обходиться этими средствами. Он будет считать «внеэкономическим насилием», если народ или иная группа людей попытается избежать действия этих «мирных» методов. Наконец, в его распоряжении еще имеются технические средства для насильственного физического убиения – технически совершенное современное оружие, которое с применением капитала и интеллекта делается столь неслыханно пригодным, чтобы в случае необходимости его действительно можно было использовать. Для приложения таких средств образуется, конечно, новый, по существу своему пацифистский словарь, которому больше неизвестна война, но ведомы лишь экзекуции, санкции, карательные экспедиции, умиротворение, защита договоров, международная полиция, мероприятия по обеспечению мира. Противник больше не зовется врагом, но вместо этого он оказывается нарушителем мира и как таковой объявляется hors-la-loi и hors l»humanite (вне закона и человечности – фр.); война, ведущаяся для сохранения или расширения экономических властных позиций, должна быть усилиями пропаганды сделана «крестовым походом» и «последней войной человечества». Этого требует полярность этики и экономики. В ней, конечно, обнаруживается удивительная систематичность и последовательность, но и эта система, мнимо неполитическая и якобы даже антиполитическая, либо служит существующему разделению на группы друзей и врагов, либо же ведет к новому и потому неспособна избежать политического как своего неминуемого следствия.

Шмитт, К. Понятие политического / Карл Шмитт // Вопросы социологии. – 1992. – № 1. – С. 37-67.

М. Фуко о механизмах осуществления власти в системе дискурса

МИШЕЛЬ ФУКО (1926–1984) – французский философ и историк культуры, один из наиболее ярких представителей структурализма. Родился в Пуатье в семье потомственных врачей. Предполагалось, что сын медицинскую практику, однако он пошел наперекор семейным традициям и после окончания школы поступает в Высшую нормальную школу, одно из самых престижных заведений Франции, выпускниками которой были Р. Арон, Ж.П. Сартр и др. Учеба в школе (1946–1951 гг.) был одним из самых сложных периодов в жизни Фуко. Неспособность к жизни в общежитии, травля со стороны учеников и осознание того факта, что он – гей, приводят Фуко к попытке самоубийства. В 1948 г. отец отвозит его в госпиталь Св. Анны к известному психиатру, где состоялось его первое знакомство с «историей безумия». В 1948 году в Сорбонне Фуко получил степень лиценциата по философии, в следующем году – такую же степень по психологии и одновременно диплом Парижского института психологии. В 1952 году тот же институт выдал ему диплом по психопатологии. С 1952 по 1955 преподает философию и психологию в Высшей нормальной школе. Впоследствии преподавал в университетах Парижа, Клермон-Феррана, Уппсалы (Швеция), Гамбурга, Варшавы и др. В 1969 получает должность заведующего кафедрой истории систем мышления в Коллеж де Франс. В 1975 читает курс лекций по истории сексуальности в Беркли. Последние годы жизни предпочитал жить в Калифорнии. Всю жизнь занимал активную политическую позицию, протестуя против лицемерия власти, неоднократно задерживался полицией за организацию и участие в митингах. Умер Фуко от СПИДа. Начиная с его первой книги («История безумия в классическую эпоху» (1961)), работы Фуко всегда становились философскими бестселлерами. Он считается самым цитируемым философом современности.

«ПОРЯДОК ДИСКУРСА» – инаугурационная лекция М. Фуко, прочитанная им при вступлении в должность в Коллеж де Франс 2 декабря 1970 г. Коллеж де Франс является своеобразным интеллектуальным Олимпом Франции, собирающим творческую элиту страны. «Порядок дискурса» является программным текстом Фуко, подводящим черту под его «археологическими» изысканиями, и определяющим перспективы его «генеалогии власти».

Вопросы к тексту:

1. Что такое дискурс? В чем особенности власти дискурса?
2. Посредством каких процедур организуется «порядок дискурса»?
3. Что такое «воля к истине», и каков ее статус в системе дискурса?
4. Какие задачи по «разоблачению» дискурса выдвигает М. Фуко?

12.3. Фуко М. Порядок дискурса

В речь, которую я должен произнести сегодня, равно как и в те, что мне, возможно, придется произносить здесь в течение многих лет, мне хотелось бы проскользнуть тайком. Вместо того, чтобы брать слово, я хотел бы, чтобы оно само окутало меня и унесло как можно дальше, за любое возможное начало. Я предпочел бы обнаружить, что в тот момент, когда мне нужно начинать говорить, мне давно уже предшествует некий голос без имени, что мне достаточно было бы лишь связать, продолжить фразу, поселиться, не спугнув никого, в ее промежутках, как если бы она сделала мне знак, задержавшись на мгновение в нерешительности. Вот тогда и не было бы начала; вместо того, чтобы быть тем, из кого речь проистекает, я был бы тогда, по прихоти ее развертывания, скорее незначительным пробелом, точкой ее возможного исчезновения. […]

Желание говорит: «Мне не хотелось бы самому входить в этот рискованный порядок дискурса; мне не хотелось бы иметь дела с тем, что есть в нем окончательного и резкого; мне хотелось бы, чтобы он простирался вокруг меня, как спокойная, глубокая и бесконечно открытая прозрачность, где другие отвечали бы на мое ожидание и откуда одна за другой появлялись бы истины; мне же оставалось бы при этом только позволить этому порядку нести себя – подобно некоему счастливому обломку, позволить нести себя в нем и им». Установление же отвечает: «Тебе нечего бояться начинать; мы все здесь для того и находимся, чтобы показать тебе,

что дискурс размещен в порядке законов; что за его появлением давно уже следят; что ему было отведено такое место, которое оказывает ему честь, но вместе с тем его и обезоруживает; и что если ему и случается иметь какую-то власть, то получает он ее именно от нас и только от нас».

Но, может быть, это установление и это желание – только два противоположных ответа на одно и то же беспокойство: беспокойство по поводу того, чем является дискурс в своей материальной реальности произнесенной или написанной вещи; беспокойство по поводу этого преходящего существования, существования, которое, конечно же, обречено быть стертым с лица земли, но за столь длительное время, что оно уже нам не подвластно; беспокойство из-за того, что за этой деятельностью, впрочем вполне обыденной и серой, чувствуются такие полномочия и опасности, которые мы плохо себе представляем; беспокойство из-за того, что за всеми этими словами, столь многочисленными и употреблявшимися столь долго, что суровость их уже не слышна, – за этими словами угадываются битвы, победы, раны, господство и рабство.

Но что уж такого опасного и гибельного в том факте, что люди разговаривают и что их дискурсы бесконечно множатся? В чем тут опасность?

***

Вот гипотеза, которую я хотел бы предложить сегодня, чтобы очертить то место – или, быть может, весьма и весьма временную сцену той работы, которую я делаю. Я полагаю, что в любом обществе производство дискурса одновременно контролируется, подвергается селекции, организуется и перераспределяется с помощью некоторого числа процедур, функция которых – нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события, избежать его такой полновесной, такой угрожающей материальности.

В обществе, подобном нашему, конечно же, известны процедуры исключения. Самая очевидная и самая привычная из них – это запрет. Нам хорошо известно, что говорить можно не все, говорить можно не обо всем и не при любых обстоятельствах, и, наконец, что не всякому можно говорить о чем угодно. Табу на объект, ритуал обстоятельств, привилегированное или исключительное право говорящего субъекта – здесь мы имеем дело с действием трех типов запретов, которые пересекаются, усиливают друг друга или компенсируют, образуя сложную решетку, которая непрерывно изменяется. Отмечу лишь, что в наши дни областями, где решетка эта наиболее уплотнена, где растет число черных клеточек, являются области сексуальности и политики. Как если бы дискурс, вместо того, чтобы быть тем прозрачным или нейтральным элементом, в котором сексуальность обезоруживается, а политика умиротворяется, являлся как раз одним из мест, где осуществляются, причем привилегированным образом, некоторые из наиболее опасных проявлений их силы. И напрасно дискурс предстает с виду чем-то малозначительным – запреты, которые на него накладываются, очень рано и очень быстро раскрывают его связь с желанием и властью. Да и что же в этом удивительного? Дискурс ведь – что и показал нам психоанализ – это не просто то, что проявляет (или прячет) желание, он также и то, что является объектом желания; и точно так же дискурс – а этому не перестает учить нас история – это не просто то, через что являют себя миру битвы и системы подчинения, но и то, ради чего сражаются, то, чем сражаются, власть, которой стремятся завладеть.

В нашем обществе существует и другой способ исключения: на этот раз не запрет, а разделение и отбрасывание. Я думаю о противопоставлении разума и безумия. Начиная с глубокого средневековья сумасшедший – это тот, чей дискурс не может циркулировать как дискурс других. Иногда считается, что его слово – недействительно: оно не обладает ни истинностью, ни значимостью, не может свидетельствовать в суде, не может заверить какой-либо акт или контракт, не может даже при жертвоприношении во время мессы позволить произойти пресуществлению хлеба в тело; но зато иногда случается, что это слово, в отличие от любого другого, наделяют странными полномочиями: выговаривать скрытую истину, возвещать будущее, видеть, бесхитростно и наивно, то, что вся мудрость других не может воспринять. Любопытно констатировать, что в течение многих столетий в Европе слово сумасшедшего или вовсе не могло быть услышано, или же, если оно и бывало услышано, то не иначе как слово истины. Или – произнесенное и сразу же отброшенное – оно падало в небытие, или же в нем выслушивали смысл, – безразлично: бесхитростный или лукавый, – более здравый, чем у людей здравомысля-

щих. Исключенное или тайно инвестированное разумом – в любом случае оно, строго говоря, не существовало. Безумие сумасшедшего узнавалось как раз по его словам; слова эти и были местом, где пролегало разделение; но их никогда не собирали и не слушали. До конца XVIII века ни одному врачу ни разу не пришла в голову мысль узнать, что, как и почему было сказано в этом слове сумасшедшего, а однако же именно оно было тем, что позволяло произвести различения. Весь этот необъятный дискурс сумасшедшего оборачивался шумом, а слово ему давали только символически – на сцене, где он двигался, безоружный и примиренный, поскольку там он играл роль истины в маске. […]

Рассматривать оппозицию истинного и ложного как третью систему исключения наряду с теми, о которых я только что говорил, может показаться слишком смелым. Какое может быть разумное основание для сравнения принуждения, характерного для истины, с разделениями, о которых идет речь, – разделениями, которые являются поначалу произвольными, или, по крайней мере, организуются вокруг случайных исторических обстоятельств; которые не просто подвержены изменениям, но находятся в постоянном передвижении; которые поддерживаются целой системой институций, их предписывающих и их возобновляющих; которые, наконец, осуществляются не без принуждения и некоторой, по крайней мере, доли насилия.

Конечно, если расположиться на уровне высказывания, внутри какого-либо дискурса, то разделение между истинным и ложным не окажется ни произвольным, ни подверженным изменениям, ни связанным с какими бы то ни было институциями, ни насильственным. Но если принять другую точку отсчета, если поставить вопрос о том, какой была и какой она постоянно является, проходя через все наши дискурсы, – эта воля к истине, которая прошла через столько веков нашей истории; если спросить себя: каков, в самой общей форме, тот тип разделения, который управляет нашей волей к знанию, – мы увидим тогда, быть может, как вырисовывается нечто похожее как раз на систему исключения (систему историческую, подверженную изменениям, институционально принудительную).

[…] Это историческое разделение придало, без сомнения, общую форму нашей воле к знанию. Однако она постоянно перемещалась: возможно, великие научные мутации и могут иногда читаться как следствия какого-нибудь открытия, но они могут читаться также и как результат появления новых форм воли к истине. В XIX веке мы, без сомнения, имеем дело с такой волей к истине, которая ни задействованными в ней формами, ни областями объектов, к которым она обращается, ни техниками, на которые она опирается, не совпадает с той волей к знанию, которая характерна для классической культуры.

Вернемся немного назад. На рубеже XVI и XVII веков появилась (особенно в Англии) такая воля к знанию, которая, предваряя свои актуальные содержания, вырисовывала своего рода планы возможных объектов – объектов, доступных наблюдению, измерению, классификации; такая воля к знанию, которая навязывала познающему субъекту (и в каком-то смысле – до всякого опыта) определенную позицию, определенный взгляд и определенную функцию (скорее видеть, чем читать, скорее проверять, чем комментировать); такая воля к знанию, которая предписывала (причем способом более общим, чем любой инструмент) тот технический уровень, в который должны были бы инвестироваться знания, чтобы быть проверяемыми и полезными. Все происходит так, как если бы, начиная с великого платоновского разделения, воля к истине имела свою собственную историю, не совпадающую с историей самих, принудительных по своему характеру, истин, а именно: историю подлежащих познанию объектов, историю функций и позиций познающего субъекта, историю материальных, технических и инструментальных вкладов познания.

Кроме того, эта воля к истине, как и другие системы исключения, опирается на институциональную поддержку: ее укрепляет и одновременно воспроизводит целый пласт практик, таких, как педагогика, или таких, конечно же, как система книг, издательского дела, библиотек, таких, как научные сообщества в прежние времена или лаборатории сегодня. Но, несомненно, более глубинным образом эта воля воспроизводится благодаря тому способу, каким знание используется в обществе, каким оно наделяется значимостью, распределяется, размещается и в некотором роде атрибуируется. Напомним здесь – в чисто символическом смысле – старый греческий принцип: занятием демократических городов вполне может быть арифметика, так как

она учит отношениям равенства, но только геометрия должна преподаваться в олигархиях, поскольку она демонстрирует пропорции в неравенстве.

Я полагаю, наконец, что эта воля к истине, подобным образом опирающаяся на институциональную поддержку и институциональное распределение, имеет тенденцию – я говорю по-прежнему о нашем обществе – оказывать на другие дискурсы своего рода давление и что-то вроде принудительного действия. Я имею в виду здесь то, каким образом западная литература вынуждена была в течение веков искать опору в естественном, в правдоподобном, в искреннем, в науке, наконец, – словом, в истинном дискурсе. Я думаю также о том, каким образом экономические практики, закодированные в виде предписаний или рецептов, в некоторых случаях – в виде морали, с XVI века стремились к обоснованию, рационализации и оправданию себя при помощи теории богатств и производства. Я думаю, наконец, о том, каким образом даже система, имеющая явно предписывающий характер, такая, скажем, как система уголовного права, искала свое основание, или свое оправдание, сначала, конечно, в теории права, потом, начиная с XIX века, в социологическом, психологическом, медицинском и психиатрическом знании – как если бы даже само слово закона в нашем обществе могло получить право на существование только благодаря истинному дискурсу.

Из трех важнейших систем исключения, которым подвержен дискурс: запрещенное слово, выделение безумия и воля к истине, – больше всего я говорил о третьей системе. Дело в том, что именно к ней в течение столетий непрестанно сводились две первые; дело в том, что она снова, и все больше и больше, пытается принять их на свой счет, чтобы одновременно и изменить их и обосновать; дело в том, что если первые две системы становятся все более и более непрочными и неопределенными по мере того, как они оказываются ныне или уже оказались пронизанными волей к истине, – сама эта воля непрерывно усиливается, становится все более глубокой, и ее все труднее обойти вниманием.

И, однако, именно о ней говорят менее всего. Как если бы сама истина в ее необходимом развертывании заслоняла для нас волю к истине и ее перипетии. Причина этого, возможно, следующая: если и в самом деле истинным дискурсом, начиная с греков, больше уже не является дискурс, который отвечает на желание или который отправляет власть, то что же тогда, если не желание и не власть, задействовано в этой воле к истине, в воле его, этот истинный дискурс, высказать? Истинный дискурс, который обязательностью своей формы избавлен от желания и освобожден от власти, не может распознать волю к истине, которая его пронизывает; а воля к истине, в свою очередь, – та, которая давно уже нам себя навязала, – такова, что истина, которую она волит, не может эту волю не заслонять.

Таким образом, перед нашими глазами предстает только истина – такая, которая была бы богатством, изобилием и силой, одновременно и мягкой и неявным образом универсальной. Но мы ничего не знаем о воле к истине – об этой удивительной машине, предназначенной для того, чтобы исключать. […]

***

Существует, конечно, и множество других процедур контроля и отграничения дискурса. Те, о которых я говорил до сих пор, осуществляются в некотором роде извне; они функционируют как системы исключения и касаются, несомненно, той части дискурса, в которой задействованы власть и желание.

Можно, думаю, выделить и другую группу процедур – процедур внутренних, поскольку здесь контроль над дискурсами осуществляется самими же дискурсами. Это – процедуры, которые действуют скорее в качестве принципов классификации, упорядочивания, распределения, как если бы на этот раз речь шла о том, чтобы обуздать другое измерение дискурса: его событийность и случайность.

Речь идет в первую очередь о комментарии. Я полагаю, не будучи, впрочем, в этом вполне уверен, что вряд ли существует общество, где не было бы особо важных повествований, которые пересказываются, повторяются и варьируются; где не было бы формул, текстов, ритуализованных ансамблей дискурсов, которые произносятся соответственно вполне определенным обстоятельствам; где не было бы вещей, высказанных однажды, которые затем сохраняются, поскольку в них предполагают нечто вроде тайны или сокровища. Короче говоря, можно пред-

положить, что во всех обществах весьма регулярно встречается своего рода разноуровневость дискурсов: есть дискурсы, которые «говорятся» и которыми обмениваются изо дня в день, дискурсы, которые исчезают вместе с тем актом, в котором они были высказаны; и есть дискурсы, которые лежат в основе некоторого числа новых актов речи, их подхватывающих, трансформирующих или о них говорящих, – словом, есть также дискурсы, которые – по ту сторону их формулирования – бесконечно сказываются, являются уже сказанными и должны быть еще сказаны. Такие дискурсы хорошо известны в системе нашей культуры: это прежде всего религиозные и юридические тексты, это также весьма любопытные по своему статусу тексты, которые называют «литературными»; в какой-то мере это также и научные тексты.

Очевидно, что это расслоение не является ни прочным, ни постоянным, ни абсолютным. Не так, что, с одной стороны, есть какое-то число раз навсегда данных основных или порождающих дискурсов, а с другой – масса таких, которые их повторяют, толкуют, комментируют. Множество первичных текстов теряется и исчезает, и комментарии порой занимают их место. Но сколько бы ни менялись точки приложения функции, сама она сохраняется, и принцип расслоения оказывается вновь и вновь задействованным. Полное стирание этой разноуровневости не может быть не чем иным, как игрой, утопией или тоской. Игрой комментария в духе Борхеса, когда комментарий есть только вторичное (на этот раз – торжественное и ожидаемое) появление того, что он комментирует; игрой критики, которая до бесконечности говорила бы о несуществующем произведении; лирической мечтой о таком дискурсе, который возрождается в каждой из своих точек абсолютно новым и девственным, который снова и снова появляется, во всей своей свежести, беря начало от вещей, чувств или мыслей; тоской того больного Жанэ, для которого всякое, самое пустяковое высказывание было словно «слово Евангелия», таящее неисчерпаемые сокровища смысла и заслуживающее того, чтобы его снова и снова повторяли, без конца возобновляли и комментировали: «Когда я думаю, – говорил он каждый раз, когда начинал читать или слушать, – когда я думаю об этой фразе, которая сейчас тоже канет в вечность и которую я, быть может, еще не до конца понял... «.

Но кому же не понятно, что речь здесь идет каждый раз об упразднении лишь одного из членов отношения, а вовсе не об уничтожении самого отношения? Отношения, которое со временем беспрестанно меняется и в каждую данную эпоху принимает многообразные и различные формы: юридическая экзегеза сильно отличается (и уже довольно давно) от религиозного комментария; одно и то же литературное произведение может послужить поводом для одновременного появления дискурсов очень разных типов: Одиссея как первичный текст воспроизводится в одно и то же время и в переводе Берара, и в бесконечных пояснениях к тексту, и в Улиссе Джойса.

Пока я хотел бы ограничиться указанием на то, что расслоение между первичным и вторичным текстом внутри того, что в целом называется комментарием, играет двоякую роль. С одной стороны, он позволяет строить (и строить бесконечно) новые дискурсы: превосходство первичного текста над другими, его неизменность, его статус дискурса, который всегда может быть вновь актуализирован, множественный или скрытый смысл, держателем которого он слывет, приписываемые ему, как сущностно для него важные, умолчание и богатство – все это открывает возможность говорить. Но, с другой стороны, роль комментария, какие бы техники при этом ни были пущены в ход, заключается лишь в том, чтобы сказать наконец то, что безмолвно уже было высказано там. Соответственно парадоксу, который комментарий постоянно перемещает, но избежать которого ему никогда не удается, он должен высказать впервые то, что уже было сказано, и неустанно повторять то, что, однако, никогда еще сказано не было. Нескончаемое вспенивание комментариев подтачивается изнутри грезой о некоем замаскированном повторении: в горизонте комментария, быть может, есть только то, что уже было в его отправной точке: само это простое повествование. Комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что принимает ее в расчет: он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст. Открытая множественность, непредвиденная случайность оказываются благодаря принципу комментария перенесенными с того, что с риском для себя могло бы быть сказанным,

– на число, форму, вид и обстоятельства повторения. Новое не в том, что сказано, а в событии его возвращения.

Я полагаю, что существует и другой принцип разрежения дискурса, до некоторой степени дополнительный к первому. Речь идет об авторе – понимаемом, конечно, не как говорящий индивид, который произнес или написал текст, но как принцип группировки дискурсов, как единство и источник их значений, как центр их связности. Принцип этот действует не везде и не всегда – вокруг нас существует множество дискурсов, которые обращаются без того, чтобы их смысл или действенность были получены ими от какого бы то ни было автора, которому их можно было бы приписать: это – повседневные разговоры, тотчас же испаряющиеся; это – декреты или контракты, которым необходимы, скорее, подписывающие стороны, но не автор; это, наконец, технические рецепты, которые передаются анонимно. Но и в тех областях, где принято приписывать текст автору, – таких, как литература, философия и наука, – атрибуирование это, как легко понять, далеко не всегда выполняет одну и ту же роль. В средние века атрибуирование какому-либо автору в рамках порядка научного дискурса было необходимо, так как это было показателем истинности. Считалось, что свою научную ценность положение получает именно от своего автора. Начиная с XVII века эта функция в рамках научного дискурса все больше и больше стирается: принцип автора нужен теперь лишь для того, чтобы дать имя теореме, эффекту, примеру, синдрому. Зато в рамках литературного дискурса функция автора – причем начиная с этого же времени – все больше и больше усиливается: всем этим рассказам, поэмам, драмам и комедиям в средние века было дозволено циркулировать анонимно, – до известной степени, по крайней мере. И вот теперь вдруг у них спрашивают и требуют от них ответа, откуда они взялись, кто их написал; от автора требуют, чтобы он отдавал себе отчет в единстве текста, который подписан его именем; его просят раскрыть или, по крайней мере, иметь при себе тот скрытый смысл, который пронизывает эти тексты; его просят сочленять их со своей личной жизнью и со всем своим прожитым опытом, со своей реальной историей, видевшей их рождение. Автор – это то, что лишающему покоя языку вымысла дает формы его единства, узлы связности, прикрепление к реальности. […]

Комментарий ограничивал случайность дискурса такой игрой идентичности, формой которой, похоже, были повторение и тождественность. Принцип же автора ограничивает ту же случайность игрой идентичности, формой которой являются индивидуальность и я.

Следовало бы также признать еще один, и к тому же – иной принцип ограничения в том, что называют не науками, а «дисциплинами», – принцип также относительный и мобильный, принцип, который позволяет конструировать, но с рядом ограничений.

По способу организации дисциплины противостоят как принципу комментария, так и принципу автора. Принципу автора – потому, что дисциплина определяется областью объектов, совокупностью методов и корпусом положений, которые признаются истинными, равно как и действием правил и определений, техник и инструментов: все это в целом составляет своего рода анонимную систему, которая находится в распоряжении тех, кто хочет или может ею воспользоваться, притом что ее смысл и ее правомочность никак не связаны с тем, кто оказался ее изобретателем. Но принцип дисциплины противостоит также и принципу комментария: в отличие от комментария то, что предполагается дисциплиной в исходной точке, – это не какой-то смысл, который должен быть заново открыт, равно как и не идентичность, которая должна быть воспроизведена, – это нечто такое, что требуется для построения новых высказываний. Для существования дисциплины необходимо, таким образом, чтобы была возможность формулировать – и формулировать бесконечно – новые положения.

Но тут и нечто большее – для того, несомненно, чтобы было нечто меньшее: дисциплина – это не просто сумма всего того, что может быть высказано истинного по поводу чего-либо; это даже не совокупность всего того, что может быть принято в отношении одних и тех же данных в силу принципа связности или систематичности. […] Оно должно быть обращено к определенному плану объектов: так, например, начиная с конца XVII века для того, чтобы некоторое высказывание было «ботаническим», нужно было, чтобы оно касалось видимой структуры растения, системы его близких и далеких подобий или механизма действия его флюидов (и не должно было больше сохранять – как это было еще в XVI веке – свои символические значения,

равно как и совокупность добродетелей или свойств, которые за ним признавали в античности). Далее, даже и не принадлежа той или иной дисциплине, высказывание должно было использовать концептуальные и технические средства вполне определенного типа. Скажем, начиная с XIX века высказывание не являлось уже больше медицинским, вываливалось «за пределы медицины» и расценивалось либо как индивидуальный фантазм, либо как плод народного вымысла, если оно пускало в ход одновременно метафорические, качественные и субстанциальные понятия (такие, как «закупорка», «разгоряченные жидкости» или «высохшие твердые тела»). Однако высказывание могло и даже должно было прибегать к понятиям равно метафорическим, но основанным уже на другой модели, на этот раз – функциональной и физиологической (это могло быть «раздражение», «воспаление» или «перерождение» тканей).

Но есть и еще нечто большее: чтобы принадлежать некоторой дисциплине, высказывание должно вписываться в определенный тип теоретического горизонта – достаточно напомнить, что того самого поиска некоего основного [primitive] языка, который был вполне допустимой темой до XVIII века, во второй половине XIX было бы уже достаточно для того, чтобы любой дискурс оказался дискредитирован, приобретя характер если не ошибки, то чего-то химерического и бредового, настоящего лингвистического монстра.

Внутри своих границ каждая дисциплина признает истинные и ложные высказывания; но, кроме того, за свои пределы она выталкивает еще целую тератологию знания. Внешняя по отношению к науке область населена и больше и меньше, чем думают: вне науки лежит, конечно же, непосредственный опыт, создаваемые воображением темы, которые без конца производят и воспроизводят лишенные памяти верования. Быть может, там нет ошибок в строгом смысле, поскольку ошибка может возникнуть и разрешиться лишь внутри определенной практики. Зато там скитаются монстры, форма которых меняется вместе с историей знания.

Короче говоря, чтобы иметь возможность принадлежать дисциплине как целому, высказывание должно удовлетворять сложным и нелегким требованиям; прежде, чем его можно будет назвать истинным или ложным, оно должно быть, как сказал бы Кангилем, «в истинном».

Часто задают вопрос, каким образом ботаники или биологи XIX века умудрились не заметить, что то, что говорил Мендель, было истинным. Но дело-то в том, что Мендель говорил о таких объектах, применял такие методы, помещал себя в такой теоретический горизонт, которые были чужды биологии его эпохи. […] Мендель высказывал истину, но он не был «в истинном» биологического дискурса своей эпохи: биологические понятия и объекты формировались совершенно по иным правилам, и для того, чтобы Мендель вошел в «истинное» и чтобы его высказывания (по большей части) оказались, наконец, верными, понадобилось полное изменение масштаба и развертывание совершенно нового плана объектов. […]

Бывает, конечно, что говорят истинное в диком внешнем пространстве; но находятся в истинном, лишь подчиняясь правилам дискурсивной «полиции», которые говорящий должен реактивировать в каждом из своих дискурсов.

Дисциплина – это принцип контроля над производством дискурса. Она устанавливает для него границы благодаря игре идентичности, формой которой является постоянная реактуализация правил.

В плодовитости автора, в многочисленности комментариев, в развертывании той или иной дисциплины привыкли видеть по преимуществу бесконечные ресурсы для производства дискурсов. Может, это и так, но в не меньшей степени это также и принципы принуждения. И, вероятно, невозможно до конца отдать себе отчет в позитивной и умножающей роли перечисленных процедур, если не принять во внимание их функцию ограничения и принуждения.

* * *

Существует, я думаю, и третья группа процедур, позволяющих контролировать дискурсы. На этот раз речь идет вовсе не об овладении силами, которые они себе присваивают, или же о предотвращении случайности их появления, – речь идет о том, чтобы определить условия приведения их в действие, равно как и о том, чтобы навязать индивидам, эти дискурсы произносящим, некоторое число правил и сделать так, чтобы не всякому, кто захочет, был открыт к ним доступ. На этот раз, стало быть, речь идет о прореживании говорящих субъектов: в порядок дискурса никогда не вступит тот, кто не удовлетворяет определенным требованиям или же с

самого начала не имеет на это права. Точнее было бы сказать, что не все области дискурса одинаково открыты и проницаемы; некоторые из них являются в высшей степени запретными (дифференцированными и дифференцирующими), в то время как другие кажутся открытыми почти что всем ветрам и предоставленными, без какого бы то ни было предварительного ограничения, в распоряжение любого говорящего субъекта.

Я хотел бы в связи с этой темой напомнить одну забавную историю, которая так хороша, что страшно подумать, что это могло бы быть правдой. Она приводит к одной все фигуры принуждения в дискурсе: и те, что ограничивают его полномочия, и те, что обуздывают его случайные появления, и те, что производят отбор говорящих субъектов. В начале XVII века один из правителей средневековой Японии прослышал, что превосходство европейцев – в том, что касается навигации, торговли, политики, военного искусства, – проистекает из их знания математики. Он пожелал овладеть столь ценным знанием. Так как ему рассказывали об одном английском моряке, обладавшем секретом этих чудесных дискурсов, этот сёгун приказал привести его во дворец и оставил его там. Один на один с ним он стал брать у него уроки. Он изучил математику. Ему и в самом деле удалось удержать власть и дожить до глубокой старости. Японские математики появились лишь в XIX веке. Но история на этом не кончается: она имеет свою европейскую сторону. В самом деле, истории этой было угодно, чтобы наш моряк, Уилл Адамс, был самоучкой: плотником, который выучил геометрию, работая на судостроительных верфях. Следует ли видеть в этом рассказе выражение одного из величайших мифов европейской культуры? Монополизированному и тайному знанию восточной тирании Европа здесь противопоставляет якобы универсальную сообщаемость знания, бесконечный и свободный обмен дискурсов.

Однако рассуждение это, конечно же, не выдерживает никакой критики. Обмен и сообщаемость – это позитивные фигуры, которые играют свою роль внутри сложных систем ограничения и, несомненно, не могли бы функционировать независимо от последних.

Самая поверхностная и зримая форма этих систем ограничения конституируется тем, что можно было бы объединить под именем ритуала; ритуал определяет квалификацию, которой должны обладать говорящие индивиды (которые в игре диалога, вопрошания или повествования должны занимать вполне определенную позицию и формулировать высказывания вполне определенного типа); ритуал определяет жесты, поведение, обстоятельства и всю совокупность знаков, которые должны сопровождать дискурс; он, наконец, фиксирует предполагаемую или вменяемую действенность слов – их действие на тех, к кому они обращены, и границы их принудительной силы. Религиозные, юридические, терапевтические, а также частично – политические дискурсы совершенно неотделимы от такого выполнения ритуала, который определяет для говорящих субъектов одновременно и их особые свойства и отведенные им роли.

Несколько иным функционированием обладают «дискурсивные сообщества», функцией которых является сохранять или производить дискурсы, но так, чтобы обеспечивалось их обращение в закрытом пространстве, чтобы можно было распределять их лишь в соответствии со строгими правилами и чтобы их владельцы не оказались лишены своей собственности самим этим распределением. Одна из архаических моделей такого функционирования известна нам по группам рапсодов, обладавшим знанием поэм, которые нужно было читать наизусть или, при случае, изменять и трансформировать; но это знание, хотя оно и предназначалось для сказывания, впрочем – ритуального, предохранялось, защищалось и удерживалось внутри определенной группы благодаря упражнениям памяти, зачастую очень сложным, которые это знание предполагало; обучение позволяло войти одновременно и в саму группу, и в тайну, которую сказывание обнаруживало, но не разглашало; роли говорения и слушания не были взаимозаменяемыми.

Конечно, сегодня почти не осталось подобных «дискурсивных сообществ» с этой двусмысленной игрой тайны и разглашения. Но не будем заблуждаться на сей счет: даже внутри порядка истинного дискурса, даже внутри порядка дискурса, публикуемого и свободного от всякого ритуала, все еще действуют формы присвоения тайны и имеет место необратимость ролей. Вполне возможно, что акт письма, как он институциализирован сегодня в форме книги, в системе издательского дела и в персонаже писателя, развертывается в особом «дискурсивном

сообществе», существующем, быть может, неявно, но явно принудительном. Отличие писателя, без конца подчеркиваемое им самим, от деятельности любого другого говорящего или пишущего субъекта, тот непреходящий характер, которым наделяет он свой дискурс, то фундаментальное своеобразие, которое в течение уже долгого времени придает он «письму», утверждаемая им асимметрия между «творчеством» и любым другим использованием системы языка, – все это обнаруживает, уже в самом том, как это формулируется (хотя, впрочем, есть также и тенденция снова ввести это все в игру практик), существование своего рода «дискурсивного сообщества». Существует, однако, еще довольно много других подобных сообществ, функционирующих совершенно иным образом и в соответствии с иным режимом ограничений и разглашении, – вспомним о технических или научных секретах, о формах распространения и обращения медицинского дискурса; вспомним, наконец, о тех, кто присвоил себе экономический или политический дискурс.

На первый взгляд, нечто противоположное «дискурсивному сообществу» представляют собой «доктрины» (религиозные, политические, философские): в первом случае число тех, кто говорит, даже если и не было фиксировано, имело все же тенденцию к ограничению, и только между ними мог обращаться и передаваться дискурс. Доктрина же, напротив, стремится к распространению, и отдельные индивиды, число которых может быть сколь угодно большим, определяют свою сопринадлежность как раз через обобществление одного и того же корпуса дискурсов. Кажется, что единственным требуемым для этого условием является признание одних и тех же истин и принятие некоторого, в одних случаях – более, в других – менее гибкого правила соответствия имеющим законную силу дискурсам. Однако, если бы доктрины были связаны только с этим, они вовсе не так сильно отличались бы от научных дисциплин, и дискурсивный контроль был бы направлен только на форму и содержание высказывания, а не на говорящего субъекта. А ведь доктринальная принадлежность может ставить под сомнение как высказывание, так и самого говорящего субъекта, причем одно осуществляется через другое. Доктрина ставит под сомнение говорящего субъекта, исходя из высказывания и через него, о чем свидетельствуют процедуры исключения из сообщества и механизмы отвержения, которые вступают в действие, когда какой-либо говорящий субъект формулирует одно или несколько не поддающихся ассимиляции высказываний; ересь и ортодоксия отнюдь не являются результатом фанатического гипертрофирования доктринальных механизмов, но принадлежат самой их сущности. Но и наоборот: отправляясь от говорящих субъектов, доктрина ставит под сомнение и высказывания в той мере, в какой она всегда значима как знак, обнаружение и средство некой предварительной принадлежности: классу, социальному статусу, расе или национальности, тому или иному интересу, борьбе или мятежу, сопротивлению или согласию. Доктрина связывает индивидов с некоторыми вполне определенными типами высказываний и тем самым накладывает запрет на все остальные; но, с другой стороны, она пользуется некоторыми типами высказываний, чтобы связывать индивидов между собой и тем самым отличать их от всех остальных. Доктрина совершает двойное подчинение: говорящих субъектов – определенным дискурсам и дискурсов – определенной группе, по крайней мере виртуальной, говорящих индивидов.

Наконец, для больших масштабов необходимо было бы признать наличие значительных расслоений в том, что можно было бы назвать социальным присвоением дискурсов. Сколько бы ни утверждалось, что образование по неотъемлемому праву является средством, открывающим для любого индивида в обществе, подобном нашему, доступ к дискурсу любого типа, – хорошо известно, что в своем распределении, в том, что оно позволяет и чего не допускает, образование следует курсом, который характеризуется дистанциями, оппозициями и социальными битвами. Любая система образования является политическим способом поддержания или изменения форм присвоения дискурсов – со всеми знаниями и силами, которые они за собой влекут.

* * *

[…] Казалось бы, какая цивилизация более уважительно, чем наша, относилась к дискурсу? Где еще его столь почитали? Где еще его, казалось бы, так радикально освободили от принуждений и универсализировали? И, однако же, мне кажется, что за этим видимым глубоким почтением к дискурсу, за этой видимой логофилией прячется своего рода страх. Все происхо-

дит так, как если бы запреты, запруды, пороги и пределы располагались таким образом, чтобы хоть частично овладеть стремительным разрастанием дискурса, чтобы его изобилие было избавлено от своей наиболее опасной части и чтобы его беспорядок был организован в соответствии с фигурами, позволяющими избежать чего-то самого неконтролируемого; все происходит так, как если бы захотели стереть все, вплоть до следов его вторжения в игры мысли и языка. В нашем обществе, как впрочем, я полагаю, и во всех других, несомненно, существует, но только по-другому прочерченная и расчлененная, глубокая логофобия, своего рода смутный страх перед лицом всех этих событий, перед всей этой массой сказанных вещей, перед лицом внезапного появления всех этих высказываний, перед лицом всего, что тут может быть неудержимого, прерывистого, воинственного, а также беспорядочного и гибельного, перед лицом этого грандиозного, нескончаемого и необузданного бурления дискурса.

И при желании – я не говорю: уничтожить этот страх, но: проанализировать его вместе с его условиями, его игрой и его последствиями нужно, я думаю, решиться на три вещи, которым наша мысль сегодня все еще сопротивляется и которые соответствуют трем группам функций, мною только что упомянутым, – нужно подвергнуть сомнению нашу волю к истине, нужно вернуть дискурсу его характер события и нужно лишить, наконец, означающее его суверенитета.

* * *

Таковы задачи, или, скорее, некоторые из тем, направляющих работу, которую я хотел бы здесь выполнять в ближайшие годы. Можно сразу же наметить и некоторые требования метода, которые они за собой влекут.

Прежде всего – принцип переворачивания, там, где традиционно видят источник дискурсов, принцип их размножения и их непрерывности, во всех этих фигурах, играющих, как кажется, позитивную роль, таких, как фигуры автора, дисциплины, воли к истине и т.д., – во всем этом нужно разглядеть, скорее, негативную игру рассечения и прореживания дискурса.

Но, распознав однажды эти принципы прореживания, перестав с какого-то момента смотреть на них как на основополагающую и творческую силу, – что же мы обнаруживаем под ними? Нужно ли допустить виртуальную полноту некоего особого мира – мира непрерывного дискурса? Вот здесь-то как раз и нужно привести в действие другие принципы метода.

Принцип прерывности: если и существуют системы прореживания, то это не означает, что где-то под ними, или по ту сторону их, царит некий великий безграничный дискурс, непрерывный и безмолвный, который будто бы оказывается ими подавлен или вытеснен, так что нашей задачей-де является помочь ему подняться, возвращая ему, наконец, слово. Не следует представлять себе здесь нечто не-сказанное и не-помысленное, что, обегая мир, сплетается со всеми своими формами и всеми своими событиями, как если бы речь шла о том, чтобы его, наконец, артикулировать или помыслить. Дискурсы должно рассматривать как прерывные практики, которые перекрещиваются, иногда соседствуют друг с другом, но также и игнорируют или исключают друг друга.

Принцип специфичности: не разлагать дискурс в игре предваряющих значений; не полагать, что мир поворачивает к нам свое легко поддающееся чтению лицо, которое нам якобы остается лишь дешифровать: мир – это не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам. Дискурс, скорее, следует понимать как насилие, которое мы совершаем над вещами, во всяком случае – как некую практику, которую мы им навязываем; и именно внутри этой практики события дискурса находят принцип своей регулярности.

И, наконец, четвертое правило – правило внешнего: идти не от дискурса к его внутреннему и скрытому ядру, к некой сердцевине мысли или значения, якобы в нем проявляющихся, но, беря за исходную точку сам дискурс, его появление и его регулярность, идти к внешним условиям его возможности, к тому, что дает место для случайной серии этих событий и что фиксирует их границы.

Следующие четыре понятия, стало быть, должны служить регулятивным принципом анализа: понятие события, понятие серии, понятие регулярности, понятие условия возможности. Они противопоставляются, соответственно: событие – творчеству, серия – единству, регулярность – оригинальности и условие возможности – значению. Эти четыре последние понятия

(значение, оригинальность, единство, творчество) почти повсеместно господствовали в традиционной истории идей, где с общего согласия и искали место для творчества, искали единство произведения, эпохи или темы, знак индивидуальной оригинальности и безграничный кладезь сокрытых значений. […]

Фуко, М. Порядок дискурса / Мишель Фуко // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. / Пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. – С. 47-80.

Тема 13. Философские проблемы социальной динамики
Понятие «осевого времени» в философии истории К. Ясперса

КАРЛ ЯСПЕРС (1883–1969) – немецкий философ и психолог, один из основателей экзистенциализма. Родился в Ольденбурге. К. Ясперс с ранних лет интересовался философией, однако по настоянию семьи после окончания гимназии поступил на юридический факультет в Гейдельбергского университета. Проучившись несколько семестров сначала в Гейдельберге, затем в Мюнхене, Ясперс бросил право и перепоступил на медицинский факультет Гейдельбергского университета. Интерес к медицине во многом у него был инициирован неизлечимым заболеванием бронхов, постоянно провоцировавшем сердечную недостаточность. В 1909 г. он получил степень доктора медицины, и в период 1909–1915 работал в психиатрической лечебнице Гейдельберга. В 1913 г. он пишет объемный труд «Общая психопатология», который защищает в качестве докторской диссертации. Получив степень доктора, он начинает работать в качестве преподавателя психологии в Гейдельбергском университет, в конечном итоге отказываясь от клинической практики. В 1919 г. Ясперс издает «Психологию мировоззрений», ознаменовавшую его поворот к собственно философскому творчеству. В данной работе он вводит такие базовые понятия, как «экзистенция» и «пограничная ситуация». Расцвет творческой деятельности Ясперса приходится на 30–40-е годы. Однако в 1937 г. он был отстранен от преподавания (его жена, Гертруда Майер, была еврейкой), и вплоть до 1945 г. Ясперс вынужден был «писать в стол», постоянно находясь под угрозой ареста. После победы над нацизмом Ясперс возвращается к преподаванию вначале в Гейдельберге, затем в Базеле. Он играет достаточно заметную роль в послевоенной Германии. В центре его исканий – ситуация духовного кризиса современности и перспективы истории.

«ИСТОКИ ИСТОРИИ И ЕЕ ЦЕЛЬ» – работа К. Ясперса, написанная им в 1948 г., опубликованная в 1949 г. Работа посвящена осмыслению не только истории (хотя именно здесь излагается его концепция «осевого времени»), но и настоящего, и будущего. История для Ясперса выступает основой для того, чтобы собрать в единое те нити, которые разорвал XX в., и указать перспективы для действительного единения человечества.

Вопросы к тексту:

1. Какие подходы к пониманию истории выделяет Ясперс?
2. На какие основные этапы он разделяет историю?
3. Что такое «осевое время»? Каковы его характеристики, причины, смысл?
4. Что, согласно Ясперсу, определяет истоки истории и ее цель?

13.1. Ясперс К. Истоки истории и ее цель

Первая часть. Мировая история

По широте и глубине перемен во всей человеческой жизни нашей эпохе принадлежит решающее значение. Лишь история человечества в целом может дать масштаб для осмысления того, что происходит в настоящее время.

Взор, обращенный в прошлое, погружает нас в тайну человеческого бытия. То, что у нас вообще есть история; что история сделала нас такими, какими мы кажемся сегодня; что продолжительность этой истории до настоящего момента сравнительно очень невелика, – все это заставляет нас задать ряд вопросов. Откуда это? Куда это ведет? Что это означает?

Человек издавна создавал для себя картину универсума: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях, где человеку отведено определенное место), затем калейдоскопа божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (видение истории пророками), еще позже – данного в откровении целостного понимания истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и страшного суда (Августин).

Принципиально иным становится историческое сознание с того момента, как начинает опираться на эмпирические данные и только на них. Такая попытка проявляется уже в легендах о возникновении культуры из мира природы, распространившихся повсюду – от Китая до стран Запада. Сегодня реальный горизонт истории необычайно расширился. Библейское ограничение

во времени – 6000-летнее существование мира – устранено. Перед нами разверзлась пропасть прошлого и будущего. Исследователи ищут в прошлом следы исторических событий, документы и памятники былых времен.

Эмпирическая картина истории перед лицом этого необозримого многообразия может свестись к простому выявлению отдельных закономерностей и нескончаемому описанию множества событий: одно и то же повторяется, в различном обнаруживается подобное; существуют различные структуры политической власти в типичной последовательности их форм, существует также их историческое взаимопересечение; в сфере духовного существует равномерное чередование стилей и сглаживание неравномерностей длительности.

Но можно стремиться и к сознанию единой обобщающей картины мира в ее целостности: тогда выявляется наличие различных культурных сфер и их развитие; они рассматриваются отдельно и во взаимодействии; постигается их общность в постановке смысловых проблем и возможность их взаимопонимания; и наконец, разрабатывается некое смысловое единство, в котором все это многообразие обретает свое место (Гегель).

Каждый, кто обращается к истории, невольно приходит к этим универсальным воззрениям, превращающим историю в некое единство. Эти воззрения могут быть некритичными, более того, неосознанными и поэтому непроверенными. В историческом мышлении они обычно являются само собой разумеющимися предпосылками.

Так, в XIX в. мировой историей считалось только то, что после предварительных стадий – Египта и Месопотамии – произошло в Греции и Палестине и привело к нашему времени; все прочее относили к этнографии и выносили за рамки подлинной истории. Всемирная история была историей Запада (Ранке).

Напротив, позитивизм XIX в. требовал равных прав для всех людей. История есть там, где живут люди. Мировая история охватывает во времени и пространстве весь земной шар. По своему пространственному распределению она упорядочивается географически (Гельмольт). История была повсюду. Борьба суданских негров в историческом плане столь же значима, как Марафон и Саламин, и, пожалуй, даже превосходит их по числу участвовавших в ней людей.

Благодаря вычленению в истории целостных культур вновь стали уделять внимание соотношению рангов и структур.

Из чисто природного человеческого существования вырастают наподобие организмов – так гласит это воззрение – культуры, как самостоятельные формы жизни, имеющие начало и конец; они ни в коей мере не взаимосвязаны, но иногда могут соприкасаться и мешать друг другу. Шпенглер насчитывает 8, Тойнби – 21 подобное историческое образование. Шпенглер определяет время существования культуры в тысячу лет, Тойнби не считает, что оно может быть точно определено. Согласно Шпенглеру, существование каждой такой культурной целостности определяется необходимостью некоего тотального процесса; закономерность метаморфозы возможно морфологически вывести, сопоставляя аналогичные фазы различных культур; в физиогномическом образе ему все представляется символом. Тойнби проводит многостороннее исследование социологических аспектов причинных связей. Он оставляет место для свободного выбора человека, но, несмотря на это, целое в его концепции предстает как некий необходимый процесс. Основываясь на своих концепциях истории как целостности, оба названных исследователя прогнозируют будущее.

Оригинальную всеохватывающую картину исторического развития дал в нашу эпоху – помимо Шпенглера и Тойнби – Альфред Вебер. Его концепция универсальной истории, культурная социология, остается по существу очень открытой, несмотря на склонность делать предметом познания культуру как целостность. Тонкая историческая интуиция и безошибочное чутье в определении ранга духовных творений позволяют ему нарисовать процесс исторического развития, не возводя в принцип ни тезис о рассеянных, не соотносящихся друг с другом культурных организмах, ни единство человеческой истории как таковой. В его концепции, по существу, представлен всемирно-исторический процесс, который он расчленяет на первичные культуры, вторичные культуры первой и второй ступени и доводит до истории западноевропейской экспансия, идущей с 1500 г.

Не считая нужным более подробно останавливаться на этих воззрениях, я попытаюсь в свою очередь набросать схему некой целостной исторической картины.

При создании этой схемы я исходил из уверенности, что человечество имеет единые истоки и общую цель. Эти истоки и эта цель нам неизвестны, во всяком случае, в виде достоверного знания. Они ощутимы лишь в мерцании многозначных символов. Наше существование ограничено ими. В философском осмыслении мы пытаемся приблизиться к тому и другому, к истокам и к цели.

Все мы, люди, происходим от Адама, все мы связаны родством, созданы, Богом по образу и подобию Его.

Вначале, у истоков, откровение бытия было непосредственной данностью. Грехопадение открыло перед нами путь, на котором познание и имеющая конечный характер практика, направленная на временные цели, позволили нам достигнуть ясности.

На завершающей стадии мы вступаем в сферу гармонического созвучия душ, в царство вечных духов, где мы созерцаем друг друга в любви и в безграничном понимании.

Все это символы, а не реальности. Смысл же доступной эмпирическому познанию мировой истории – независимо от того, присущ ли он ей самой или привнесен в нее нами, людьми, – мы постигаем, только подчинив ее идее исторической целостности. Эмпирические данные мы рассматриваем под углом зрения того, насколько они соответствуют идее единства или противоречат ей.

И тогда перед нашим взором разворачивается такая картина исторического развития, в которой к истории относится все то, что, во-первых, будучи неповторимым, прочно занимает свое место в едином, единственном, процессе человеческой истории и, во-вторых, является реальным и необходимым во взаимосвязи и последовательности человеческого бытия.

Попытаемся же наметить такую схему, где структура мировой истории будет отражена с наибольшей полнотой и с сохранением ее безусловного единства.

I. Осевое время

На Западе философия истории возникла на основе христианского вероучения. В грандиозных творениях от Августина до Гегеля эта вера видела поступь Бога в истории. Моменты божественного откровения знаменуют собой решительные повороты в потоке событий. Так, еще Гегель говорил: весь исторический процесс движется к Христу и идет от него. Явление Сына Божьего есть ось мировой истории. Ежедневным подтверждением этой христианской структуры мировой истории служит наше летосчисление.

Между тем христианская вера – это лишь одна вера, а не вера всего человечества. Недостаток ее в том, что подобное понимание мировой истории представляется убедительным лишь верующему христианину. Более того, и на Западе христианин не связывает свое эмпирическое постижение истории с этой верой. Догмат веры не является для него тезисом эмпирического истолкования действительного исторического процесса. И для христианина священная история отделяется по своему смысловому значению от светской истории. И верующий христианин мог подвергнуть анализу самую христианскую традицию, как любой другой эмпирический объект.

Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только эмпирически, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным – если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, – что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н. э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н. э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем.

1. Характеристика осевого времени

В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской\философии, мыслили Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии – в Индии, как и в Китае, – были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки – Илия, Исайя, Иеремия и Второисайя; в Греции – это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга.

Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира.

Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность, – все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом.

В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности.

Этот процесс заставил многих пересмотреть, поставить под вопрос, подвергнуть анализу все бессознательно принятые ранее воззрения, обычаи и условия. Все это вовлечено в водоворот. В той мере, в какой воспринятая в традиции прошлого субстанция была еще жива и действенна, ее явления прояснялись и она тем самым преображалась.

Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога. «Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии. Миф же стал материалом для языка, который теперь уже выражал не его исконное содержание, а нечто совсем иное, превратив его в символ. В ходе этого изменения (по существу, тоже мифотворческого), в момент, когда миф, как таковой, уничтожался, шло преобразование мифов, постижение их на большой глубине. Древний мифический мир медленно отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере в него народных масс свое значение в качестве некоего фона, и впоследствии мог вновь одерживать победы в обширных сферах сознания.

Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать одухотворением: твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, покой полярностей сменяется беспокойством противоречий и антиномий. Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он способен теперь слышать и понимать то, о чем до этого момента никто не спрашивал и что никто не возвещал. Неслыханное становится очевидным. Вместе с ощущением мира и самого себя человек начинает ощущать и бытие, но не полностью: этот вопрос остается.

Впервые появились философы. Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в самом себе. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Израиля близки по своей сущности, как бы они ни отличались друг от друга по своей вере, содержанию и внутренней структуре своего учения. Человек может теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой.

В спекулятивном мышлении он возносится до самого бытия, которое постигается без раздвоения, в исчезновении субъекта и объекта, в слиянии противоречий. То, что в высочайшем порыве познается как возвращение к самому себе в бытии или как uni mystica (мистическое единство – лат), как единение с божеством или как ощущение себя орудием воли Божьей, в объективирующем, спекулятивном мышлении выражается таким образом, что допускает двойственное или даже ложное истолкование.

Это – подлинный человек, который, будучи связан и скрыт плотью, скован своими влечениями, лишь смутно осознавая самого себя, стремится к освобождению и спасению и действительно способен обрести его уже в этом мире в порыве вознесения к идее, в несокрушимом спокойствии души, в медитации, в понимании того, что он сам и весь мир есть атман, в состоянии нирваны, в единении с дао или в покорности воле Божьей. По своей настроенности и по содержанию веры эти пути к спасению сильно отличаются друг от друга, но общее здесь то, что человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия, что он вступает на путь, пройти который он должен в качестве данной индивидуальности. Он может отказаться от всех мирских благ, уйти в пустыню, в лес, в горы; став отшельником, познать творческую силу одиночества и вернуться в мир обладателем знания, мудрецом, пророком. В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью.

То, что достигается отдельным человеком, отнюдь не становится общим достоянием. В те времена дистанция между вершинами человеческих возможностей и массой была чрезвычайно велика. Однако то, чем становится единичный человек, косвенным образом изменяет всех людей. Человечество в целом совершает скачок.

Новому духовному миру соответствует определенное социальное устройство, аналогичные черты которого мы обнаруживаем во всех трех рассматриваемых здесь областях. В этот период существовало множество мелких государств и городов, шла борьба всех против всех, и при этом оказалось возможным поразительное процветание, рост могущества и богатства. В Китае при слабых правителях династии Чжоу маленькие государства и города жили своей суверенной жизнью, процесс политического развития вел к увеличению одних мелких государств за счет других мелких государств, подчинившихся им. В Элладе и на Ближнем Востоке мелкие государства жили своей независимой от какого-либо центра жизнью, даже те, которые находились под властью Персии. В Индии существовало множество государств и самостоятельных городов.

Постоянное общение способствовало интенсивному духовному движению в каждом из трех миров. Китайские философы (Конфуций, Мо-цзы и другие) странствовали, чтобы встретиться друг с другом в знаменитых, благотворных для духовной жизни центрах (они основывали школы, которые синологи называют академиями) совершенно так же, как странствовали софисты и философы Эллады и как всю свою жизнь странствовал Будда.

Прежде духовное состояние людей было сравнительно неизменным, в нем, несмотря на катастрофы, будучи ограниченным по своему горизонту, все повторялось в незаметном и очень медленном духовном течении, которое не осознавалось и поэтому не познавалось. Теперь же, напротив, напряжение растет и становится основой бурного, стремительного движения.

И это движение осознается – человеческое существование в качестве истории становится теперь предметом размышлений. Люди ощущают, знают, что в их время, в настоящем, начинается нечто исключительное. А это, в свою очередь, ведет к осознанию того, что данному настоящему предшествовало бесконечное прошлое. Уже на ранней стадии такого пробуждения собственно человеческого духа человек преисполнен воспоминаний; у него создается впечатление, что он живет на поздней стадии развития, более того, в период упадка.

Люди ощущают близость катастрофы, стремятся помочь пониманием, воспитанием, введением реформ. Планируя, они пытаются овладеть ходом событий, восстановить необходимые условия или создать новые. История в ее целостности мыслится как последовательная смена различных образов мира: либо в сторону постоянного ухудшения, либо как круговорот или подъем. Создаются теории, которые должны определить, как наилучшим образом устроить совместную жизнь людей, управлять и править ими. Реформаторские идеи подчиняют себе дея-

тельность людей. Философы переходят из государства в государство, выступают как советники и учителя, их презирают и вместе с тем ищут, они полемизируют и соревнуются друг с другом. В социологическом аспекте существует прямая аналогия между неудачами Конфуция при императорском дворе государства Вэй и Платона в Сиракузах, между школой Конфуция, где воспитывались будущие государственные деятели, и академией Платона, которая ставила перед собой ту же цель.

Эпоха, в которой все это происходило на протяжении веков, не была периодом простого поступательного развития. Это было время уничтожения и созидания одновременно. И завершения достигнуто не было. Высшие возможности мышления и практики, получившие свое осуществление в отдельных личностях, не стали общим достоянием, ибо большинство людей не могло следовать по этому пути. То, что вначале было в этом движении свободой, стало в конечном итоге анархией. И когда эта эпоха лишилась творческого начала, в трех областях культуры было произведено фиксирование концептуальных воззрений и их нивелирование. Из беспорядка, ставшего невыносимым, возникло тяготение к новому единению в деле воссоздания прочных условий жизни.

Завершение носит прежде всего политический характер. Почти одновременно в ходе завоевания насильственно создаются большие могущественные империи – в Китае (Цинь Ши-Хуанди), в Индии (династия Маурья), на Западе (эллинистические государства и imperium Romanum). Повсюду, возникая из руин, складывался прежде всего технически и организационно планомерный порядок.

Однако повсюду сохранилось воспоминание о духе предшествующей эпохи. Он стал образцом и объектом почитания. Его творения и великие люди стояли у всех перед глазами и определяли содержание обучения и воспитания (династия Хань конструировала конфуцианство, Ашока – буддизм, эпоха Августа – эллинистическо-римскую образованность).

Предполагалось, что сложившиеся в конце осевого времени мировые империи будут существовать вечно. Однако их стабильность была иллюзорной. Если по сравнению с государственными образованиями осевого времени существование этих империй и было достаточно длительным, то в конечном итоге они также пришли в упадок и распались. Последующие тысячелетия принесли большие изменения. В этом аспекте гибель и возрождение великих империй составляли историю послеосевого времени, продолжали историю великих культур древности, которая длилась много тысячелетий; однако различие заключалось в том, что возникшее в осевое время духовное напряжение с той поры не переставало оказывать свое воздействие на людей, придавая их деятельности новую неопределенность и новое значение.

2. Попытка наметить структуру мировой истории, отправляясь от осевого времени

Ряд приведенных мною соображений недостаточен для решающего обоснования истинности исторического воззрения. Дать ясность этому тезису – или привести к отказу от него – может только отчетливое представление о всей совокупности исторических данных. Создать его одна небольшая книга не может.

Мои указания – не более чем постановка вопроса и предложение проверить значимость этого тезиса.

Если мы сочтем его истинным, то окажется, что осевое время как бы проливает свет на всю историю человечества, причем таким образом, что вырисовывается нечто, подобное структуре мировой истории. Попытаюсь наметить эту структуру:

1. Осевое время знаменует собой исчезновение великих, культур древности, существовавших тысячелетиями. Оно растворяет их, вбирает их в себя, предоставляет им гибнуть – независимо от того, является ли носителем нового народ древней культуры или другие народы. Все то, что существовало до осевого времени, пусть оно даже было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом. По сравнению с ясной человеческой сущностью осевого времени предшествующие ему древние культуры как бы скрыты под некоей своеобразной пеленой, будто человек того времени еще не достиг подлинного самосознания. Этого не меняет ряд таких поразительных по своей глубине, но не оказавших серьезно-

го влияния свидетельств, которые мы обнаруживаем в Египте («Разговор утомленного жизнью со своей душой»), в вавилонских покаянных псалмах и в эпосе о Гильгамеше. Монументальность в религии, в религиозном искусстве и в соответствующих им огромных авторитарных государственных образованиях была для людей осевого периода предметом благоговения и восхищения, подчас даже образцом (например, для Конфуция, Платона), но таким образом, что смысл этих образцов в новом восприятии совершенно менялся.

Так, идея империи, которая к концу осевого времени вновь обретает силу и в политическом отношении завершает этот период, заимствована у великих культур древности. Однако если первоначально эта идея была творческим принципом культуры, то теперь она становится принципом консервации и стабилизации гибнущей культуры. Создается впечатление, будто принцип, который некогда служил импульсом развития, принцип, фактически деспотичный, теперь вновь утверждается, но уже в качестве осознанно деспотического, и, замораживая общество, ведет к окостенению и застылости.

2. Тем, что свершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет вплоть до сего дня. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспламеняются идеями той эпохи. С тех пор принято считать, что воспоминание и возрождение возможностей осевого времени – Ренессанс – ведет к духовному подъему. Возврат к этому началу – постоянно повторяющееся явление в Китае, Индии и на Западе.

3. Вначале осевое время ограничено в пространственном отношении, но исторически оно становится всеохватывающим. Народы, не воспринявшие идей осевого периода, остаются на уровне «природного» существования, их жизнь неисторична, подобно жизни множества людей на протяжении десятков тысяч и сотен тысяч веков. Люди вне трех сфер, составляющих осевое время, либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из этих трех центров духовного излучения. В последнем случае они вошли в историю! Так, в орбиту осевого времени были втянуты на Западе германские и славянские народы, на Востоке – японцы, малайцы и сиамцы. Для многих пребывавших на уровне природного существования народов такого рода соприкосновение означало вымирание. Все жившие после осевого времени люди остались на уровне первобытных народов либо приняли участие в новом движении – единственном, имевшем основополагающее значение. Первобытные народы в период, когда уже существует история, являют собой пережиток доистории, сфера которой все время сокращается вплоть до того момента, когда она – и это происходит только теперь – полностью исчезает.

4. Между тремя сферами, о которых здесь идет речь, возможно – если они соприкасаются – глубокое взаимопонимание. Встречаясь, они осознают, что в каждом из них речь идет об одном и том же. При всей отдаленности они поражают своим сходством. Правда, здесь нет того, что доступно объективации как общезначимая истина (впрочем, это вообще возможно только в строгой, методически продуманной науке, которая способна без какого-либо преобразования распространиться на весь мир и призывает всех к соучастию); однако то подлинное и безусловно истинное, чем мы, люди, черпая из различных источников, живем в нашей истории, соотносится друг с другом и распознается в разных культурах.

Все это можно резюмировать следующим образом: осевое время, принятое за отправную точку, определяет вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему развитию. Предшествующие ему великие культуры древности теряют свою специфику. Народы, которые были их носителями, становятся для нас неразличимыми по мере того, как они примыкают к движению осевого времени. Доисторические народы остаются доисторическими вплоть до того времени, пока они не растворятся в историческом развитии, идущем от осевого времени; в противном случае они вымирают. Осевое время ассимилирует все остальное. Если отправляться от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные сохраниться во времени, и, во всяком случае, сохранившиеся до сего дня.

3. Проверка тезиса: осевое время

[…] Тайну одновременного начала осевого времени следует, как мне представляется, искать на совсем иной глубине, чем возникновение упомянутых великих культур древности. Во-первых, здесь одновременность выражена со значительно большей точностью; во-вторых, она относится к духовному и историческому развитию сознающего, мыслящего человечества в це-

лом. В трех сферах, уже с возникновения великих культур, отмечавшихся признаками особенной подлинности, в последнее тысячелетие до н. э. возникли творения, на которых покоится вся последующая история человеческого духа.

По своим истокам эти течения самостоятельны. Наличие реальных заимствований и импульсов исключено. Лишь после того как в Китай в конце осевого времени проник буддизм, между Индией и Китаем возникла духовная коммуникация на более глубоком уровне. Связи между Индией и Западным миром существовали всегда, но большое значение они получили лишь в эпоху Римской империи, когда стали проходить через Александрию. Однако если исходить из взаимоотношений между Индией и Западом, то вопрос об истоках этих течений вообще остается в стороне, а их дальнейшая эволюция не сможет быть с очевидностью определена[…].

Ответом на вопрос о причине упомянутой одновременности служит в настоящее время лишь гипотеза Альфреда Вебера, спорная в методологическом отношении. Вторжение кочевых народов из Центральной Азии, достигших Китая, Индии и стран Запада (у них великие культуры древности заимствовали использование лошади), имело, как уже было сказано, аналогичные последствия во всех трех областях: имея лошадей, эти кочевые народы познали даль мира. Они завоевали государства великих культур древности. Опасные предприятия и катастрофы помогли им понять хрупкость бытия; в качестве господствующей расы они привнесли в мир героическое и трагическое сознание, которое нашло свое отражение в эпосе.

Этот поворот истории был произведен индоевропейскими народами-завоевателями. В конце третьего тысячелетия они достигли Европы и Средиземноморья. Новый великий прорыв они совершили около 1200 г., когда достигли Ирана и Индии. В конце второго тысячелетия кочевые народы появились в Китае.

До этого времени на территории от Китая до Европы существовали уходящие в глубину времен древние культуры, характеризуемые частично как матриархальные; это либо культуры оседлых скотоводов, либо просто проживающие в полной замкнутости народы, которые заселяли культурный пояс от Китая до Европы.

История превращается в борьбу между этими двумя силами – культурой матриархата, древней, стабильной, связанной, непробудившейся, и новой динамичной, освобождающей, осознанной в своих тенденциях культурой кочевых народов.

Тезис Альфреда Вебера указывает на реальное единообразие внутри евро-азиатского блока. Однако в какой мере появление здесь кочевых народов было решающим, определить трудно. Географические условия и исторические констелляции создают, правда, известные предпосылки для объяснения интересующего нас факта, однако почему с этого момента начинается творческое созидание, остается для нас тайной.

Тезис Вебера обладает известной убедительностью в силу простого каузального объяснения, основанного на характерных жизненных свойствах кочевых народов. Однако он в лучшем случае указывает на одну предпосылку. Содержание же осевого времени столь необычно и всеобъемлюще, что вряд ли можно свести его к подобной причине даже в качестве одной из необходимых предпосылок. Контраргументом может служить Китай, где, вне всякого сомнения, возникает богатая содержанием культура осевого времени, но нет ни трагического сознания, ни эпоса. (В Китае возникает нечто близкое эпосу только в первые века н. э., в период длительных войн с новыми народами, напоминающий нашу эпоху великого переселения народов.) Противоречит этой концепции и Палестина, где не было вторжения кочевников и тем не менее пророками был внесен существенный вклад в духовное созидание осевого времени. […]

Самое простое объяснение явлений осевого времени может быть как будто дано в конечном итоге посредством сведения их к общим социальным условиям, благоприятным для духовного творчества: множество мелких государств и маленьких городов, время политической раздробленности и повсеместной борьбы; тяготы, вызванные войнами и переворотами, при одновременном процветании, поскольку нигде не было полного, радикального разрушения; сомнение в существующих устоях. Все эти социологические соображения очень значимы и способны служить основой методологического исследования, однако в конечном счете они лишь проливают свет на фактические данные, но не дают объяснения их причин, ибо все эти факты сами являются составной частью духовного феномена осевого времени. Это условия, ко-

торые совсем не обязательно должны вести к рассматриваемому нами творческому расцвету. Они сами должны быть подвергнуты исследованию, задача которого состоит в том, чтобы объяснить, почему они связаны с этим расцветом.

Никто не может полностью понять, что здесь произошло, как возникла ось мировой истории! Нам надлежит очертить контуры этого поворотного периода, рассмотреть его многообразные аспекты, интерпретировать его значение, для того чтобы на данной стадии хотя бы увидеть его в качестве все углубляющейся тайны.

Может создаться впечатление, будто, не признаваясь в этом, я хочу указать на то, что произошло божественное вмешательство. Ни в коей мере. Ибо это было бы не только salto mortale из сферы познания в сферу видимости познания, но и непозволительной навязчивостью по отношению к божеству. Я стремлюсь только опровергнуть удобное и, по существу, ничего не значащее толкование истории как постижимого и необходимого поступательного развития человечества, сохранить сознание соотнесенности нашего познания с определенными точками зрения, методами и фактами и тем самым сознание фрагментарности всякого познания, – стремлюсь сохранить этот вопрос открытым и оставить место для возможных новых концепций, которые мы теперь даже не можем себе представить.

Удивление перед тайной является само по себе плодотворным актом познания, источником дальнейшего исследования и, быть может, целью всего нашего познания, а именно – посредством наибольшего знания достигнуть подлинного незнания, вместо того чтобы позволить бытию исчезнуть в абсолютизации замкнутого в себе предмета познания.

Вопрос о смысле осевого времени. Одно дело – вопрос о причине осевого времени и совсем иное – вопрос о его смысле. Фактические обстоятельства троекратно являющего себя осевого времени близки к чуду, поскольку действительно адекватное объяснение, как мы видели, находится за пределами наших возможностей. Скрытый смысл этих фактов вообще не может быть обнаружен эмпирически, как где-то и кем-то установленный смысл. Постановка этого вопроса показывает только, что мы делаем с этими фактами, что они для нас означают. И если в наши выводы и вкрадываются обороты, позволяющие как будто предположить, что мы имеем в виду наличие некоего плана провидения, то в действительности это только символы.

а) Видеть фактические данные осевого времени, обрести в них основу для нашей картины мировой истории означает: найти то, что, невзирая на все различия в вере, свойственно всему человечеству. Одно дело видеть единство истории и верить в него, руководствуясь только своим внутренним убеждением, и совсем иное – мыслить единство истории в коммуникации со всеми другими людьми, соотнося свою веру с сокровенной глубиной всех людей, объединяя собственное сознание с чужим. В этом смысле о веках между 800 и 200 гг. до н. э. можно сказать: они составляют эмпирически очевидную для всех людей ось мировой истории.

Трансцендентной истории, основанной на христианской вере в откровение, ведомо сотворение, грехопадение, акт откровения, пророчества, явление Сына Божьего, спасение и страшный суд. В качестве вероучения определенной исторической группы людей она остается неприкосновенной. Однако основой, на которой может произойти объединение всех людей, не может быть откровение, ею должен быть опыт. Откровение – это образ исторически частной веры, опыт же доступен человеку как таковому. Все мы, люди, можем сообща знать о действительности этого универсального преобразования человечества в осевое время. Оно ограничено, правда, Китаем, Индией и Западным миром, но тем не менее, хотя изначально и без соприкосновения этих трех миров, послужило основой универсальной истории, в духовном смысле охватило всех людей.

б) Поскольку в проявлении осевого времени существует троякая историческая модификация, оно как бы призывает нас к безграничной коммуникации. Способность видеть и понимать других помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности, совершить прыжок вдаль. Эта попытка вступить в безграничную коммуникацию – еще одна тайна становления человека, и не в недоступном нам доисторическом прошлом, а в нас самих.

Требование этой коммуникации, основанное на историческом факте, на наличии трех истоков осевого времени, – лучшее средство против ошибочного представления об исключитель-

ности истины какого-либо одного вероучения. Ибо вера может быть только обязательной в своем историческом существовании, а не общезначимой в своих выводах, наподобие научной истины. Притязание на исключительность, это выражение фанатизма, высокомерия, самообмана, основанного на воле к власти, которое прежде всего проявляется во всех секуляризациях, а также в догматической философии и в так называемых научных мировоззрениях, может быть преодолено именно пониманием того, что Бог являл себя в истории различным образом и что к Нему ведет множество путей. Посредством мировой истории Бог как бы предостерегает от притязаний на исключительность.

в) Если осевое время, по мере того как мы погружаемся в него, обретает все большее значение, то возникает вопрос: является ли это время, его творения масштабом для всего последующего, можно ли считать, если мы исходим не из величины сферы воздействия, не из объема политических событий, не из предпочтения, которое на протяжении веков отдавали духовным явлениям, – можно ли в этом случае считать, что суровое величие, творческая ясность, глубина смысла, размах стремления к новым духовным мирам, присущие феноменам осевого времени, составляют вершину всей предшествующей истории? Всегда ли более позднее при всем его величии и своего рода исключительности бледнеет перед более ранним – Вергилий перед Гомером, Август перед Солоном, Иисус перед Иеремией?

Совершенно очевидно, что безусловное утверждение такого рода было бы неверным. Явления более позднего времени имеют свою ценность, такую, какой еще не было раньше, определенную степень зрелости, утонченную изысканность, душевную глубину, особенно если иметь в виду «исключения». Историю невозможно подчинить иерархии рангов, в основу которой было бы положено некое универсальное представление, автоматически устанавливающее градацию. Однако из постижения осевого времени следует определенная постановка вопроса и, быть может, известная предвзятость по отношению к более поздним феноменам – но именно поэтому вспыхивает ярким светом то действительно новое и по-иному великое, что не относится к осевому времени. Например, тот, кто занимается философией, хорошо знает, что после чтения греков в течение нескольких месяцев Августин воспринимается как освобождение из холодной безличной сферы и переход к проблемам совести, уйти от которых с этого момента уже невозможно и которые совершенно чужды грекам. Но после длительных занятий Августином вновь пробуждается стремление вернуться к грекам и смыть в сфере их здорового мироощущения замутненность, образовавшуюся в ходе этих занятий. На земле нигде нет ни полной истины, ни настоящего спасения.

И осевое время не избежало гибели. Развитие продолжало идти своим путем.

Лишь одно я считаю бесспорным: постижение осевого времени определяет наше осознание современной ситуации и исторического развития, доводя его – независимо от того, принимаем ли мы эту идею или отвергаем ее, – до таких выводов, которые я мог здесь лишь наметить.

Речь идет о том, как мы понимаем конкретное единство человечества.

II. Схема мировой истории

[…] В виде схемы историю в узком смысле можно представить себе следующим образом.

Из темных глубин доистории, длящейся сотни тысячелетий, из десятков тысячелетий существования подобных нам людей в тысячелетия, предшествующей нашей эре, в Месопотамии, Египте, в долине Инда и Хуанхэ возникают великие культуры древности.

В масштабе всей земной поверхности это – островки света, разбросанные во всеобъемлющем, сохранившемся едва ли не до наших дней мире первобытных народов.

В великих культурах древности, в них самих или в орбите их влияния в осевое время, с 800 по 200 г. до н. э., формируется духовная основа человечества, причем независимо друг от друга в трех различных местах – в Европе с ее поляризацией Востока и Запада, в Индии и Китае.

На Западе, в Европе, в конце средних веков возникает современная наука, а за ней с конца XVIII в. следует век техники; это – первое после осевого времени действительно новое свершение духовного и материального характера.

Из Европы шло заселение Америки и формирование ее духовной культуры, исходило решающее в рациональной и технической сфере влияние на Россию с ее восточно-христианскими корнями; Россия же, в свою очередь, заселила весь север Азиатского материка до Тихого океана.

Сегодняшний мир с его сверхдержавами – Америкой и Россией, – с Европой, Индией и Китаем, с Передней Азией, Южной Америкой и остальными регионами земного шара, постепенно в ходе длительного процесса, идущего с XVI в., благодаря развитию техники, фактически стал единой сферой общения, которая, несмотря на борьбу и раздробленность, во все возрастающей степени настойчиво требует политического объединения, будь то насильственного в рамках деспотической мировой империи, будь то в рамках правового устройства мира в результате соглашения.

Мы считаем возможным сказать, что до сих пор вообще не было мировой истории, а был только конгломерат локальных историй.

То, что мы называем историей, и то, чего в прежнем смысле больше не существует, было лишь мгновением, промежутком в какие-то пять тысячелетий между заселением земного шара, продолжавшимся сотни тысяч лет в доистории, и тем, что мы теперь рассматриваем как подлинное начало мировой истории.

В доисторическое время в объединенных группах людей, лишенных сознания своей взаимосвязи, происходило лишь повторяющее воспроизведение жизни, еще очень близкой к природной. Вслед за тем в нашей короткой, предшествовавшей сегодняшнему дню истории произошло как бы соприкосновение, объединение людей для свершения мировой истории, духовное и техническое оснащение перед началом пути. Мы только начинаем.

Попытка структурировать историю, делить ее на ряд периодов всегда ведет к грубым упрощениям, однако эти упрощения могут служить стрелками, указывающими на существенные моменты. Вернемся еще раз к схеме мировой истории, чтобы не дать ей закостенеть в ложной односторонности.

Человек четыре раза как бы отправляется от новой основы. Сначала от доистории, от едва доступной нашему постижению прометеевской эпохи (возникновение речи, орудий труда, умения пользоваться огнем), когда он только становится человеком.

Во втором случае от возникновения великих культур древности.

В третьем – от осевого времени, когда полностью формируется подлинный человек в его духовной открытости миру.

В четвертом – от научно-технической эпохи, чье преобразующее воздействие мы испытываем на себе.

В соответствии с этой схемой перед нами при интерпретации истории возникают четыре специфические группы вопросов, которые в наши дни воспринимаются как основополагающие вопросы мировой истории:

1. Что явилось в доистории решающим для формирования человека?

2. Как возникали начиная с 5000 лет до н. э. великие культуры древности?

3. В чем сущность осевого времени и каковы его причины?

4. Как следует понимать возникновение науки и техники? Что привело к «эпохе техники»?

Недостаток этой схемы в том, что она исходит из четырех, правда, очень значительных, но по своему смыслу гетерогенных периодов мировой истории: прометеевской эпохи, эпохи великих культур древности, эпохи духовной основы нашего человеческого бытия, до сих пор сохранившей свою значимость, эпохи развития техники. Более убедительной, предвосхищающей будущее, можно считать схему, намеченную следующим образом: в доступной нам человеческой истории есть как бы два дыхания.

Первое ведет от прометеевской эпохи через великие культуры древности к осевому времени со всеми его последствиями.

Второе начинается с эпохи науки и техники, со второй прометеевской эпохи в истории человечества, и, быть может, приведет через образования, которые окажутся аналогичными ор-

ганизациям и свершениям великих культур древности, к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека.

Между этими двумя дыханиями наблюдаются, однако, существенные различия. Находясь на стадии второго дыхания, начиная его, мы способны познать первое, другими словами, мы обладаем историческим опытом. Другая существенная разница: если период первого дыхания пробился на несколько параллельно развивавшихся островков цивилизации, то второе охватывает человечество в целом.

В первом дыхании каждое событие, даже если оно выступало в образе великих империй, было локальным и никогда не являлось решающим для развития в целом. Именно поэтому и оказалась возможной специфика Западного мира и связанных с ним новообразований, тогда как другие культуры все больше отдалялись от осевого времени, не подавая на данном этапе надежд на то, что они в обозримое время придут в своей эволюции к каким-либо новым существенным возможностям.

Напротив, в наше время все то, что произойдет, должно быть универсальным и всеохватывающим, развитие уже не может быть ограничено Китаем, Европой или Америкой. Решающие события, будучи тотальными, должны неминуемо носить совсем иной, роковой характер.

В целом развитие, начало которого относится к первому дыханию, представляется нам теперь в своем многообразии так, будто оно привело бы к полному крушению, если бы на Западе не возникло начало чего-то нового. Теперь весь вопрос в том, сохранит ли грядущее развитие свою открытость и завершится ли оно, проходя через жесточайшие страдания, искажения и ужасающие провалы, созданием настоящего человека; хотя каким образом это произойдет, мы еще совершенно не можем себе представить.

Единые истоки человечества в начале доисторического времени столь же темны для нас, сколь темен будущий мир господствующего ныне на земном шаре человечества, которое, быть может, достигнет единства своего юридически упорядоченного, духовно и материально устремляющегося в бесконечность существования.

Наша история совершается между истоками (которые мы не можем ни представить себе, ни примыслить) и целью (конкретный образ которой мы не можем существенным образом обрисовать).

Однако истоки и цель связаны друг с другом: в зависимости от того, какими я мыслю первые, я мыслю и вторую. То, что не имеет убедительного зримого в реальности образа, находит свое символическое выражение: истоки – в «создании человека», цель – в «вечном царстве душ».

Ясперс, К. Истоки истории и ее цель / Карл Ясперс // Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд. – М.: Республика, 1994. – С. 29–54.

Концепция «локальных цивилизаций» А. Тойнби

АРНОЛЬД ДЖОЗЕФ ТОЙНБИ (1889–1975) – английский историк и социолог, один из наиболее ярких представителей неклассической философии истории. Родился в Лондоне. По примеру своей матери (преподавателя истории) окончил Оксфордский университет и британскую Археологическую школу в Афинах (Греция). С юности очень много путешествовал, предпочитая описывать историю цивилизаций исходя из собственных знаний и опыта. С 1912 г. начал преподавать историю сначала в Оксфорде, затем в Кингс-колледже и Лондонском университете. С 1929 по 1955 – директор Королевского института международных отношений (англ. RIIA) в Четэм-Хаус. В годы первой и второй мировых войн Тойнби работал в МИДе, был членом британских правительственных делегаций, экспертом на Парижских мирных конференциях 1919 и 1946 гг. В современной философии Тойнби является самым ярким апологетом плюральности политического и культурного пространства.

«ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ» – главный труд А. Тойнби («A Study of History»), который писался им на протяжении почти 30 лет (1934–1961). «Постижение истории» представляет собой 12-томное исследование, выходившее в свет отдельными томами и статьями. Работа построена на основе систематизации огромного фактического материала, Развивая идеи Шпенглера, Тойнби предлагает здесь свою оригинальную концепцию «локальных цивилизаций». Начиная с 21 цивилизации, Тойнби в конце ограничивает их 13 основными типами, детально описывая их рождение, рост, надлом и разложение. Также как и Шпенглер, Тойнби предупреждает о реальной возможности гибели западного мира.

Вопросы к тексту:

1. Что, согласно Тойнби, определяет особенности современного исторического познания?
2. Что Тойнби понимает под понятием «цивилизация»? По каким основаниям и сколько цивилизаций он выделяет?
3. Каковы статус и природа «Вызова-Ответа» в генезисе цивилизаций?
4. Что такое «закон компенсации»?

13.2. Тойнби А. Постижение истории

Введение

Относительность исторического мышления. В каждую эпоху и в любом обществе изучение и познание истории, как и всякая иная социальная деятельность, подчиняются господствующим тенденциям данного времени и места. В настоящий момент жизнь западного мира определяют два института: индустриальная система экономики и столь же сложная и запутанная политическая система, которую мы называем «демократией», имея в виду ответственное парламентарное представительное правительство суверенного национального государства. Эти два института – экономический и политический – стали господствующими в западном мире на закате прошлого века и дали пусть временное, но все же решение главных проблем того периода. Прошлый век искал и нашел спасение, завещая свои находки нам. И то, что выработанные в прошлом веке институты сохраняются по сей день, говорит прежде всего о творческой силе наших предшественников. Мы живем и воспроизводим свое бытие в индустриальной системе и парламентарном национальном государстве, и вполне естественно, что эти два института имеют существенную власть над нашим воображением и реальными плодами его.

Гуманитарный аспект промышленной системы связан непосредственно с человеком, разделением труда: другой ее аспект обращен к физической среде обитания человека. Задача индустриальной системы заключается в том, чтобы максимально увеличивать свою производительную способность, перерабатывая рукотворными средствами сырье в определенные продукты и вовлекая в этот механически организованный труд большое количество людей. Эта особенность индустриальной системы была осознана западной мыслью еще в первой половине про-

шлого столетия. Поскольку развитие индустриальной системы опирается на успехи физических наук, вполне естественно предположить, что между индустрией и наукой была некая «предустановленная гармония».

Если же это так, то не следует удивляться, что научное мышление стало организовываться индустриальным образом. В любом случае это вполне правомерно для науки на ее ранних ступенях – а современная наука весьма молода даже по сравнению с западным обществом, – поскольку для дискурсивного мышления необходимо вначале накопить достаточно эмпирических данных. Однако тот же самый метод в последнее время нашел распространение во многих областях знания и вне сугубо научной среды – в мышлении, которое обращено к Жизни, а не к неодушевленной природе, и, более того, даже в мышлении, которое изучает различные формы человеческой деятельности. Историческое мышление также оказалось захваченным чуждой ему индустриальной системой, а именно в этой сфере, где исследуются отношения между людьми, современная западная промышленная система демонстрирует, что она вряд ли является тем режимом, при котором хотелось бы жить и работать.

Показателен здесь пример жизни и творчества Теодора Моммзена. Молодой Моммзен создал объемный труд, который, конечно, навсегда останется шедевром западной исторической литературы. Его «История Римской республики» была опубликована в 1854 1856 гг. Но едва книга увидела свет, как автор начал стыдиться своего труда и постарался направить свою энергию в совершенно другое русло. Моммзен потратил всю оставшуюся жизнь на составление полного собрания латинских надписей и издание энциклопедического собрания римского конституционного права. В этом Моммзен проявил себя типичным западным историком своего поколения, – поколения, которое ради престижа индустриальной системы готово было превратить себя в «интеллектуальных рабочих». […]

Эта готовность гончара превратиться в раба своей глины является столь очевидной аберрацией, что, подыскивая для нее соответствующий корректив, можно и не обращаться к модному сравнению процесса исторического исследования с процессами промышленного производства. В конце концов, и в промышленности одержимость сырьевой базой безрезультатна. Удачливый промышленник – это человек, который первым предвидит экономический спрос на тот или иной товар или услугу и начинает в связи с этим интенсивно перерабатывать сырье, используя рабочую силу. Причем ни сырье, ни рабочая сила сами по себе не представляют для него никакого интереса. Другими словами, он хозяин, а не раб природных ресурсов; он капитан промышленного корабля, прокладывающий путь в будущее.

Известно, что обращение с людьми или животными как с неодушевленными предметами может иметь катастрофические последствия. Почему же нельзя предположить, что подобный образ действия не менее ошибочен и в мире идей? Почему мы должны считать, что научный метод, созданный для анализа неодушевленной природы, может быть перенесен в историческое мышление, которое предполагает исследование людей и их деятельности? Когда профессор истории называет свой семинар «лабораторией», не отгораживается ли он тем самым от своей естественной среды? Оба названия – метафоры, но каждая из них уместна лишь в своей области. Семинар историка – это питомник, в котором живые учатся говорить живое слово о живых. Лаборатория физика является – или являлась таковой до определенного времени – мастерской, в которой из неодушевленного природного сырья изготавливаются искусственные или полуискусственные предметы. Ни один практик, однако, не согласится организовывать питомник на принципах фабрики, равно как фабрику – на началах питомника. В мире идей ученые также должны избегать неверного использования метода. Нам достаточно хорошо известно и мы всегда помним так называемое «патетическое заблуждение», одухотворяющее и наделяющее жизнью неживые объекты. Однако теперь мы скорее становимся жертвами противоположного – «апатетического заблуждения», согласно которому с живыми существами поступают так, словно они неодушевленные предметы. […]

Индустриализм и национализм (более, чем индустриализм и демократия) суть две силы, которые фактически господствовали в западном обществе в течение века (приблизительно до 1875 г.). Промышленная революция и нынешняя форма национализма действовали тогда сооб-

ща, создавая «великие империи», каждая из которых претендовала на универсальный охват, становясь как бы космосом сама в себе.

Конечно, это притязание было неоправданно. Уже тот простой факт, что «великих держав» было больше, чем одна, свидетельствует о неспособности ни одной из них стать полностью универсальной. Однако каждая великая держава успешно оказывала постоянное влияние на жизнь общества, так что в некотором смысле она могла рассматривать себя как ось, вокруг которой вращается весь мир: и каждая великая держава надеялась также заменить собой весь мир, поскольку она была замкнута и самодостаточна. Претензии эти распространялись не только на область экономики и политики, но также и на область духовной культуры. Такой образ мышления, характерный для населения великих держав, постепенно распространялся и на представителей стран меньшего калибра, и скоро все западные нации – от самых больших до самых малых – отстаивали суверенное право самим организовывать свою жизнь и быть независимыми от всего остального мира. Это требование выдвигалось столь настойчиво и принималось столь широко, что самоё существование и единство западного мира оказались под сомнением. Возникла глубинная внутренняя потребность ощутить Жизнь как целостность, противоположную видимой повседневной изменчивости. Это чувство охватило как малые нации, так и сообщества, в состав которых входили эти нации. Такие сгущения социальных эмоций в национальных группах стали почти повсеместными, и у историков иммунитет против них был не сильнее, чем у остальных людей. Действительно, дух национального взывал к историкам с особой силой, поскольку он в какой то мере обещал примирить индустриальное разделение труда с внутренним стремлением к целостности. Противопоставлять себя «всеобщей истории», которая создается на индустриальных принципах, задача непосильная даже для самого одаренного, самого энергичного индивидуума. Вот почему в поисках единства взгляда историк приходил к отказу от универсальности, ибо сужение научно исследовательской цели неизбежно проливает новый свет на любой исторический ландшафт. Когда же он в своих поисках вновь обретал единство и в этом смысле достигал некой универсальности, могла возникнуть проблема примирения его интеллекта с его социальным чувством, но это внутреннее противоречие предполагалось снять духом национального. […]

Мировая война 1914 1918 гг. вынесла на поверхность тенденцию, подспудно зревшую уже не менее века. К 1918 г. одна из тех восьми великих держав, которые существовали в 1914 г., совершенно исчезла с политической карты, две другие, искалеченные, находились в состоянии прострации, а одна из более или менее благополучно выживших стала энергично перестраиваться в поисках «самоуправления доминионов». Общая развязка этих частично революционных, а частично эволюционных изменений одинакова. Мировая арена была захвачена великими державами, каждая из которых представляла собой замкнутый универсум. Характерной особенностью обществ нового века является взаимозависимость небольших государств. Некоторые из них (например, доминионы Британской метрополии) не являются полностью независимыми единицами, другие (например. Чехословакия, Австрия, Венгрия) лишены морского побережья, у третьих отсутствует ярко выраженная или подлинно оригинальная национальная культура. К тому же в этом новом мире даже великие державы стали казаться меньше и индустриализм, вышедший на мировую арену, стал тормозить их экономическое развитие. Все государства в равной степени начинают сознавать, что не могут самостоятельно выжить экономически, и либо резко протестуют против военной, финансовой, тарифной, миграционной политики, либо обращаются за помощью к техническим международным организациям, которые были созданы вокруг секретариата Лиги Наций и Международного бюро труда в Женеве.

Эти различные тенденции можно суммировать в одной формуле: в наш век главным в сознании общества является осмысление себя, как части более широкого универсума, тогда как особенностью общественного самосознания прошлого века было притязание считать себя, свое общество замкнутым универсумом. […]

Если это наблюдение верно и если верно то, что историк не может абстрагироваться в своих мыслях и чувствах от влияния среды, в которой живет, то мы можем надеяться увидеть в недалеком будущем изменение во взглядах и научных подходах западных историков. И это будет соответствовать изменениям, охватившим западное общество в целом. Именно на закате

прошлого века работа историков находилась в полной гармонии с индустриальной системой, а их взгляды были пронизаны и связаны национальной идеей. Однако новый век очертил свое поле исследования, не ограниченное рамками одной национальности, и ученые вынуждены будут приспособить свой метод к интеллектуальным операциям более широкого масштаба. […]

Пространственное расширение поля нашего исследования.

[…] Если мы начнем с последней главы – установление индустриальной системы, то обнаружим, что географическая протяженность умопостигаемого поля исследования, которое она предполагает, охватывает весь мир. Чтобы объяснить промышленную революцию в Англии, мы должны принять во внимание экономические условия не только западноевропейских стран, но и Тропической Африки, Америки, России, Леванта , Индии и Дальнего Востока. Однако когда мы обратимся к парламентарной системе и перейдем от экономического к политическому плану, наш горизонт сузится. Закон, «которому Бурбоны и Стюарты подчинялись», не распространяется на Романовых в России, османов в Турции, Тимуридов в Индостане, маньчжуров в Китае, современных им сёгунов в Японии . Политическая история этих стран не может быть объяснена в принятых нами терминах. Если мы начнем их анализировать, то обнаружим, что главы, на которые распадается их история, и умопостигаемые поля исследования, которые они предполагают, совершенно другие. Закон, движущий историю Англии или Франции, не действует там, и, наоборот, законы, которым подчиняется политическая история каждой из этих стран, не проливают света на политические события в Англии или во Франции. Здесь проходит граница более глубокая и резкая, чем физические границы Великобритании. Однако действие закона, «которому Бурбоны и Стюарты подчинялись» во Франции и в Англии, распространялось на другие страны Западной Европы и на новые общины западноевропейских заокеанских колоний. В то же время на Европейском континенте действие этого закона прекращалось на западных границах России и Турции. Дальше действовали другие законы, другие они вызывали и последствия. […]

Расширение поля во времени. […] Непрерывность истории – наиболее привлекательная из всех концепций, построенная по аналогии с представлениями классической физики. Однако нам придется скрепя сердце критиковать ее. […] При изучении временных отношений мы убедились, что необходимо различать две степени непрерывности: непрерывность между последовательными периодами и фазами в истории одного и того же общества и непрерывность как связь во времени самих обществ. Особо следует выделить непрерывность второго ряда, ибо она представляет собой значительный феномен.

Можно было бы выразить качественное различие между этими двумя видами непрерывности с помощью аналогии из человеческой жизни. Главы истории любого отдельно взятого общества напоминают последовательные ступени опыта человека. Так, связь между одним обществом и другим напоминает отношения между родителем и ребенком. Во первых, ребенок физически наследует от родителя определенные свойства; во вторых, самим актом рождения обретая некоторую самостоятельность, ребенок, тем не менее, еще долгое время не может жить без попечения родителей. Затем, когда он достигает сознательного уровня, его детское воображение находится под сильным влиянием родительских чувств и представлений, а позднее, становясь взрослым, он сам научается тщательному исследованию родительских поступков и мыслей и начинает имитировать их или, наоборот, избегать повторения родительского опыта. Общее влияние, которое оказывают родители на своих детей, без сомнения, очень велико. Тем не менее, ребенок в некотором смысле является самостоятельным индивидуумом с момента, когда он начинает сознавать самого себя. Когда же в период зрелости он станет действительно независимым от родителей и обретет собственный взгляд на мир, способность решать свои жизненные проблемы самостоятельно, он станет окончательно независимым «новым взрослым» и будет в состоянии породить потомство и дать ему образование. При сравнении непрерывности жизней родителя и ребенка с непрерывностью опыта в жизни того или иного индивидуума нельзя отрешиться от того непреложного факта, что рождение и смерть воздвигают глубокую пропасть между индивидуумами. […]

Некоторые предварительные итоги. Первая стадия нашего исследования подошла к концу, и уже сейчас можно подвести предварительные итоги:

а) умопостигаемые поля исторического исследования, границы которых были приблизительно установлены с учетом исторического контекста данной страны, представляют собой к настоящему времени общества с более широкой протяженностью как в пространстве, так и во времени, чем национальные государства, города государства или любые другие политические союзы;

б) такие политические союзы (национальные государства, города государства и т.д.) не только уже в своей пространственной протяженности, но и короче во временной длительности обществ, в состав которых они входят, как часть входит в целое: они являются частным выражением конкретных социальных общностей. Общество, а не государство есть тот социальный «атом», на котором следует фокусировать свое внимание историку;

в) общество, включающее в себя независимые национальные государства типа Великобритании, и общество, состоящее из городов государств типа Афин, сопоставимы друг с другом, ибо представляют собой общества единого вида;

г) ни одно из исследуемых обществ не охватывает всего человечества, не распространяется на всю обитаемую Землю и не имеет сверстников среди обществ своего вида: наше западное общество, например, не воспринималось как нечто целое, пока эллинское общество, будучи одним из первоначальных представителей обществ данного вида, не достигло своей зрелости. В любом случае полное время жизни отдельного общества не совпадает со временем жизни вида;

д) непрерывность, преемственность в развитии обществ выражены значительно слабее, чем непрерывность между фазами истории одного общества (настолько слабее, что есть смысл различать эти два тина непрерывности), однако, рассматривая временную связь между двумя конкретными обществами различных эпох – в нашем случае западным и эллинским, – мы обнаружим отношения, которые метафорически можно было бы назвать «сыновне-отеческими». В свете этих выводов можно сделать еще ряд заключений, подходя к Истории как исследованию человеческих отношений. Ее подлинный предмет – жизнь общества, взятая как во внутренних, так и во внешних ее аспектах. Внутренняя сторона есть выражение жизни любого данного общества в последовательности глав его истории, в совокупности всех составляющих его общин. Внешний аспект – это отношения между отдельными обществами, развернутые во времени и пространстве. […]

Предварительная классификация обществ данного вида

В предыдущем исследовании было описано шесть представителей вида – пять живых и один мертвый, а также две группы реликтов. Более детальный анализ выявил еще тринадцать представителей. Таким образом, нами было идентифицировано девятнадцать обществ: западное, православное, иранское и арабское (в настоящее время они входят в исламское), индуистское, дальневосточное, эллинское, сирийское, китайское, минойское, шумерское, хеттское, вавилонское, андское, мексиканское, юкатанское, майянское и египетское. Исследуя основания каждого отдельного общества, в одних случаях мы обнаруживаем, что оно состоит в сыновнем родстве с более древним обществом благодаря наличию вселенской церкви. В других случаях такая связь не просматривается. Итак, мы определили, что вселенская церковь является основным признаком, позволяющим предварительно классифицировать общества одного вида. Другим критерием для классификации обществ является степень удаленности от того места, где данное общество первоначально возникло. Сочетание этих двух критериев позволяет найти общую меру для размещения обществ на одной шкале, с тем чтобы определить место каждого из них в непрерывном процессе развития.

Попытка классификации по критерию религии выстроила следующий ряд: во-первых, общества, которые никак не связаны ни с последующими, ни с предшествующими обществами; во вторых, общества, никак не связанные с предшествующими, но связанные с последующими обществами; в третьих, общества, связанные с предшествующими, но менее непосредственной, менее интимной связью, чем сыновнее родство через вселенскую церковь, связью, обусловленной движением племен; в четвертых, общества, связанные через вселенскую церковь с предшествующим обществом сыновними узами; в пятых, общества, связанные с предшествующими связью более глубокой, чем отечески сыновняя, а именно: через передаваемую с незначительными изменениями или вообще без них организованную религию правящего меньшинства.

Внутри группы родственно связанных обществ можно различить две подгруппы в зависимости от того, принадлежит ли источник творческой силы внутреннему пролетариату отеческого общества, создавшего универсальную церковь, или же этот источник чужеродного происхождения. […]

Итак, попытаемся обобщить результаты и вывести единую классификацию. Получается следующая последовательность:

египетское+андское
китайское+минойское+шумерское+майянское
сирийское
индское+хеттское+эллинское
западное
православное христианское (в России)+дальневосточное (в Корее и Японии)
православное христианское (основное)+дальневосточное (основное)
иранское
арабское+индуистское
мексиканское
юкатанское
вавилонское

В результате этих классификационных операций количество обществ увеличилось с девятнадцати до двадцати одного (православное христианское общество и дальневосточное распались надвое в соответствии с местонахождением).

Сравнимость данного вида.

Различие между цивилизациями и примитивными обществами. Рассмотрев и идентифицировав двадцать одно общество одного вида, в числе которых находится и западное общество, предварительно классифицировав их на основании определенных критериев, перейдем наконец к исследованию собственно истории, а именно к сравнительному анализу процесса генезиса, роста, надлома и разложения; возникновения и падения универсальных государств, вселенских церквей, героических эпох; контактов между цивилизациями во времени и пространстве. Прежде чем приступить к исследованию, было бы целесообразно дать предварительный ответ на возможную критику, в частности по вопросу о том, сравнимы ли зафиксированные нами 21 общество между собой. Их сопоставимость можно проверить по нескольким параметрам.

Первый и самый простой довод против сравнимости данных обществ может быть сформулирован следующим образом: эти общества ничто не объединяет, кроме лишь того, что они предстают как «интеллигибельные поля исторического исследования», образуя род, вбирающий в себя 21 общество одного вида. Общества этого вида принято называть «цивилизациями», чтобы отличить их от «примитивных обществ», которые также представляют собой «интеллигибельные поля исторического исследования» в том смысле, в каком этот термин был ранее определен нами.

Число известных цивилизаций невелико. Нам удалось выделить только 21 цивилизацию, но можно предположить, что более детальный анализ вскроет значительно меньшее число полностью независимых цивилизаций – около десяти. Известных примитивных обществ значительно больше. В 1915 г. западные антропологи Хобгауз, Уэлер и Гинзберг, намереваясь провести сравнительное изучение примитивных обществ и ограничив себя только теми из них, сведения о которых были достаточно полны и достоверны, составили список приблизительно 650 таких обществ. Почти все общества, приведенные в списке, были к тому времени живы.

Однако сравнивать цивилизацию с примитивным обществом – это все равно, что сравнивать слона с кроликом.

Примитивные общества обладают сравнительно короткой жизнью, они ограничены территориально и малочисленны. Жизнь цивилизаций, список которых едва достигает двузначного числа, наоборот, более продолжительна, они занимают обширные территории, а число людей, охватываемых цивилизациями, как правило, велико. Они имеют тенденцию к распространению путем подчинения и ассимиляции других обществ – иногда обществ собственного вида, но

чаще всего примитивных обществ. Жизнь примитивных обществ, подобно жизни кроликов, часто завершается насильственной смертью, что особенно неизбежно при встрече их с цивилизациями. Что касается численного неравенства, то, если бы можно было составить перепись населения всех живых цивилизаций, мы обнаружили бы, что каждая из цивилизаций левиафанов объединяет в себе большее число людей, чем все примитивные общества, вместе взятые, со времен появления человеческого рода. Впрочем, подсчеты такого характера не входят в сферу наших интересов. Объект данного исследования не люди, а общества, и поэтому отметим лишь, что при сравнении числа известных цивилизаций с числом известных примитивных обществ последних оказывается несопоставимо больше.

Часть первая. Причина генезиса цивилизаций

Вызов и ответ

Действие вызова и ответа. […] Исчерпав все возможности, мы пришли пока к одному выводу: причина генезиса цивилизаций кроется не в единственном факторе, а в комбинации нескольких: это не единая сущность, а отношение. Перед нами выбор: либо принять это отношение как взаимодействие неодушевленных сил (вроде бензина и воздуха, вступающих во взаимодействие в моторе автомобиля), либо как столкновение между двумя сверхчеловеческими личностями. Рассмотрим вторую из этих двух концепций. Возможно, она приведет нас к ответу.

Столкновение двух сверхличностей – излюбленный сюжет великих мифов и драм, созданных человеческим воображением. Столкновение между Яхве и Змием – история грехопадения человека, рассказанная в Книге Бытия. Другой сюжет из противоборства тех же антагонистов отыщем в Новом завете. Здесь дана история Искупления. Столкновение между Господом и Сатаной – сюжет Книги Иова. Столкновение между Господом и Мефистофелем – сюжет «Фауста» Гёте. Столкновение между Артемидой и Афродитой – сюжет «Ипполита» Еврипида. […]

И в данном исследовании тема столкновения двух сверхчеловеческих персонажей затрагивалась не раз. Общество в своем жизненном процессе сталкивается с рядом проблем и каждая из них есть вызов. […]

Прибегая вновь к языку мифа, можно сказать, что импульс или мотив, который заставляет совершенное состояние Инь перейти в стадию деятельности Ян, исходит от вмешательства Дьявола в божественную Вселенную. Событие это лучше всего может быть описано в мифологических образах, потому что при переводе на язык логики начинают проявляться противоречия. Если следовать логике, то при совершенстве божественной Вселенной Дьявол не может находиться за ее пределами; между тем, если Дьявол существует, совершенство, которое он намерен нарушить, заведомо неполно вследствие самого факта существования Дьявола. Это логическое противоречие, которое не может быть разрешено логическими средствами, интуитивно трансцендируется воображением поэта и пророка, прославляющих всемогущество Бога. При этом считается само собой разумеющимся, что работа Бога имеет два существенных ограничения.

Первое ограничение заключается в том, что в совершенстве того, что Он уже сотворил, Он не оставил места дальнейшей творческой деятельности.

Второе ограничение божественной силы сводится к тому, что, когда предоставляется возможность нового творения, Бог не может не принять ее. Когда Дьявол бросает Богу вызов, Бог не может отклонить его. «Живи опасно» – идеал Заратустры у Ницше, для Бога – необходимость. Это ограничение иллюстрируется притчей о плевелах: «Пришедши же, рабы домовладыки сказали ему: господин! не доброе ли семя ты сеял на поле своем? откуда же на нем плевелы? Он же сказал им: враг человек сделал это. А рабы сказали ему: хочешь ли, мы пойдем, выберем их? Но он сказал: нет, чтобы, выбирая плевелы, вы не выдергали вместе с ними пшеницы. Оставьте расти вместе и то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в связки, чтобы сжечь их; а пшеницу уберите в житницу мою» (Матф. 13, 27 – 30).

Если одна из Божьих тварей искушается Дьяволом, у Бога открывается возможность создать новое творение. Вмешательство Дьявола вызвало переход от Инь к Ян, от статичного к динамическому, ибо Господь создал совершенство, но в силу собственного совершенства Он не смог передать ему свое совершенство. И Дьявол сделал это за Бога. Когда Инь перешло в Ян,

Дьявол не в силах уже удержать Бога от нового акта творения переходом от Ян к Инь на более высоком уровне. Божественное равновесие нарушается из за сатанинской вечной неуспокоенности. Возрождение равновесия по новому божественному плану полностью во власти Бога. В акте творения, который является единственным постоянным и значимым результатом общения Бога с Дьяволом, «нет никакого демона», который бы осуществил «эту работу».

Таким образом, Дьявол обречен на проигрыш не потому, что он сотворен Богом, а потому, что он просчитался. Он играл руками Божьими, испытывая злобную удовлетворенность от вмешательства божественных рук. Зная, что Господь не отвергнет или не сможет отвергнуть предложенного пари. Дьявол не ведает, что Бог молча и терпеливо ждет, что предложение будет сделано. Получив возможность уничтожить одного из избранников Бога, Дьявол в своем ликовании не замечает, что он тем самым дает Богу возможность совершить акт нового творения. И таким образом божественная цель достигается с помощью Дьявола, но без его ведома. […]

Остается признать эту роль «Дьявола-Бога», совмещающую в себе часть и целое, тварное и воплощение, арену и состязающегося, подмостки и участника спектакля; ибо та часть пьесы, где проходит собственно спор между силами Ада и Рая, – лишь пролог, тогда как само содержание пьесы – земные страсти человека.

В каждом представлении этой драмы страдание является ключевой нотой в роли человеческого протагониста независимо от того, играется ли эта роль Иисусом из Назарета или Иовом, Фаустом и Гретхен, Адамом и Евой, Ипполитом и Федрой или Хёдом и Бальдром. Объективно испытание состоит из череды ступеней, которые испытуемый должен последовательно преодолеть во имя божественной цели.

На первой ступени главный герой драмы реагирует на нападение со стороны искусителя переходом из состояния пассивности к активности – от Инь к Ян. […]Существенна здесь не нравственная сторона поступков и характеров, а динамические последствия содеянного. Поступок Старого моряка изменяет судьбу корабля и его команды; действие Иисуса меняет саму концепцию Мессии и, таким образом, придает ей новую силу. Соответствующее действие в испытании Иова – это проклятие дня его рождения – протест, в результате которого появляются все заслуги Иова и раскрывается справедливость Бога. В испытании Фауста этот пункт разработан и представлен более понятно. […]

Таким образом, первый акт в испытании человека – переход из Инь в Ян через динамическое действие, совершаемое Божьей тварью вследствие искушения, позволяет самому Богу восстановить свою творческую активность. Но за этот прорыв приходится платить; и платит не Бог – жестокий хозяин, жнущий там, где не Он сеял, и собирающий там, где не жал (Матф. 25, 24), – но слуга Божий, сеятель – человек, который за все расплачивается сполна.

Вторая стадия в испытании человека – это кризис. Человек осознает, что его динамическое действие, высвободив творческую силу Творца и Вседержителя, направляет его самого на путь страдания и смерти. В отчаянии и ужасе он восстает против судьбы, которая через его же деяния привела его на жертвенный костер.

Кризис преодолевается осознанием себя как инструмента Бога, средства для достижения Его цели. И эта активность через пассивность, победа через поражение приводят к другой космической перемене. Подобно тому, как динамическое действие в первой фазе испытания вывело Вселенную из состояния Инь и привело в состояние Ян, так и акт отказа во второй фазе изменяет ритм Вселенной, повернув вектор от движения к покою, от бури к затишью, от диссонанса к гармонии, от Ян снова к Инь.

В скандинавской мифологии трагедия эта запечатлена в сцене. когда Один, накануне Рагнарёк, всеми силами старается вырвать секрет Судьбы, но не для того, чтобы спастись самому, а для того, чтобы сохранить Вселенную богов и людей, которая представляется ему всеобщим отцом. […]

На третьей стадии поворот космического ритма от Ян к Инь, начатый во второй стадии, достигает своего полного завершения. Этот новый акт творения возвращает страдающего в состояние покоя, гармонии и блаженства, но уже на более высоком уровне. В Книге Иова все представлено весьма упрощенно: Господь убеждает Иова, что никому из людей Он неиспове-

дим в своих деяниях, – и восстановление выглядит до наивности материально: Господь благословил конец Иова более, чем его начало, дав ему более красивых дочерей, чем те, которых он потерял, и вдвое больше овец, верблюдов, быков и ослов (Иов 42, 12 – 17). В Новом завете агония, смирение и страсть Иисуса даруют искупление человеку, после чего следуют воскресение и вознесение Искупителя. В скандинавской мифологии Один возвращается к жизни и, обнаружив, что стал еще более зорким, чем прежде, вырывает у себя глаз и бросает его как цену за мудрость. […] Сцены эти соответствуют двум состояниям: блаженству после искупления и невинности до падения. Космический ритм совершил полный круг: от Инь через Ян и снова к Инь. Но новое состояние Инь отличается от предыдущего так, как весна отличается от осени. […]

Область вызова и ответа

«Полные паруса», или «Слишком хорошая земля». Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем переводит себя в более высокое и более совершенное с точки зрения усложнения структуры состояние.

Отсутствие вызовов означает отсутствие стимулов к росту и развитию. Традиционное мнение, согласно которому благоприятные климатические и географические условия, безусловно, способствуют общественному развитию, оказывается неверным. Наоборот, исторические примеры показывают, что слишком хорошие условия, как правило, поощряют возврат к природе, прекращение всякого роста.

Египет традиционно рассматривают как регион с благодатными природно климатическими условиями. Однако на поверку оказывается, что первоначально это был трудный для земледелия район, который расцвел благодаря специальной ирригационной системе. В Центральной Америке, на Цейлоне, на севере Аравийской пустыни, на острове Пасхи, в Новой Англии и Римской Кампании можно заметить следы жизни, когда то обустроенной и цивилизованной, а потом заглохшей, заброшенной, забытой. Это говорит о том, что цивилизация существует благодаря посеянным усилиям человека. […]

Стимулы роста можно разделить на два основных вида: стимулы природной среды и стимулы человеческого окружения. Среди стимулов природной среды можно выделить стимул «бесплодной земли» и стимул «новой земли». […]

Стимул ударов. […] Каковы последствия неожиданных ударов со стороны внешнего человеческого окружения? Остается ли здесь справедливым утверждение: «Чем сильнее вызов, тем сильнее стимул»? Попробуем еще раз проверить данную формулу на исторических примерах.

На ум приходят из ряда вой выходящие случаи, когда, например, вооруженная и могущественная власть, вдохновляемая к борьбе постоянным соперничеством со своими соседями, вдруг неожиданно терпела сокрушительное поражение от противника, с которым раньше она никогда не сталкивалась. Что происходит, когда строители империи оказываются поверженными на полпути? Впадают ли они в прострацию, лишившись воли к борьбе? Или, подобно великому Антею из эллинской мифологии, припав к Матери Земле, удваивают силу, страсть и волю к победе? А может быть, сдаются на милость победителя? Или они реагируют на беспрецедентно сильный удар столь же сильным взрывом целенаправленной энергии? История свидетельствует, что чаще всего потерпевший выбирает второй вариант.

Классическим примером стимулирующего действия удара является реакция Эллады, и в частности Афин, на нападение в 480 479 гг. до н.э. империи Ахеменидов – сирийского универсального государства. […]

За победой последовал небывалый расцвет. В Элладе начинают бурно развиваться искусства. Какие-то полстолетия дарят миру художников и скульпторов, не превзойденных до сих пор. Другим показателем интеллектуального всплеска было распространение философии и ораторского искусства по всему эллинскому миру, и особенно в Афинах. В философии широко прославилась школа Сократа, Платона и Аристотеля; в ораторском искусстве выделялись Перикл, Исократ и ученики Исократа; военное искусство также выдвинуло блестящую плеяду – Мильтиада, Аристида, Фемистокла, Кимона и многих, многих других. […]

Стимул ущемления

Природа стимула. Описав стимул человеческого окружения в форме постоянного давления, рассмотрим теперь этот же стимул в тех ситуациях, когда он принимает форму социального ущемления.

Природа такого действия может быть понята при сравнении социального явления с физическим. Хорошо известно, что, когда живой организм лишается какого либо органа или свойства, он отвечает на этот вызов специализацией другого органа или свойства, которые, развиваясь, возмещают ущерб. У слепых, например, обостряется осязание. Представляется, что возникновение некоторого нового свойства с целью компенсации ущерба – явление повсеместное, и нередко физический недостаток является стимулом для мобилизации ума и воли. Аналогичным образом социальная группа, слой, класс, в чем либо ущемленные собственными действиями, действиями ли других людей либо волею случая утратив нечто жизненно важное, направляют свою энергию на выработку свойства, возмещающего потерю, в чем, как правило, достигают немалых успехов.

Так лоза, подрезанная ножом садовника, отвечает бурным ростом новых побегов.

Перекликается с этим сравнением пример из эллинистической истории. Правящее меньшинство эллинистического мира всячески третировало молодую религию внутреннего пролетариата. Рим был достаточно силен, чтобы подавить поборников христианства, но он был не в состоянии ликвидировать само учение. Спасаясь от преследований, христиане ушли в подполье. Настал час, и церковь вышла из подполья, чтобы воздвигнуть на Ватиканском холме собор более величественный, чем Капитолий. У латинского крестьянина, который отвечал на вызов природы при помощи плуга и каждодневного труда, появился соперник – обитатель римских трущоб, который отвечал на вызов со стороны человеческого окружения тайными ночными бдениями. Римская империя была памятником победы латинского крестьянина над природной средой. Памятником победы христианского пролетария стала римско католическая церковь. […]

Если перейти к ущемлению бедностью, то можно наблюдать, что, например, в английских общественных школах ученики из состоятельных семей, как правило, менее склонны к усердной работе, чем ученики из бедных семей. Последние знают, что они должны заслужить право на стипендию, так как родители не имеют возможности поддерживать их материально и, следовательно, для продолжения учебы им необходимо добиться незаурядных успехов. Выходцы из низов, как правило, остро ощущают и переживают ущербность своего положения, что заставляет их постоянно совершенствоваться и развивать интеллектуальные способности. Таким образом, бедность – это постоянно действующий стимул к преодолению трудностей, если не считать тех случаев, когда стимулирующим фактором являются честолюбие, корпоративный дух или интеллектуальные искания личности. Честолюбие, корпоративный дух и интеллектуальные искания – дары богов. В английском университете можно заметить, что студент, зачисленный решением совета графства, ущемленный в социальном плане, учится еще старательнее, чем ученик общественной школы, ущербность которого сводится лишь к его экономическому статусу. Но если посмотреть на проблему шире, то можно увидеть, что в любом обществе в любую эпоху каждый класс поддерживает свою численную силу не только естественным ростом, но и рекрутированием представителей из низших слоев и что высший класс, которому некуда больше расти, постоянно освобождает места для представителей низов, исчезая с социальной арены в третьем и четвертом поколениях.[…]

Золотая середина

Закон компенсаций. Наконец мы приблизились к главному в нашей системе доказательств. Мы утверждали выше, что зарождению цивилизации способствуют наиболее трудные условия существования, имея в виду как природную среду, так и человеческое окружение. Далее мы задались вопросом, а существует ли некий социальный закон, который укладывается в формулу: «Чем сильнее вызов, тем сильнее стимул». Проведя тщательный эмпирический анализ, мы составили подробное описание ответов, которым, как выяснилось, соответствовало пять типов вызова: вызов суровых стран, вызов новых земель, вызов ударов, вызов давления и вызов ущемления. Во всех случаях сформулированный нами закон действовал безоговорочно. Остается установить, есть ли пределы, за которыми данный закон утрачивает силу. Если суро-

вость вызова будет усиливаться до бесконечности, гарантируется ли тем самым бесконечное увеличение и стимула, то есть возможно ли бесконечное увеличение энергии, вложенной в ответ на брошенный вызов? А может быть, наступит такой момент, когда все нарастающая сила вызова даст обратный эффект и сила ответа будет падать? И можно ли достичь такой точки, за которой на вызов, сколь бы силен он ни был, не последует никакой реакции? Если такой точки практически не существует, то формула «Чем сильнее вызов, тем сильнее ответ» истинна; если же такая точка существует, то этот вывод следует определенным образом ограничить. Если на эмпирическом материале удастся установить такое ограничение, то закон примет следующий вид: «Наиболее стимулирующее воздействие оказывает вызов средней силы».

Где же истина? На первый взгляд кажется, что первоначальная формулировка «Чем сильнее вызов, тем сильнее стимул» бесспорна. Во всяком случае, наш эмпирический анализ ее подтверждал. Однако история дает нам ряд примеров, которые мы пока оставили про запас.

Известно, что в ряде мест стимулирующие вызовы отличались своей крайней суровостью, но фактом является и то, что эти случаи объединяет одна общая особенность, которая значительно смягчает суровость испытания, – все эти вызовы исходят только из природной среды. Но при определении общей силы или степени суровости вызова необходимо учитывать вызов не только физического, но также и человеческого окружения. Однако сама пустынность, дикость и необжитость мест, из которых исходит физический вызов, предопределяет тот факт, что вызов внешней человеческой среды будет ослаблен в силу их малолюдности или труднодоступности.

Обратимся к примерам. Мощный вызов бросало Венеции и Голландии море. Однако помимо стимулирующего воздействия, море давало также и защиту от посягательств соседей. Венеция, построенная на низких берегах, изолированная лагунами, была свободна от иностранной военной интервенции почти тысячу лет – с момента ухода франков в 810 г. и до захвата ее французами в 1797 г. Голландия, также окруженная каналами, не знала оккупации почти два столетия – от мирного договора с Испанией 1609 г. до завоевания французскими революционными армиями в 1794 1795 гг.

В этих примерах можно обнаружить элементы «компенсаций», действующих как бы в противовес наиболее сильным вызовам природной сферы. В подтверждение идеи о «компенсаторном» взаимодействии физического и человеческого окружения, рассмотрим еще ряд ситуаций Вызова и Ответа. Сначала дополним наш обзор компенсаций, которые дает человеческая сфера при мощном вызове из сферы физической: затем приведем примеры компенсаций за счет физической сферы, когда вызовы – продукт человеческого окружения.

Суровость вызова физической среды компенсируется несколькими путями. Прежде всего местность с суровыми природными условиями малопривлекательна для человека и зачастую плохо доступна, что само по себе гарантирует отсутствие соперников.

Там, где физическая среда характеризуется этой двойной неблагоприятностью, там и компенсация как бы удваивается.

Таково было окружение Венеции – низинные, болотистые берега не располагали к освоению их. Двойную компенсацию имели как обитатели пустынных островов Запада, так и представители православного христианства. […]

Интересно сопоставить исторический опыт основателей родственно не связанных цивилизаций и опыт реликтов. Отцы родственно не связанных цивилизаций, подобно реликтам, ведущим замкнутый образ жизни, ответили на вызов среды обитания и получили компенсацию в виде защиты от вызова человеческого окружения. Наоборот, для связанных цивилизаций, как и для реликтов в диаспоре, вызов со стороны человеческого окружения компенсировался благоприятными природными условиями. Динамический акт, с помощью которого создается связанная цивилизация, – отделение пролетариата от правящего меньшинства – явление социальное, а не физическое. Восставший пролетариат, зачинающий новую цивилизацию, успешно выдерживает это испытание в значительной мере потому, что наследует физическую среду обитания в готовом и приспособленном для нужд человека виде. Ему не приходится начинать с нуля – создавать новую среду в голой пустыне. Он получает компенсацию в форме вполне приемлемых условий существования, тогда как невыносимый быт первопроходцев, осваивающих новые

местности, напротив, уравновешивается отсутствием угрозы со стороны человеческого окружения. […]

Проявление «закона компенсации», причем в сфере более широкой, чем та, которая была рассмотрена выше, показывает, как мудро поступает тот, кто избегает крайностей, ибо в силу возможных компенсаций может не сработать правило «Чем сильнее вызов, тем сильнее и стимул». Историческое прошлое свидетельствует, что закон соотношения вызова и стимула взаимосвязан с законом компенсации, который ограничивает действие первого. Необходимо постоянно помнить, что социально природная среда двойственна изначально и что вызов, брошенный одной из этих сфер, если он окажется слишком суровым, может быть компенсирован другой сферой. Фактически именно это компенсаторное отношение мы и обнаружили, рассматривая крайние случаи проявления Вызова и Ответа.

Тойнби, А. Дж. Постижение истории / Арнольд Дж. Тойнби / Пер. а англ. ; сост. А.П. Огурцов. – М.: Прогресс, 1991. – С. 14-21, 29, 31-35, 38-42, 77-81, 106-113, 119-121, 137-138, 164-166, 170-174.

«Морфология культуры» О. Шпенглера

ОСВАЛЬД ШПЕНГЛЕР (1880–1936) – немецкий философ и историк, один из основателей современной философии истории и философии культуры, представитель «философии жизни». Родился в провинциальном Бланкенбурге. Отец его был почтовым служащим, мать происходила из артистической семьи, и предпочитала заниматься рисованием, а не воспитанием детей (у Освальда было 4 младших сестры). В 1891 г. семья переехала в старинный университетский город Галле, где он продолжил обучение в гимназии Латина, делавшей упор на гуманитарную подготовку, прежде всего на преподавание древних языков. Здесь Шпенглер продемонстрировал редкие способности в истории, географии и математике. В 1899 г. он поступает на естественно-математическое отделение университета Галле, однако вскоре разочаровывается в математике, посвящая себя чтению (среди любимых авторов Ницше, Ибсен и Достоевский). В 1904 г. в Галле он защищает докторскую диссертацию по метафизике Гераклита. Затем работает учителем в Гамбурге, преподавая историю и математику. Академическую карьеру начал в Мюнхенском университете (1911), также в качестве преподавателя математики. Отношения с «богемным» Мюнхеном у Шпенглера не сложились. Наблюдения за культурной и политической жизнью Мюнхена, в котором Шпенглер так и не смог найти своего «жизненного пространства», инициировали его работу над книгой, принесшей ему мировую известность – «Закат Европы». Издание 1-го тома книга книги (1918) мгновенно превратили Шпенглера из заштатного учителя в мировую интеллектуальную величину, что, однако, никак не отразилось на его привычном «одиноком» образе жизни. В 20-е годы он работает над так и незаконченным философско-антропологическим сочинением. На выборах в рейхстаг 1932 1933 г. он голосовал за НСДАП, прокомментировав опекавшей его сестре: «Гитлер – болван, но движение следует поддержать». Однако на предложение Геббельса выступить с речью о «великом дне Потсдама», он ответил отказом. В 1933 г. выходит его книга «Годы решений», в которой резкой критике было подвергнуто сложившаяся в политической и культурной жизни Германии ситуация. После этого имя Шпенглера фактически вычеркивают из официальной печати, а сам он становится добровольным диссидентом по отношению к власти. Умер Шпенглер в 1936 г., по слухам, не без помощи гестапо.

«ЗАКАТ ЕВРОПЫ» – программное сочинение О. Шпенглера, в свое время ставшее интеллектуальным бестселлером, однако не потерявшее актуальности до наших дней. Работа над ним началась в Мюнхене в 1911, была закончена в апреле 1917 г., опубликована работа была в мае 1918. Работа состоит из 2-х томов: т. 1 – Гештальт и действительность – описывает 8 культур в контексте «морфологии» жизни; т. 2 – Всемирно-исторические перспективы – дополняет синхронный срез анализа культур диахронным. Понятие «морфология» почерпнуто Шпенглером у Гёте, который, говоря о морфологии растений, писал об органической целостности и одновременно физиогномической индивидуальности всего живого.

Вопросы к тексту:

1. В чем, согласно Шпенглеру, состоит сходство и отличие между законами природы и законами истории, и что он понимает под «морфологией культуры»?
2. В чем суть «коперниканского поворота» Шпенглера в философии истории? Какие культуры, помимо западной, он выделяет?
3. Какие признаки маркируют переход от культуры к цивилизации?
4. Что позволяет говорить о «закате Европы»?

13.3. Шпенглер О. Закат Европы

Введение

1. В этой книге впервые делается попытка предопределить историю. Речь идет о том, чтобы проследить судьбу культуры, именно, единственной культуры, которая нынче на этой планете находится в процессе завершения, западноевропейско-американской культуры, в ее еще не истекших стадиях.

Возможность решить задачу такого исполинского масштаба, по-видимому, не попадала до сегодняшнего дня в поле зрения, а если это и случалось, то не было средств для ее разработки или они использовались недостаточным образом.

Существует ли логика истории? Существует ли по ту сторону всего случайного и не поддающегося учету в отдельных событиях некая, так сказать, метафизическая структура исторического человечества, принципиально независимая от повсеместно зримых, популярных, духовно-политических строений поверхностного плана? скорее сама вызывающая к жизни эту действительность более низкого ранга? Не предстают ли общие черты всемирной истории понимающему взору в некоем постоянно возобновляющемся гештальте, позволяющем делать выводы? И если да,– то где лежат границы подобных заключений? Возможно ли в самой жизни–ибо человеческая история есть совокупность огромных жизненных путей, для персонификации которых уже словоупотребление непроизвольно вводит мыслящие и действующие индивиды высшего порядка, как-то: «античность», «китайская культура» или «современная цивилизация»,– отыскать ступени, которые должны быть пройдены, и притом в порядке, не допускающем исключений? Имеют ли основополагающие для всего органического понятия «рождение», «смерть», «юность», «старость», «продолжительность жизни» и в этом круге некий строгий и никем еще не вскрытый смысл? Короче, не лежат ли в основе всего исторического общие биографические праформы?

Закат Запада, феномен, прежде всего ограниченный в пространстве и времени, как и соответствующий ему закат античности, оказывается, по всей очевидности, философской темой, которая, будучи понята в своей значимости, заключает в себе все великие вопросы бытия.

Если хотят узнать, в каком гештальте сбывается судьба западной культуры, необходимо прежде уяснить себе, что такое культура, в каком отношении находится она к зримой истории, к жизни, к душе, к природе, к духу, в каких формах она выступает и насколько эти формы–народы, языки и эпохи, битвы и идеи, государства и боги, искусства и произведения искусства, науки, правовые отношения, хозяйственные формы и мировоззрения, великие люди и великие события – являются символами и подлежат в качестве таковых толкованию. […]

6. Так что же такое всемирная история? Несомненно, некое упорядоченное представление, некий внутренний постулат, выражение чувства формы. Но даже и столь определенное чувство не есть еще действительная форма, и, как бы все мы ни были уверены в том, что чувствуем, переживаем всемирную историю, как бы наверняка ни казалось нам, что мы обозреваем ее в ее гештальте, достоверным остается то, что нам еще и сегодня известны лишь некоторые ее формы, а не сама форма, точная копия нашей внутренней жизни.

Разумеется, если спросить любого, он наверняка будет убежден в том, что ему ясно и отчетливо видна внутренняя форма истории. Эта иллюзия покоится на том, что никто еще серьезно не задумывался над нею и что люди меньше всего сомневаются в своем знании, так как никто и не подозревает, сколько всего подлежит еще здесь сомнению. Гештальт всемирной истории фактически оказывается неопробованным духовным достоянием, наследуемым, даже среди историков по специальности, от поколения к поколению и крайне нуждающимся в крупице того скепсиса, который со времен Галилея разложил и углубил прирожденную нам картину природы.

Древний мир–Средние века–Новое время, вот невероятно скудная и бессмысленная схема, безоговорочное господство которой над нашим историческим мышлением без конца мешало нам правильно воспринимать действительное место, ранг, гештальт, прежде всего срок жизни маленькой части мира, проявляющегося на почве Западной Европы со времен немецких императоров, в его отношении ко всеобщей истории высшего человечества. Будущим культурам покажется маловероятным, что эта проекция со всей ее простодушной прямолинейностью, ее вздорными пропорциями, становящаяся от столетия к столетию все более невозможной и совершенно не допускающая включения заново вступающих в свет нашего исторического сознания областей, ни разу не была-таки серьезно поколеблена в своей значимости. Ибо ставший с давних пор привычным среди исследователей истории протест против указанной схемы ровным счетом ничего не значит. Тем самым они лишь сгладили единственно имеющуюся налицо проекцию, не заменив ее ничем. Можно сколько угодно говорить о греческом средневековье и

германской древности, все равно это не приводит еще к ясной и внутренне необходимой картине, в которой находят органическое место Китай и Мексика, Аксумское царство и царство Сасанидов. Даже смещение исходной точки «Нового времени» с крестовых походов к Ренессансу и отсюда к началу XIX века доказывает лишь, что схема как таковая все еще считается непоколебимой.

Это ограничивает объем истории, но гораздо хуже то, что это сужает и ее арену. Ландшафт Западной Европы* образует здесь покоящийся полюс (математически говоря, сингулярную точку на поверхности шара) – непонятно, в силу какого еще основания, кроме разве того, что мы, творцы этой исторической картины, именно здесь и чувствуем себя как дома,– полюс, вокруг которого скромнейшим образом вращаются тысячелетия мощнейших историй и далеко отстоящие огромные культуры. Это целая планетная система, изобретенная на крайне своеобразный лад. Какой-нибудь отдельный ландшафт выборочно принимается за естественное средоточие некой исторической системы. Здесь ее центральное Солнце. Отсюда получают все события истории свое настоящее освещение. Отсюда перспективно определяется их значение. Но в действительности здесь говорит не обузданное никаким скепсисом тщеславие западноевропейского человека, в уме которого развертывается фантом «всемирная история». Этому тщеславию и обязаны мы с давних пор вошедшим в привычку чудовищным оптическим обманом, силою которого история тысячелетий, скажем китайская и египетская, сморщивается на расстоянии до эпизодических случаев, тогда как приближенные к нам десятилетия, начиная с Лютера и особенно с Наполеона, принимают призрачно-раздутый вид. Мы знаем, что облако лишь по видимости тем медленнее движется, чем выше оно находится, и лишь по видимости ползет поезд в далеком ландшафте, но нам кажется, что темп ранней индийской, вавилонской, египетской истории и в самом деле был медленнее, чем темп нашего недавнего прошлого. И мы считаем их субстанцию более зыбкой, их формы более приглушенными и растянутыми, поскольку не научились принимать в расчет внутреннюю и внешнюю дистанции.

Что для культуры Запада существование Афин, Флоренции, Парижа важнее существования Лояна и Паталипутры – это разумеется само собой. Но можно ли класть эти оценки в основание схемы всемирной истории? В таком случае китайский историк был бы вправе спроектировать всемирную историю, в которой замалчивались бы, как нечто незначительное, крестовые походы и Ренессанс, Цезарь и Фридрих Великий. Почему XVIII столетие с морфологической точки зрения важнее, чем любое из шестидесяти ему предшествовавших? Разве не смешно противопоставлять какое-то «Новое время», объемом в несколько столетий и к тому же локализованное главным образом в Западной Европе, какому-то «Древнему миру», охватывающему столько же тысячелетий и насчитывающему просто в качестве придатка массу всякого рода догреческих культур, без какой-либо попытки более глубокого их расчленения? Разве не замалчивали, ради спасения устаревшей схемы, Египет и Вавилон, одни только замкнутые в себе истории которых, каждая сама по себе, уравновешивают так называемую всемирную историю от Карла Великого до мировой войны и дальше того, трактуя их в качестве прелюдии к антично-

* Историк и здесь поддается губительному предрассудку географии (чтобы не сказать – суггестии географической карты), принимающей Европу как часть света, после чего он чувствует себя обязанным провести также соответствующую идеальную демаркацию, отделяющую ее от «Азии». Слово «Европа» следовало бы вычеркнуть из истории. Не существует никакого «европейца» как исторического типа. Глупо в случае эллинов говорить о «европейской древности» (значит, Гомер, Гераклит, Пифагор были «азиатами») и об их «миссии» культурного сближения Азии и Европы. Это слова, заимствованные из поверхностной интерпретации географической карты и никак не соответствующие действительности. Одно только слово «Европа» с возникшим под его влиянием комплексом представлений связало в нашем историческом сознании Россию с Западом в некое ничем не оправданное единство. Здесь, в культуре воспитанных на книгах читателей, голая абстракция привела к чудовищным фактическим последствиям. Олицетворенные в Петре Великом, они на целые столетия извратили историческую тенденцию примитивной народной массы, хотя русский инстинкт с враждебностью, воплощенной в Толстом, Аксакове и Достоевском, очень верно и глубоко отмежевывает «Европу» от «матушки России». Восток и Запад суть понятия, исполненные подлинного исторического содержания. «Европа» – пустой звук. Все великие творения античности появились под знаком отрицания какой бы то ни было континентальной границы между Римом и Кипром, Византией и Александрией. Все, что называется европейской культурой, возникло между Вислой, Адриатикой и Гвадалквивиром. И если допустить, что Греция во времена Перикла «находилась в Европе», то сегодня она там уже не находится.

сти; разве не загоняли с несколько смущенной гримасой могучие комплексы индийской и китайской культуры в какое-то примечание и разве не игнорировали вообще великие американские культуры, поскольку-де они лишены связи (с чем?)?

Я называю эту привычную для нынешнего западноевропейца схему, в которой развитые культуры вращаются вокруг нас как мнимого центра всего мирового свершения, птолемеевской системой истории и рассматриваю как коперниканское открытие в области истории то, что в этой книге место старой схемы занимает система, в которой античность и Запад наряду с Индией, Вавилоном, Китаем, Египтом, арабской и мексиканской культурой – отдельные миры становления, имеющие одинаковое значение в общей картине истории и часто превосходящие античность грандиозностью душевной концепции, силой взлета, – занимают соответствующее и нисколько не привилегированное положение. […]

9. Всему этому – произвольным, узким, извне привнесенным, продиктованным личными пожеланиями, навязанным, истории формам–противопоставляю я естественный, «коперниканский» гештальт всемирной истории, сокрытый в самой их глубине и открывающийся лишь непредвзятому взгляду.

Я напоминаю о Гёте. То, что он называл живой природой, в точности совпадает с тем, что называется здесь всемирной историей в самом широком диапазоне, миром-как-историей. Гёте, непрестанно совершенствовавший в качестве художника жизнь, развитие своих образов, становление, а не ставшее, как это обнаруживают «Вильгельм Мейстер» и «Поэзия и правда», ненавидел математику. Здесь мир-как-механизм противостоял миру-как-организму, мертвая природа – живой, закон – гештальту. Каждая строка, написанная им в качестве естествоиспытателя, являла взору гештальт становящегося, «запечатленный лик живой природы». Вживание, созерцание, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия – таковы были его средства приближения к тайне живых явлений. И таковы средства исторического исследования вообще. Других не существует. Этот божественный взор позволил ему вечером после битвы при Вальми у бивачного костра высказать вещее слово: «Отсюда и отныне начинается новая эпоха всемирной истории, и вы можете сказать, что присутствовали при этом». Ни один полководец, ни один дипломат, не говоря уже о философах, не чувствовал историю в столь непосредственном становлении. Это – глубочайшее суждение из всех высказанных когда-либо о великом историческом акте в самый момент его свершения.

И подобно тому как он прослеживал развитие растительной формы из листа, возникновение типа позвоночного животного, образование геологических пластов – судьбу природы, а не ее каузальность, – так и здесь из полноты очевидных подробностей должен быть развит язык форм человеческой истории, ее периодическая структура, ее органическая логика.

Человека обычно причисляли к организмам земной поверхности, и с полным основанием. Строение его тела, его естественные отправления, весь его чувственный облик – все это входит в состав некоего более объемлющего единства. Исключение он составляет только здесь, несмотря на глубоко прочувствованное сродство судьбы растений с человеческой судьбой – извечная тема всякой лирики,– несмотря на сходство всей человеческой истории с историей любой другой группы высших живых существ – тема бесчисленных анималистических сказок, сказаний и басен. Здесь и следовало бы дать простор сравнениям, предоставив миру человеческих культур чисто и глубоко воздействовать на фантазию, а не втискивая его в заранее намеченную схему; следовало бы в словах «юность», «восхождение», «расцвет», «упадок», бывших, как правило, до сих пор, а нынче более, чем когда-либо, выражением субъективных оценок и сугубо личных интересов социального, морального или эстетического порядка, увидеть наконец объективные характеристики органических состояний; следовало бы сопоставить античную культуру, как замкнутое в себе явление, как тело и выражение античной души, с египетской, индийской, вавилонской, китайской, западной культурами и искать типическое в изменчивых судьбах этих больших индивидуумов, необходимое в разнузданной полноте случайного, – тогда-то и развернется перед взором картина всемирной истории, присущая нам, людям Запада, и только нам одним.

10. Если теперь мы вернемся к нашей более узкой задаче, то, исходя из этих мировоззрительных предпосылок, нам предстоит прежде всего морфологически определить западноевро-

пейско-американскую ситуацию между 1800 и 2000 годами. Следует установить временной параметр этой эпохи в пределах общей западной культуры, ее смысл как биографического отрезка, неизбежно встречающегося в каком-либо гештальте в каждой культуре, органическое и символическое значение языка ее политических, художественных, духовных и социальных форм.

Сравнительное наблюдение выявляет «одновременность» этого периода с эллинизмом, в особенности «одновременность» его нынешней кульминации–отмеченной мировой войной–с переходом эллинистического периода в римскую эпоху. Римский стиль, исполненный строжайшего фактического смысла, не гениальный, варварский, дисциплинированный, практичный, протестантский, прусский, всегда будет предлагать нам, рассчитывающим только на сравнения, ключ к пониманию собственного будущего. Греки и римляне – здесь же пролегает и водораздел между судьбой, свершившейся уже для нас, и судьбой, еще нам предстоящей. Ибо с давних пор можно было и следовало бы обнаружить в «Древнем мире» развитие, представляющее собою совершенный эквивалент нашего, западноевропейского,– эквивалент, отличающийся каждой подробностью поверхностной стороны, но окончательно тождественный во внутреннем порыве, влекущем великий организм к завершению. Шаг за шагом, от «троянской войны» и крестовых походов, Гомера и «Песни о Нибелунгах» через дорику и готику, дионисическое движение и Ренессанс, Поликлета и Себастьяна Баха, Афины и Париж, Аристотеля и Канта, Александра и Наполеона вплоть до стадии мирового города и империализма обеих культур, мы обнаружили бы здесь постоянное alter ego собственной действительности.

Но сама интерпретация картины античной истории, бывшая здесь предварительным условием,– как односторонне за нее всегда брались! как внешне! как партийно! в каком маленьком охвате! Поскольку мы чувствовали себя слишком уж родственными «древним», мы не слишком утруждали себя задачей. В плоском сходстве лежит опасность, которая погубила все исследование древности, стоило лишь ему перейти от отточенного до мастерства упорядочения и определения находок к их внутренним толкованиям. Нам надо бы, наконец, преодолеть почтенный предрассудок, будто античность внутренне близка нам, так как мы-де были ее учениками и отпрысками, тогда как фактически мы были ее поклонниками. Понадобилась вся религиозно-философская, историко-художественная, социально-критическая работа XIX столетия, не для того чтобы научить нас понимать драмы Эсхила, платоновское учение, Аполлона и Диониса, афинское государство, цезаризм–от этого мы еще очень далеки,– но чтобы внушить нам наконец, как неизмеримо чуждо и далеко нам все это во внутреннем смысле, более чуждо, пожалуй, чем мексиканские боги и индийская архитектура.

Наши мнения о греко-римской культуре всегда колебались между двумя крайностями, причем схема «Древний мир – Средние века – Новое время» заведомо и без исключения определяла перспективу всех «точек зрения». Одни, прежде всего представители общественной жизни, экономисты, политики, юристы, считают, что «нынешнее человечество» преуспевает во всех смыслах; они дают ему очень высокую оценку и мерят все прежнее его меркой. Нет ни одной современной партии, принципы которой не велели бы уже «воздать должное» Клеону, Марию, Фемистоклу, Каталине и Гракхам. Другие, художники, поэты, филологи и философы чувствуют себя неуютно в упомянутой современности и, занимая вследствие этого в каком-либо отрезке прошлого столь же абсолютную позицию, с одинаковой догматичностью осуждают отсюда сегодняшний день. Одни видят в эллинизме некое «еще-нет», другие в современности некое «уже-нет», всегда под впечатлением той картины истории, которая линеарно связывает обе эпохи друг с другом.

В этом контрасте проявились две души Фауста. Опасность одной таится в рассудочной поверхности. В конце концов из всего, чем была античная культура, из отблеска античной души у нее не остается ничего, кроме связки социальных, хозяйственных, политических, физиологических фактов. Оставшееся принимает характер «вторичных последствий», «рефлексов», «сопутствующих явлений». В ее книгах не отыскать и следа от мифической мощи хоров Эсхила, от чудовищной земной силы древнейшей пластики, дорической колонны, от накала аполлонических культов, от глубины даже еще и культа римских императоров. Другие, прежде всего запоздалые романтики, вроде последних трех базельских профессоров, Бахофена, Буркхардта и Ницше, поддаются опасности всякого рода идеологии. Они теряются в облачных регионах ан-

тичности, являющейся просто зеркальным отображением их филологически регламентированной чувствительности. Они полагаются на остатки древней литературы, единственного свидетельства, которое кажется им достаточно благородным, – хотя никогда еще культура не была в более несовершенном виде представлена своими великими писателями. Первые опираются главным образом на сухие источники правовых документов, надписей и монет, которыми с большим ущербом для себя пренебрегали, в особенности Буркхардт и Ницше, и подчиняют им сохранившуюся литературу с ее зачастую минимальной долей правдивости и фактичности. Таким образом, уже из-за различных критических принципов обе стороны не принимали друг друга всерьез. Я не припоминаю, чтобы Ницше и Моммзен удостоили друг друга малейшего внимания.

Но никто из них не достиг той высоты рассмотрения, с которой это противоречие распадается в ничто и которая все же могла бы быть достигнута. Здесь перенос каузального принципа из естествознания в историческое исследование отомстил за себя. Бессознательно пришли к поверхностно копирующему физическую картину мира прагматизму, который лишь маскирует и запутывает, а не поясняет совершенно иначе устроенный язык форм истории. Желая подчинить массу исторического материала углубленной и упорядочивающей концепции, не нашли ничего лучшего, как выделить один комплекс явлений в качестве первичного, т. е. причины, а остальные сообразно этому трактовать как вторичные, т. е. следствия или действия. Не только практики, но и романтики ухватились за это, поскольку история не открыла своей собственной логики даже их мечтательному взгляду, а потребность в констатации имманентной необходимости, наличие которой ощущалось, была чересчур сильна, если только не собирались вообще, подобно Шопенгауэру, брюзгливо повернуться к истории спиной. […]

12. Гибель Запада, рассмотренная таким образом, означает не больше и не меньше как проблему цивилизации. Здесь налицо один из основных вопросов всякой истории более преклонного возраста. Что такое цивилизация, понятая как органически-логическое следствие, как завершение и исход культуры?

Ибо у каждой культуры есть своя собственная цивилизация. Впервые эти оба слова, обозначавшие до сих пор смутное различие этического порядка, понимаются здесь в периодическом смысле, как выражение строгой и необходимой органической последовательности. Цивилизация – неизбежная судьба культуры. Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейших вопросов исторической морфологии. Цивилизации суть самые крайние и самые искусственные состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они – завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они – конец, без права обжалования, но они же в силу внутренней необходимости всегда оказывались реальностью.

Только это и приводит к пониманию римлян как наследников эллинов. Только таким образом и предстает поздняя античность в свете, разоблачающем ее глубочайшие тайны. Ибо что же еще может означать тот факт – оспаривание коего выглядело бы лишь пустословием, – что римляне были варварами, но варварами, не предшествующими великому подъему, а замыкающими его? Бездушные, далекие от философии, лишенные искусства, с расовыми инстинктами, доходящими, до зверства, бесцеремонно считающиеся лишь с реальными успехами, стоят они между эллинской культурой и пустотой. Их направленная только на практическое фантазия – они обладали сакральным правом, регулирующим отношения между богами и людьми, как между частными лицами, и ни одним доподлинно римским сказанием о богах – представляет собою черту характера, которая вообще не встречается в Афинах. Греческая душа и римский интеллект – вот что это такое. Так различаются культура и цивилизация. И это можно сказать не только об античности. Все снова и снова всплывает этот тип крепких умом, но совершенно неметафизических людей. В их руках духовная и материальная участь каждой поздней эпохи. Они провели в жизнь вавилонский, египетский, индийский, китайский, римский империализм. В такие эпохи буддизм, стоицизм и социализм достигают зрелости окончательных жизненных настроений, способных еще раз охватить и преобразить угасающее человечество во всей его

субстанции. Чистая цивилизация, как исторический процесс, состоит в постепенной выемке (Abbau) ставших неорганическими и отмерших форм.

Переход от культуры к цивилизации происходит в античности в IV веке, на Западе – в XIX веке. С этого рубежа великие духовные решения приходятся уже не на «весь мир», как это было ко времени орфического движения и Реформации, где на счету оказывалась каждая деревня, а на три или четыре мировых города, которые всосали в себя все содержание истории и по отношению к которым совокупный ландшафт культуры опускается до ранга провинции, только и занятой тем, чтобы питать мировые города остатками своей высшей человечности. Мировой город и провинция – этими основными понятиями каждой цивилизации очерчивается совершенно новая проблема формы истории, которую мы, нынешние люди, как раз переживаем, не имея даже отдаленного понятия обо всех ее возможных последствиях. Вместо мира – город, некая точка, в которой сосредоточивается вся жизнь далеких стран, между тем как оставшаяся часть отсыхает; вместо являющего многообразие форм, сросшегося с землею народа – новый кочевник, паразит, обитатель большого города, чистый, оторванный от традиций, возникающий в бесформенно флюктуирующей массе человек фактов, иррелигиозный, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокой антипатии к крестьянству (и к его высшей форме–поместному дворянству), следовательно, чудовищный шаг к неорганическому, к концу,– что это значит? Франция и Англия сделали уже этот шаг, Германия собирается его сделать. Следом за Сиракузами, Александрией идет Рим. Следом за Мадридом, Парижем, Лондоном идут Берлин и Нью-Йорк. Стать провинцией – такова судьба целых стран, расположенных вне радиуса излучения одного из этих городов, как некогда Крит и Македония, а сегодня–скандинавский Север.

Раньше борьба за понимание идеи эпохи на почве метафизически, культово или догматически запечатленных мировых проблем велась между почвенным духом крестьянства (дворянство и духовенство) и «светским» патрицианским духом старинных и прославленных маленьких городов ранней дорической и готической эпохи. Таковыми были распри вокруг религии Диониса – к примеру, при тиране Клисфене Сикионском, – вокруг Реформации в немецких имперских городах ив гугенотских войнах. Но подобно тому как эти города в конце концов одолели деревню – чисто городское сознание мира встречается уже у Парменида и Декарта, – так одолевает их мировой город. Здесь обнаруживается духовный процесс, свойственный всем поздним эпохам – ионике, как и барокко. Нынче, как и в эпоху эллинизма, на пороге которого значится основание искусственного и, значит, чужеземного большого города, Александрии, эти культурные города – Флоренция, Нюрнберг, Саламанка, Брюгге, Прага – стали провинциальными городами, оказывающими безнадежное внутреннее сопротивление духу мировых городов. Мировой город означает: космополитизм вместо «отчизны», холодный фактический смысл вместо благоговения перед преданием и старшинством, научная иррелигиозность как петрефакт преставившейся религии сердца, «общество» вместо государства, естественные права вместо приобретенных. Деньги как неорганическая, абстрактная величина, оторванная от всех связей со смыслом плодородной почвы, с ценностями исконного жизненного уклада, – вот чем римляне превосходили греков. С этого момента благородное мировоззрение оказывается также и вопросом денег. Отнюдь не греческий стоицизм Хрисиппа, но позднеримский стоицизм Катона и Сенеки предполагает в качестве основы некий уровень зажиточности, и вовсе не социально-этическое настроение XVIII столетия, а аналогичный образ мыслей XX столетия, если он готов проявить себя на деле сверх всякого рода профессиональной – рентабельной – агитации, оказывается нынче по плечу миллионерам. К мировому городу принадлежит не народ, а масса. Ее бестолковость по отношению ко всякой традиции, означающая борьбу против культуры (дворянства, церкви, привилегий, династии, конвенций в искусстве, границ познавательных возможностей в науке), ее превосходящий крестьянскую смышленость острый и холодный ум, ее натурализм совершенно нового пошиба, в своем стремлении назад далеко опережающий Сократа и Руссо и опирающийся во всем, что касается сексуального и социального, на первобытночеловеческие инстинкты и состояния, то самое panem et circenses (хлеба и зрелищ – лат.), которое нынче снова всплывает под видом борьбы за увеличение заработной платы и спортивной площадки, – все это знаменует по сравнению с окончательно завершенной культурой и провинцией некую исключительно новую, позднюю и бесперспективную, но вместе с тем и неизбеж-

ную форму человеческой экзистенции. Вот реальность, которая хочет быть увиденной, не глазами партийного функционера, идеолога, злободневного моралиста, из тупика какой-нибудь «точки зрения», но с безвременной высоты, взором, устремленным на тысячелетия мира исторических форм, – если действительно силятся постичь великий кризис современности.

Я вижу символы первостепенного порядка в том, что в Риме, где триумвир Красе был всемогущим спекулянтом земельными участками, отведенными под строительство, красующийся на всех надписях римский народ, перед которым даже на расстоянии трепетали галлы, греки, парфяне, сирийцы, в неимоверной нищете ютился в густонаселенных многоэтажных домах неосвещенных предместий и обнаруживал полное равнодушие или своего рода спортивный интерес к успехам милитаристической экспансии; что многие благородные семьи родовой аристократии, отпрыски победителей кельтов, самнитов и Ганнибала, вынужденно отказывались от своих родовых поместий и снимали жалкие квартиры, поскольку не участвовали в опустошительной спекуляции; что, в то время как вдоль Via Appia высились удивляющие еще и по сей день надгробные памятники денежных тузов Рима, тела покойников из народа вместе с трупами животных и городским мусором выбрасывались в ужасающую братскую могилу, пока при Августе, чтобы предотвратить эпидемии, не засыпали это место, на котором тогда же Меценат разбил свой знаменитый сад; что в обезлюдевших Афинах, живших туристическими доходами и благотворительными фондами богатых чужеземцев (к примеру, иудейского царя Ирода), путешествующая чернь слишком быстро разбогатевших римлян глазела на творения Перик-ловой эпохи, в которых она смыслила не больше, чем американские посетители Сикстинской капеллы в Микеланджело, после того как оттуда стащили все передвижные произведения искусства или скупили их по фантастическим ценам, диктуемым модой, воздвигнув взамен этого колоссальные и надменные римские постройки радом с глубокими и скромными творениями старого времени. В этих вещах, которые историку должно не хвалить или порицать, а морфологически взвешивать, взору того, кто научился видеть, непосредственно предстает идея.

Ибо в дальнейшем выяснится, что с этого момента все крупные конфликты мировоззрения, политики, искусства, знания, чувства стоят под знаком указанной антитезы. Чем является цивилизованная политика завтрашнего дня в противоположность культурной политике дня вчерашнего? В античности риторикой, на Западе журналистикой, находящейся к тому же на службе у той абстракции, которая репрезентирует мощь цивилизации,– денег. Это их дух незаметно проникает во все исторические формы жизни народов, зачастую вовсе не меняя их и не разрушая. Римское государство, по самой форме своей оставалось от старшего Сципиона Африканского до Августа гораздо более устойчивым, чем это по обыкновению принято считать. Однако влиятельные партии являются лишь по видимости средоточиями решительных действий. Все решается ограниченным количеством превосходных умов, чьи имена в данный момент, пожалуй, даже и не относятся к известнейшим, тогда как внушительная масса политиков второго сорта, риторов и трибунов, депутатов и журналистов, весь этот ассортимент, по мерке провинциальных горизонтов, поддерживает в самых низах иллюзию самоопределения народа. А искусство? Философия? Идеалы платоновского и кантовского времени относились к высшему человечеству вообще; идеалы эллинизма и современности, главным образом социализм, а также внутренне состоящий с ним в кровном родстве дарвинизм со всеми своими столь основательно негётевскими формулами борьбы за существование и искусственного отбора, родственные с этим в свою очередь женский вопрос и проблема брака у Ибсена, Стриндберга и Шоу, импрессионистические склонности анархической чувственности, весь пучок современных тоскливых вожделений, прелестей и скорбей, выражением которых является лирика Бодлера и музыка Вагнера, – все это предназначено не для мирочувствования деревенского и вообще естественного человека, но исключительно для столичного мозгляка. Чем меньше город, тем бессмысленней занятия такого рода живописью и музыкой. К культуре принадлежит гимнастика, турнир, атональные состязания; к цивилизации – спорт. Это же и отличает греческую палестру от римского цирка. Само искусство становится спортом – таков смысл l'art pour l'art – в присутствии высокоинтеллигентной публики знатоков и покупателей, все равно, идет ли речь о преодолении абсурдных инструментальных звукомасс и гармонических затруднений или о «подходе» к проблеме красок. Появляется новая философия фактов, у которой для метафизических спекуля-

ций всегда наготове только улыбка, новая литература, делающаяся своего рода потребностью для интеллекта, вкуса и нервов горожанина, а для провинциала чем-то непонятным и ненавистным. «Народу» нет никакого дела ни до александрийской поэзии, ни до пленэризма. Переход, как в прежние времена, так и нынче, ознаменовывается целым рядом скандалов, встречающихся только в данную эпоху. Негодование афинян, вызванное Еврипидом и революционной живописной манерой, скажем, Аполлодора, повторяется в протесте против Вагнера, Мане, Ибсена и Ницше.

Можно понимать греков, не говоря об их хозяйственных отношениях. Римлян понимают только через эти отношения. При Херонее и при Лейпциге в последний раз сражались за идею. В первой Пунической войне и при Седане уже нельзя упускать из виду хозяйственные моменты. Римляне с их практической энергией впервые придали рабовладению тот исполинский стиль, который многие считали типичным для античного хозяйствования, правосознания и жизненного уклада и который во всяком случае сильно умалил цену и внутреннее достоинство параллельно существующего вольнонаемного труда. Соответственно этому германские, а вовсе не романские народы Западной Европы и Америки впервые развили из паровой машины меняющую облик целых стран крупную промышленность. Нельзя не обратить внимание на связь обоих этих явлений со стоицизмом и социализмом. Только римский цезаризм, возвещенный Гаем Фламинием и впервые приобретший вид в лице Мария, явил в пределах античного мира величие денег – в руках твердых духом и широких натур практического пошиба. Без этого не понять ни Цезаря, ни римскую стать вообще. В каждом греке есть что-то от Дон-Кихота, в каждом римлянине что-то от Санчо Пансы – чем они были еще кроме этого, отходит перед сказанным на задний план.

13. Что касается римского мирового господства, оно представляет собою негативный феномен, обусловленный не избытком силы у одной стороны–таковым римляне не обладали уже после Замы,– а недостатком сопротивления у другой. Римляне отнюдь не завоевывали мира. Они лишь овладели тем, что готовой добычей лежало для каждого. Imperium Romanum возникло не вследствие крайнего напряжения всех милитаристических и финансовых сил, как это было однажды в противовес Карфагену, а благодаря отказу древнего Востока от внешнего самоопределения. Не следует прельщаться иллюзией блистательных солдатских успехов. С двумя-тремя плохо обученными, плохо ведомыми, скверно настроенными легионами Лукулл и Помпеи покоряли целые царства, о чем нельзя было бы и мечтать ко времени битвы при Ипсе. Митридатовской опасности как таковой, опасности вполне реальной для этой ни разу не подвергавшейся серьезному испытанию системы материальных сил, никогда не существовало для победителей Ганнибала. После Замы римляне не вели уже ни одной войны против какой-либо большой военной державы, да и не смогли бы вести ее. Их классическими войнами были войны против самнитов, против Пирра и Карфагена. Их великим часом были Канны. Нет такого народа, который столетиями стоял бы на котурнах. Прусско-немецкий народ, переживший мощные мгновения 1813, 1870 и 1914 годов, больше других имеет их на своем счету.

Я учу здесь пониманию империализма, окаменелые останки которого вроде египетской, китайской, римской империй, индийского мира, мира ислама могут сохраняться еще столетиями и тысячелетиями, оставаясь зажатыми в кулаки то одного, то другого завоевателя, – мертвые тела, аморфные, обездушенные человеческие массы, потребленный материал какой-то великой истории, – как типичного символа развязки. Империализм – что чистая цивилизация. В этой непреложной форме проявляется судьба Запада. У культурного человека энергия обращена вовнутрь, у цивилизованного вовне. Оттого-то и вижу я в Сесиле Родсе первого человека новой эпохи. Он представляет собою политический стиль отдаленного, западного, германского, в особенности немецкого, будущего. Его слова «Расширение – это всё» содержат в этой наполеоновской редакции доподлинную тенденцию всякой созревшей цивилизации. Сказанное относится и к римлянам, арабам, китайцам. Здесь нет выбора. Здесь даже сознательная воля отдельного человека или целых классов и народов ничего не решает. Экспансивная тенденция – это рок, нечто демоническое и чудовищное, увлекающее позднего человека стадии мировых городов, заставляющее его служить себе и истощающее его, все равно, хочет он этого или нет, знает ли он об этом или нет. Жизнь–это осуществление возможного, а для мозгового человека суще-

ствуют лишь экстенсивные возможности. Как бы ни противился нынешний, мало развитый еще социализм всякой экспансии, он станет однажды со всей стремительностью судьбы ее самопервейшим носителем. Здесь язык форм политики – как непосредственно интеллектуального выражения людей определенного типа – соприкасается с глубокой метафизической проблемой: с подтверждаемым непререкаемой значимостью принципа каузальности фактом, что ум – это дополнение протяженности. […]

Родс предстает первым предшественником типа западного Цезаря, час которого пробьет еще не скоро. Он стоит посредине между Наполеоном и насильниками ближайших столетий, как тот Фламиний, который с 232 года побуждал римлян к покорению цизальпийских галлов и тем самым давал старт их колониальной экспансионистской политике, – между Александром и Цезарем. Фламиний был, строго говоря, частным лицом, пользовавшимся колоссальным государственным влиянием в эпоху, когда сама идея государства перестает сопротивляться мощи хозяйственных факторов, – несомненно, первым в Риме человеком оппозиции цезаристского типа. С ним кончается идея государственной службы и начинается рассчитывающая лишь на голые силы, а не на традиции воля к власти. Александр и Наполеон были романтики, стоявшие на самом пороге цивилизации и обвеянные уже ее холодным и легким дуновением; только одному нравилось чувствовать себя в роли Ахилла, а другой читал Вертера. Цезарь был исключительно человеком фактов, обладавшим неслыханной силы умом.

Но уже Родс понимал под успешной политикой только и только территориальный и финансовый успех. Это чисто римская черта в нем, что он прекрасно сам сознавал. Западноевропейская цивилизация никогда еще не олицетворялась с подобной энергией и чистотой. Уже от одних своих географических карт мог он впадать в своего рода поэтический экстаз, этот сын пуританского пастора, без всяких средств приехавший в Южную Африку и приобретший гигантское состояние, которое послужило мощным средством для осуществления его политических целей. Его мысль о трансафриканской железной дороге от мыса Доброй Надежды до Каира, его проект Южно-Африканской Империи, его духовная власть над владельцами копей, денежными воротилами железного склада, которых он принуждал ставить свои состояния на службу его идеям, его столица Булувайо, которую он, сверхмощный государственный муж с не поддающимся определению отношением к государству, с царственным размахом заложил в качестве будущей резиденции, его войны, дипломатические акции, системы дорог, синдикаты, армии, его представление о «высоком долге интеллектуала перед цивилизацией» – все это, в грандиозном и благородном исполнении, является прелюдией зарезервированного за нами будущего, с наступлением которого окончательно завершится история западноевропейского человека.

Кто не понимает, что ничто уже не изменит этой развязки, что нужно желать этого либо вообще ничего не желать, что нужно любить эту судьбу либо отчаяться в будущем и в самой жизни, кто не чувствует величия, присущего и этой активности властных умов, этой энергии и дисциплине твердых, как металл, натур, этой борьбе, ведущейся ледяными и абстрактнейшими средствами, кто морочит голову своим провинциальным идеализмом и тоскует по стилю жизни былых времен, – тот должен отказаться от того, чтобы понимать историю, переживать историю, делать историю.

Таким образом, Imperium Romanum предстает уже не уникальным феноменом, а нормальным продуктом строгого и энергичного, свойственного масштабам мирового города, в высшей степени практичного интеллекта и характерной финальной стадией, уже неоднократно повторявшейся, но не идентифицированной до настоящего времени. Поймем же наконец, что тайна исторической формы не лежит на поверхности и не постигается из сходства костюмов и сцен, что в человеческой истории, как и в истории растений и животных, есть явления обманчивого сходства, внутренне лишенные всякого родства,– Карл Великий и Гарун-аль-Рашид, Александр и Цезарь, войны германцев против Рима и набеги монголов на Западную Европу,– и другие явления, которые при огромном внешнем различии выражают нечто идентичное, как, скажем, Траян и Рамсес II, Бурбоны и аттический демос, Мухаммед и Пифагор. Возьмем же в толк раз и навсегда, что XIX и XX столетия, эта мнимая вершина прямолинейно восходящей всемирной истории, фактически обнаруживаются как возрастная ступень в каждой окончательно созревшей культуре,– правда, без социалистов, импрессионистов, электрических трамваев, торпед

и дифференциальных исчислений, принадлежащих всего лишь к корпусу времени, однако со своей цивилизованной духовностью, обладающей в свою очередь совершенно иными возможностями внешнего оформления,– что, стало быть, современность представляет собою некую переходную стадию, которая наверняка наступает при известных условиях, что, таким образом, существуют и вполне определенные более поздние состояния, чем нынешние западноевропейские, что в истекшей истории они уже не раз случались и что оттого-то будущее Запада оказывается не безбрежным потоком, стремящимся вверх и вперед по курсу наших сиюминутных идеалов и с фантастическими запасами времени, но строго ограниченным в отношении формы и длительности и неизбежно предопределенным единичным свершением истории охватом в несколько столетий,– свершением, которое, основываясь на имеющихся примерах, можно обозреть и в существенных чертах предвидеть.[…]

16. Наконец я позволю себе одно личное замечание. В 1911 году я намеревался набросать нечто вроде очерка о некоторых политических явлениях современности с проистекающими из них возможными выводами относительно будущего, представив все это на более широком горизонте. Мировая война, как ставшая уже неизбежной внешняя форма исторического кризиса, приблизилась тогда вплотную, и речь шла о том, чтобы понять ее из духа предыдущих – не лет – столетий. В процессе этой поначалу небольшой работы невольно возникло убеждение, что для действительного понимания эпохи необходим гораздо более широкий выбор объема оснований, что совершенно невозможно ограничить исследование подобного рода какой-нибудь частной эпохой и кругом ее политических фактов, удерживать его в рамках прагматических соображений и даже отказаться от чисто метафизических, в высшей степени трансцендентных рассмотрений, если только нет желания отказаться и от более глубокой необходимости каждого отдельного результата. Становилось ясным, что политическая проблема не может быть понята из самой политики и что существенные черты, скрытые в глубине, зачастую осязаемо проявляются лишь в сфере искусства, часто даже только в форме весьма отдаленных научных и чисто философских мыслей. Даже политико-социальный анализ последних десятилетий XIX столетия, этой стадии напряженного спокойствия между двумя мощными, зримыми на расстоянии событиями – тем, которое силою революции и Наполеона на столетие вперед определило картину западноевропейской действительности, и другим, чреватым по меньшей мере одинаковыми последствиями, которое приближалось с возрастающей быстротой, – оказался неосуществимым без привлечения в конце концов всех великих проблем бытия в их полном объеме. Ибо в исторической, как и в естественной, картине мира не выплывает наружу ни одна мельчайшая деталь, без того чтобы в ней не была бы воплощена вся сумма глубочайших тенденций. Таким образом первоначальная тема расширилась до чудовищных размеров. Целая пропасть внезапных, по большей части совершенно новых вопросов и связей возникла сама по себе. Наконец стало абсолютно ясно, что ни один фрагмент истории не может быть действительно освещен, пока не будет выяснена тайна всемирной истории вообще, точнее, тайна истории высшего человеческого типа как органического единства, наделенного вполне правильной структурой. А как раз это до сих пор не было еще сделано.

С этого момента с нарастающей полнотой стали обнаруживаться часто предчувствуемые, временами затрагивающиеся, но ни разу еще не понятые отношения, которые связывают формы изобразительных искусств с формами войны и государственного управления, глубокое сродство между политическими и математическими структурами одной и той же культуры, между религиозными и техническими, воззрениями, между математикой, музыкой и пластикой, между хозяйственными и познавательными формами. Глубоко внутренняя зависимость новейших физических и химических теорий от мифологических представлений наших германских предков, полная конгруэнтность стиля трагедии, динамической техники и современного денежного оборота, тот поначалу странный, а потом самоочевидный факт, что перспектива масляной живописи, книгопечатание, система кредита, дальнобойное орудие, контрапунктическая музыка, с одной стороны, обнаженная статуя, полис, изобретенная греками монета – с другой, суть идентичные выражения одного и того же душевного принципа, – все это не вызывало никакого сомнения, и поверх всего в ярчайшем свете предстал факт, что эти мощные группы морфологического сродства, каждая из которых символически изображает особый тип человека в общей

картине всемирной истории, имеют строго симметричное строение. Эта перспектива и обнажает впервые подлинный стиль истории. Ее, поскольку и сама она в свою очередь является симптомом и выражением некой эпохи и внутренне возможна, а значит, и необходима только в наше время и только для западноевропейских людей, можно отдаленно сравнить лишь с некоторыми интуициями новейшей математики в области трансформационных групп. Вот эти мысли и занимали меня на протяжении долгих лет, поначалу смутно и неопределенно, пока наконец отмеченный импульс не придал им осязаемую форму.

Я увидел современность – близящуюся мировую войну – в совершенно ином свете. Это была уже не единственная в своем роде констелляция случайных, зависящих от национальных настроений, личных влияний и хозяйственных тенденций фактов, на которых историк с помощью какой-либо каузальной схемы политического или социального характера отчеканивает видимость единства и объективной необходимости: это был тип исторического стыка времен, занимавшего биографически предопределенное в ходе столетий место в точно установленных границах большого исторического организма. Несметное число самых страстных вопросов и доводов, рассеянных и разрозненных нынче в тысяче книг и мнений на ограниченном горизонте какой-либо одной специальности и оттого дразнящих, гнетущих и запутывающих, но не освобождающих, – все это и характеризует великий кризис. Каждый знает их, но никому не удается опознать их идентичность. Упомяну совершенно не понятые в своем последнем значении проблемы искусства, лежащие в основе споров о форме и содержании, о линии или пространстве, о рисунке или живописи, понятия стиля, смысла импрессионизма и музыки Вагнера; назову еще упадок искусства, растущее сомнение в ценности науки; тяжкие вопросы, проистекающие из победы мирового города над крестьянством: бездетность, бегство из деревни; социальное положение флюктуирующего четвертого сословия; кризис материализма, социализма, парламентаризма; отношение отдельного человека к государству; проблему собственности и зависящую от нее проблему брака; и далее, в совершенно другой, казалось бы, области, – массовый наплыв этнопсихологических трудов, посвященных мифам и культам, истокам искусства, религии, мышления, проблемам, которые внезапно стали трактоваться уже не идеологически, а строго морфологически,– вот круг вопросов, нацеленных на исключительно одну, ни разу еще не осознанную с достаточной ясностью загадку истории вообще. Взору предлежат тут не бесчисленные задачи, но неизменно одна и та же. Каждый предчувствовал здесь что-то, но никто со своей узкой точки зрения не нашел единственного и объемлющего решения, витавшего в воздухе со времен Ницше, который держал уже в руках ключ ко всем решающим проблемам, но так и не осмелился, будучи романтиком, взглянуть в упор на строгую действительность.

В этом, впрочем, таится и глубокая необходимость заключительного учения, которое должно было появиться и могло появиться только в настоящее время. Оно отнюдь не есть посягательство на существующие идеи и свершения. Оно скорее подтверждает все то, что было поиском и достижением целых поколений. Этот скептицизм являет собою совокупность действительно живых тенденций, пронизывающих все специальности, независимо от их замыслов и целей.

Но самым главным оказалось, наконец, обнаружение той противоположности, исходя из которой только и можно было постичь сущность истории,– противоположности истории и природы. Я повторяю: человек, как элемент и носитель мира, является не только членом природы, но и членом истории – второго космоса, обладающего иным порядком и иным содержанием и совершенно запущенного в угоду первому со стороны решительно всей метафизики. Что навело меня по первом размышлении на этот основной вопрос нашего мироосознания, было наблюдение, из которого явствовало, что нынешний историк, блуждая ощупью по чувственно осязаемым событиям, по ставшему, мнит себя уже обладателем истории, хода вещей, самого становления– предрассудок, свойственный всем приверженцам только рассудочного познания, без толики созерцания, и озадачива-, вший уже великих элеатов, когда они утверждали, что как раз для познающего нет никакого становления, а есть бытие (ставшесть). Иными словами: историю рассматривали как природу, в смысле объекта физика, и трактовали ее сообразно этому. Отсюда и берет свое начало роковая ошибка, когда принципы каузальности, закона, системы, стало быть, структура неподвижного бытия привносятся в аспект свершения. В общем, вели себя так,

как если бы существовала какая-то человеческая культура, примерно так же, как существует электричество или гравитация, с одними и теми же в принципе возможностями анализа; тщеславие вынуждало копировать привычки естествоиспытателей, так что при случае задавались еще вопросом, что же есть готика, ислам, античный полис, но при этом избегали вопроса, почему эти символы живого должны были обнаружиться как раз тогда и там, в этой именно форме и на этот срок. И по мере того как выявлялась хоть одна из бесчисленных схожих черт далеко разделенных между собой в пространстве и времени исторических феноменов, довольствовались просто тем, что регистрировали ее, добавляя от себя несколько остроумных замечаний о диковинности совпадения, о Родосе как «Венеции древнего мира» или о Наполеоне как новом Александре, вместо того чтобы именно в этом случае, где проблема судьбы выступает как доподлинная проблема истории (или, что то же, как проблема времени), со всей серьезностью делать ставку на научно урегулированную физиогномику и отыскивать ответ на вопрос о действующей здесь необходимости совершенно иного рода, не имеющей ничего общего с каузальностью. Уже одно то, что каждое явление предлагает некую метафизическую загадку самим фактом своей расположенности в никогда не безразличном к нему контексте времени, что, ко всему прочему, приходится спрашивать себя, какая еще живая взаимосвязь, наряду с неорганически-законоприродной, существует в картине мира – будучи, конечно же, излучением всего человека, а не только, как полагал Кант, познающего, – что явление представляет собою не только факт в призме рассудка, но и выражение душевного, не только объект, но и символ, и притом от высочайших религиозных и художественных творений до мелочей повседневной жизни, – это было в философском смысле чем-то новым.

Наконец я отчетливо увидел перед собой решение, в чудовищных контурах, исполненное внутренней необходимости, – решение, опирающееся на единственный принцип, который нужно было найти и который до сих пор не был найден, нечто, преследовавшее и привлекавшее меня с самой юности и вместе с тем мучившее, поскольку я ощущал его присутствие как предложенную мне задачу, но не мог схватить ее. Так, по несколько случайному поводу, возникла настоящая книга, в качестве предварительного выражения новой картины мира, отягченная – я знаю это – всеми ошибками первой попытки, неполная и наверняка не лишенная противоречий. Все-таки, по моему убеждению, она содержит неопровержимую формулировку мысли, которая, повторю это снова, будучи раз высказанной, не вызовет уже никаких возражений.

Ближайшей темой ее, таким образом, является анализ конца западноевропейской, распространенной нынче по всему земному шару культуры. Цель, однако, сводится к разработке некой философии и свойственного ей метода сравнительной морфологии всемирной истории, подвергаемого здесь проверке. Соответственным образом работа распадается на две части. Первая, «Гештальт и действительность», исходит из языка форм великих культур, стремится проникнуть до самых корней его происхождения и получает таким образом основания определенной символики. Вторая, «Всемирно-исторические перспективы», исходит из фактов действительной жизни и пытается извлечь из исторического праксиса высшего человечества квинтэссенцию исторического опыта, на основании которой нам удастся взять в свои руки устройство нашего будущего.

Шпенглер, О. Закат Европы / Освальд Шпенглер // Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. – М.: Мысль, 1993. – С. 128-129, 144-147, 156-160, 163-173, 183-188.

Футурологический проект развития информационной цивилизации

ЭЛВИН ТОФФЛЕР (род. 1928) – американский футуролог, социолог, политолог и публицист. Родился в Нью-Йорке, США. Его детство пришлось на период великой депрессии. Экономические трудности, социальные противоречия и общее кризисное состояние наложили свой отпечаток на мировоззрение будущего мыслителя. После окончания Нью-йоркского университета в Олбани в 1949 г. Элвин и его жена Хейди работали на фабрике на производственной конвейерной линии, где у них была прекрасная возможность непосредственно познакомиться с индустриальным производством и повседневной жизнью простого рабочего. В конце 1950-х гг. Тоффлер решил заняться журналистикой, он работал сначала корреспондентом нескольких вашингтонских газет, а с 1959 г. по 1961 г. занимал пост заместителя редактора журнала «Fortune». С 1965 г. Тоффлер работал лектором в Корнеллском университете и Новой школе социальных исследований, участвовал в деятельности Института по изучению будущего. В период с 1968 г. по 1983 г. Тоффлера регулярно приглашали в качестве эксперта и консультанта по проблемам стратегического развития в крупнейшие американские корпорации. Известность и авторитет принесли Тоффлеру работы по футурологии, ему удалось очень ярко, наглядно и детально описать процесс технологических и социальных изменений, происходящих в современном обществе, их взаимосвязь и направления дальнейшего развития. Оценки основных тенденций развития цивилизации у Тоффлера менялись со временем. В работе «Футурошок» он предсказывал, что в будущем скорость технических и социальных трансформаций будет нарастать, результатом чего станет глубокая дезориентация людей, не подготовленных к наступлению грядущих событий. В последующем Тоффлер разработал концепцию цивилизационных волн (аграрной, индустриальной и информационной), сменяющих друг друга в истории человечества, и с приходом третьей, информационной, волны он связывал оптимистические ожидания. Цивилизация третьей волны, по его мнению, может стать первой по-настоящему гуманистической цивилизацией.

«ТРЕТЬЯ ВОЛНА» – основная работа Э. Тоффлера по теории цивилизационного развития, которое он описывает как последовательную смену технологических «волн». Тоффлер утверждает, что на смену аграрному обществу «первой волны» и индустриальному обществу «второй волны» придет новое информационное общество «третьей волны». Современная эпоха характеризуется противоречивыми процессами во всех сферах, что обусловлено как раз переходным состоянием общества и столкновением тенденций, свойственных цивилизациям второй и третьей волн. Тоффлер подробно и красочно описывает изменения, происходящие в важнейших сферах жизнедеятельности человека, таких как производство, энергетика, работа, семья, дом, образование, а также строит прогноз по поводу их дальнейшего развития.

Вопросы к тексту:

1. Какие процессы в современном обществе, по мнению Э. Тоффлера, знаменуют переход к новому цивилизационному состоянию?
2. Что собой представляют три «волны» в истории человеческой цивилизации? Когда они возникают?
3. Как Э. Тоффлер характеризует позитивные и негативные стороны индустриальной цивилизации?
4. Как способна изменить жизнь человечества третья волна? Почему О. Тоффлер считает цивилизацию третьей волны самой гуманной?

13.4. Тоффлер Э. Третья волна.

Введение

Мощный прилив бьется сегодня о многие страны мира, создавая новую и часто весьма странную среду, в которой людям приходится работать и отдыхать, вступать в брак, растить детей, уходить на пенсию. В этой озадачивающей ситуации бизнесмены плывут против крайне изменчивых экономических течений; политики сталкиваются с тем, что их рейтинг по непонят-

ным причинам скачет то вверх, то вниз; университеты, больницы и другие учреждения без всякой надежды сражаются с инфляцией. Системы ценностей рушатся и раскалываются, и спасательные шлюпки семьи, церкви и государства исступленно носятся в этом пространстве.

Глядя на эти ужасные перемены, мы можем рассматривать их как отдельные, изолированные друг от друга свидетельства нестабильности, аварийной обстановки, бедствия. И все же, если мы отойдем назад, чтобы охватить взглядом больший период времени, нам станут очевидными вещи, которые в противном случае остались бы незамеченными.

Многие из сегодняшних перемен взаимозависимы и не случайны. Например, разрушение малой семьи, глобальный энергетический кризис, распространение «культов» и кабельного телевидения, рост работы со скользящим графиком и соглашений о дополнительных льготах, появление сепаратистских движений на пространстве от Квебека до Корсики, – все это может казаться лишь отдельными явлениями. Однако верна иная точка зрения. В действительности все эти явления представляют собой компоненты одного гораздо более крупного феномена – гибели индустриализма и роста новой цивилизации. […]

«Третья волна» – это произведение широкомасштабного синтеза. Книга описывает старую цивилизацию, в которой выросли многие из нас, и дает точную и всеобъемлющую картину новой, рождающейся цивилизации.

Эта новая цивилизация столь глубоко революционна, что она бросает вызов всем нашим старым исходным установкам. Старые способы мышления, старые формулы, догмы и идеологии, несмотря на то что в прошлом они процветали или были весьма полезными, уже не соответствуют больше фактам. Мир, который возникает с огромной скоростью из столкновения новых ценностей и технологий, новых геополитических отношений, новых стилей жизни и способов коммуникации, требует совершенно новых идей и аналогий, классификаций и понятий. Мы не можем втиснуть эмбриональный завтрашний мир в принятые вчера категории. Ортодоксальные социальные установки или настроения тоже не подходят этому новому миру. […]

Столкновение волн

Глава 1. Сверхборьба

Новая цивилизация зарождается в наших жизнях, и те, кто не способен увидеть ее, пытаются подавить ее. Эта новая цивилизация несет с собой новые семейные отношения; иные способы работать, любить и жить; новую экономику; новые политические конфликты, и сверх всего этого – измененное сознание. Кусочки новой цивилизации существуют уже сейчас. Миллионы людей уже настраивают свою жизнь в соответствии с ритмами завтрашнего дня. Другие люди, боящиеся будущего, бегут в безнадежное, бесполезное прошлое; они пытаются восстановить умирающий мир, в котором они появились на свет. Начало этой новой цивилизации – единственный и обладающий наибольшей взрывчатой силой факт времени, в котором мы живем. Это – центральное событие, ключ к пониманию времени, следующего за настоящим. Это – явление столь же глубокое, как и Первая волна перемен, вызванная 10 тыс. лет назад внедрением сельского хозяйства, или как потрясающая Вторая волна перемен, связанная с промышленной революцией. Мы – дети последующей трансформации – Третьей волны.

Мы подыскиваем слова, чтобы описать всю мощь и размах этих необыкновенных перемен. Некоторые говорят о смутном космическом веке, информационном веке, электронной эре или глобальной деревне. Збигнев Бжезинский сказал, что мы стоим перед технотронной эрой. Социолог Дэниэл Белл описывает приход «постиндустриального общества» Советские футурологи говорят об НТР – «научно-технической революции». Я же много раз писал о наступлении «супериндустриального общества». Однако ни один из этих терминов, включая мой собственный, не является адекватным. Все эти определения далеки от того, чтобы передать всю силу, размах и динамику перемен, надвигающихся на нас, или того напряжения и конфликтов, которые эти перемены влекут за собой.

Человечество ждут резкие перемены. Оно стоит перед глубочайшим социальным переворотом и творческой реорганизацией всего времени. Не различая еще отчетливо этой потрясающей новой цивилизации, мы с самого начала участвуем в ее строительстве. С этим и связан основной смысл написания «Третьей волны».

Вплоть до настоящего времени человечество пережило две огромных волны перемен, и каждая из них, в основном, уничтожала более ранние культуры или цивилизации и замещала их таким образом жизни, который был непостижим для людей, живших ранее Первая волна перемен – сельскохозяйственная революция – потребовала тысячелетий, чтобы изжить саму себя. Вторая волна – рост промышленной цивилизации – заняла всего лишь 300 лет. Сегодня история обнаруживает еще большее ускорение, и вполне вероятно, что Третья волна пронесется через историю и завершится в течение нескольких десятилетий. Те, кому довелось жить на нашей планете в этот взрывной период, в полной мере почувствуют влияние Третьей волны на себе.

Разрыв семейных уз, колебания в экономике, паралич политических систем, разрушение наших ценностей – на все это оказывает свое воздействие Третья волна. Она бросает вызов всем старым властным отношениям, привилегиям и прерогативам вымирающих элит нынешнего общества и создает фон, на котором будет разворачиваться основная борьба за завтрашнюю власть. Многое в этой возникающей цивилизации противоречит старой традиционной индустриальной цивилизации. Она является одновременно и высокотехнологичной, и антииндустриальной цивилизацией.

Третья волна несет с собой присущий ей новый строй жизни, основанный на разнообразных возобновляемых источниках энергии; на методах производства, делающих ненужными большинство фабричных сборочных конвейеров; на новых не-нуклеарных семьях (нуклеарная, или малая семья – семья, состоящая из родителей и детей); на новой структуре, которую можно бы назвать «электронным коттеджем»; на радикально измененных школах и объединениях будущего. Возникающая цивилизация пишет для нас новые правила поведения и ведет нас за пределы стандартизации, синхронизации и централизации, за пределы стремлений к накоплению энергии, денег или власти.

Эта новая цивилизация, поскольку она противостоит старой, будет опрокидывать бюрократию, уменьшать роль национального государства, способствовать росту полуавтономных экономик постимпериалистического мира. Она требует новых, более простых, эффективных и демократичных правительств. Это – цивилизация со своим собственным представлением о мире, со своими собственными способами использования времени, пространства, логики и причинности. Но прежде всего, как мы увидим в дальнейшем, цивилизация Третьей волны начинает стирать исторически сложившийся разрыв между производителем и потребителем, порождая особую экономику завтрашнего дня, сочетающую в себе оба действующих фактора, – «prosumer» economics (слово «prosumer» образовано из «producer» – производитель – и «consumer» – потребитель). По этой, а также многим другим причинам, она могла бы (при некоторой разумной помощи с нашей стороны) превратиться в первую – за весь известный нам период истории – истинно человеческую цивилизацию.

Передний фронт волны

Начиная с очень простой идеи о том, что рост сельского хозяйства был первым поворотным моментом в социальном развитии человека, а индустриальная революция была вторым великим прорывом, этот анализ рассматривает их как волну перемен, движущуюся с определенной скоростью, а не как дискретные одноразовые явления. До наступления Первой волны перемен большинство людей жило внутри небольших, часто мигрирующих групп, которые занимались собирательством, рыбной ловлей, охотой или скотоводством. В какой-то момент, примерно 10 тыс. лет назад, началась сельскохозяйственная революция, которая постепенно распространилась по всей нашей планете и полностью изменила сельский образ жизни.

Эта Первая волна перемен все еще не исчерпала себя к концу XVII в., когда в Европе внезапно возникла индустриальная революция и началась вторая великая волна планетарных перемен. Этот новый процесс – индустриализация – гораздо быстрее начал двигаться по странам и континентам. Таким образом, два отдельных, явно отличающихся друг от друга процесса перемен распространялись по земле одновременно, но с разной скоростью. Сегодня Первая волна фактически угасла. Лишь очень немногочисленным племенным сообществам, например в Южной Америке или Папуа – Новой Гвинее, еще предстоит быть вовлеченными в сельскохозяйственную деятельность. Однако силы этой великой Первой волны в основном уже истрачены.

Тем временем Вторая волна, революционизировавшая в течение нескольких столетий жизнь в Европе, Северной Америке и некоторых других частях земного шара, продолжает распространяться, поскольку многие страны, бывшие до того по преимуществу сельскохозяйственными, изо всех сил стараются строить сталелитейные заводы, автомобильные заводы, текстильные предприятия и предприятия по переработке продуктов питания, а также железные дороги. Момент индустриализации еще ощутим. Вторая волна еще не окончательно утратила свои силы. Хотя этот процесс еще продолжается, положено начало другому, еще более важному процессу. Когда прилив индустриализма достиг своего пика в период после окончания второй мировой войны, по земле начала двигаться мало кем понятая Третья волна, трансформирующая все, чего бы она ни коснулась.

Поэтому многие страны одновременно чувствуют влияние двух или даже трех совершенно разных волн перемен, причем все они движутся с разной скоростью и несут в себе разную силу.

В этой книге мы будем рассматривать эру Первой волны как начавшуюся около 8 тыс. лет до н. э. и безраздельно господствовавшую по всей земле примерно до 1650-1750 гг. н. э. Начиная с этого времени, Первая волна утратила свою движущую силу, тогда как Вторая волна набирала мощь. Индустриальная цивилизация, производное этой Второй волны, стала доминировать на нашей планете, пока и она не дошла до своего гребня. Эта исторически последняя точка поворота достигла Соединенных Штатов в период, начавшийся примерно в 1955 г., – в том десятилетии, когда впервые количество «белых воротничков» и работников сферы обслуживания стало превышать число «синих воротничков». Это было то самое десятилетие, которое стало свидетелем широкого внедрения компьютеров, доступных путешествий на реактивных самолетах, таблеток-контрацептивов и многих других высокозначимых нововведений. Именно в этом десятилетии Третья волна начала наращивать свои силы в Соединенных Штатах. Впоследствии она достигла (в различные сроки) большинства других индустриальных стран, в том числе Великобритании, Франции, Швеции, Германии, Советского Союза и Японии. В наши дни все страны, обладающие высокими технологиями, страдают от коллизии между Третьей волной и устарелыми, отвердевшими экономикой и учреждениями Второй волны. […]

Вторая волна

Глава 2. Архитектура цивилизации

Лет 300 назад, плюс-минус полстолетия, послышался взрыв ударных волн огромной силы, которые распространялись по всей земле, уничтожали старые общества и создавали совершенно новую цивилизацию. Этот взрыв был, разумеется, индустриальной революцией. И гигантская сила прилива, обрушившаяся на мир, – Вторая волна – пришла в столкновение со всеми установлениями прошлого и изменила жизненный строй миллионов людей. В течение долгих тысячелетий, когда Первая волна цивилизации имела беспредельную власть, население земли можно было разделить на две категории – «примитивные» и «цивилизованные» народы. Так называемые «примитивные народы», жившие небольшими группами и племенами и добывавшие себе пропитание сбором плодов, охотой или рыбной ловлей, принадлежали к тем, мимо кого прошла сельскохозяйственная революция.

Напротив, «цивилизованный» мир был представлен той частью планеты, в которой большинство населения трудилось на земле, ибо где бы ни возникало сельское хозяйство, там пускала свои корни цивилизация. От Китая и Индии до Бенина и Мексики, Греции и Рима – повсюду цивилизации росли и приходили в упадок, боролись и сливались друг с другом, образуя бесконечную, полную разнообразных оттенков смесь. Однако под этими внешними различиями имеется фундаментальное сходство. Во всех этих странах земля была основой экономики, жизни, культуры, семейной структуры и политики. В каждой из них жизнь была организована вокруг деревенского поселения. В каждой из них существовало простое разделение труда и небольшое количество четко определенных каст и классов: знать, священники, воины, рабы или крепостные. Во всех таких странах власть была авторитарной. Повсюду положение человека в жизни определялось фактом его рождения. И повсюду в этих странах экономика была децентрализованной, так что каждое сообщество производило большую часть того, в чем оно нуждалось.

Были и исключения из описанных выше правил – в истории не бывает ничего простого. Так, были коммерческие культуры, живущие за счет морских сношений, были и в высшей степени централизованные царства, сложившиеся вокруг гигантских ирригационных систем. Но, несмотря на эти исключения, у нас есть основания смотреть на все эти, на первый взгляд, различные цивилизации как особые варианты одного-единственного феномена – сельскохозяйственной цивилизации, цивилизации, несомой Первой волной. […]

Вплоть до 1650-1750 гг. мы можем говорить о Первой мировой волне. Несмотря на то что в сельскохозяйственной цивилизации были отдельные вкрапления примитивных культур, а также намеков на индустриальное будущее, в целом она преобладала на всей планете, и казалось, что так будет во веки веков.

Таким был мир, в котором произошел взрыв индустриальной революции, запустивший Вторую волну и породивший странную, могущественную и лихорадочно активную контрцивилизацию. Индустриализм – нечто большее, чем дымящие трубы и поточные линии. Это богатая многосторонняя социальная система, касавшаяся любого аспекта человеческой жизни и нападавшая на любое проявление прошлого, связанного с Первой волной. Она создала огромное «Willow Run» – производство за Детройтом, но она же снабдила ферму трактором, офис – пишущей машинкой, кухню – холодильником. Она создала ежедневные газеты и кинотеатры, метро и DC-3. Она подарила нам кубизм и двенадцатитоновую музыку. Она принесла с собой типовые здания и металлический стул с кожаным сиденьем, сидячие забастовки, витаминные таблетки и увеличила продолжительность нашей жизни. Она сделала универсальными наручные часы и избирательные урны. Еще более важно то, что она связала все это вместе, «собрала» отдельные компоненты, как собирают машину для того, чтобы создать самую могучую, сплоченную и экспансионистскую социальную систему, равной которой мир еще не знал: цивилизацию Второй волны. […]

Глава 10. Кода: краткий миг

Индустриализм был кратким мигом в истории – всего лишь три столетия, исчезнувшие в безмерности времени. Множество ручьев происходящих перемен стеклись в один бурный поток. Открытие Нового Света дало толчок к развитию европейской культуры и экономики накануне индустриальной революции. Прирост населения обуславливал перемещение людей в города. Истощение лесов в Англии побудило использовать каменный уголь. В свой черед стволы шахт становились все глубже и глубже, и настал момент, когда прежние насосы на конной тяге уже не могли больше откачивать из них воду. Усовершенствование парового двигателя, призванного решить данную проблему, открыло невиданное множество новых технологических возможностей. Постепенное внедрение индустриальных идей представляло собой вызов церковной и политической власти. Распространение грамотности, усовершенствование дорог и транспорта – все это сошлось во времени, вынудив открыть шлюзы перемен.

Все попытки найти главную причину индустриальной революции обречены на неудачу. Сама по себе технология, как и отдельно взятые идеи или духовные ценности, не является движущей силой истории. То же относится и к классовой борьбе. История – не просто свод данных об экологических изменениях, демографических тенденциях или развитии средств коммуникации. Политическая экономия не может объяснить какое-либо историческое событие. В данном случае нет «независимой переменной», от которой зависят все другие переменные величины. Здесь есть только взаимосоотносимые переменные величины, чрезвычайно запутанные.

Вполне очевидно, что из всех многочисленных факторов, которые в своей совокупности создали цивилизацию Второй волны, очевидные последствия имело углубляющееся расхождение между производителем и потребителем, развитие той замысловатой системы обмена, которую мы теперь называем рынком, независимо от того, капиталистический он по форме или социалистический. Чем значительней оказывалось расхождение между производителем и потребителем во времени, пространстве, в социальной и психологической отдаленности, тем больше рынок, во всей его удивительной сложности, при всем сочетании оценок, невысказанных метафор и не обнаруживающих себя представлений, становился доминирующей социальной реальностью.

Как мы видели, разъединительной силой здесь выступала современная финансовая система с ее главными банковскими учреждениями, фондовыми биржами, внешней торговлей, административным планированием, стяжательской и расчетливой сущностью, договорной этикой, материалистическим подходом, односторонней выгодой, жесткими системами вознаграждения и мощным аппаратом учета, хотя культурное значение этого явления мы обычно недооценивали. Именно отделение производителя от потребителя оказало воздействие на развитие стандартизации, специализации, синхронизации и централизации. Это обусловило различия половых ролей и темперамента. Однако же при всей важности многих других факторов, породивших Вторую волну, первостепенное значение имеет именно расщепление очень давнего атома, объединявшего производство и потребление. Ударные волны от этого процесса ощущаются еще и сегодня.

Цивилизация Второй волны не только изменила технологию, природу и культуру. Она изменила личность, способствуя появлению нового социального типа. Конечно же и женщины и дети составляли цивилизацию Второй волны и были сформированы ею. Но все же в основном мужчины непосредственно попадали в водоворот рыночных отношений, воплощали новые методы работы, в них более явно, чем в женщинах, проявлялись характерные черты, присущие данному периоду, а образованные женщины, также обладавшие этими новыми качествами, вполне соответствовали понятию человека индустриальной эпохи. Человек индустриальной эпохи (Industrial Man) отличался от всех своих предшественников. Он повелевал мощностями, которые в значительной степени повышали его слабые силы. Большую часть жизни он проводил в производственной среде, соприкасаясь с машинами и организациями, которые подавляли личность. С детства его учили, что выживание главным образом зависит от денег. Как правило, он вырастал в нуклеарной семье и ходил в стандартную школу. Представление о мире, в основном, складывалось у него благодаря средствам массовой информации. Он работал в крупном акционерном обществе или состоял на государственной службе, был членом профсоюза, относился к определенному церковному приходу, входил в другие организации – в каждом из этих мест он оставлял часть своего делимого «Я». Он все меньше отождествлял себя со своей деревней или городом, а соотносил себя со страной в целом. Он ощущал свое противостояние природе, в процессе трудовой деятельности он постоянно эксплуатировал ее. И все же он парадоксальным образом стремился провести уикэнд на лоне природы. (В самом деле, чем более жестоко он обходился с природой, тем сильнее романтизировал ее и чтил на словах) Он научился воспринимать себя частью громадной взаимозависимой экономической, социальной и политической системы, постичь которую в целом было выше его понимания.

Сталкиваясь с подобной реальностью, он протестовал, но безуспешно. Он вел борьбу за существование. Он научился играть в игры, которые ему навязывало общество, приноравливался к отведенной ему роли, часто ненавидя все это и ощущая себя жертвой той системы, которая повышала его жизненный уровень. Он чувствовал прямолинейность времени, которое безжалостно приближало его к будущему, где его ожидала смерть. И когда его наручные часы отсчитывали секунды, что означало для него приближение конца, он осознавал, что земля и каждый человек на ней, включая и его самого, лишь часть огромной космической машины, чье движение неизменно и неумолимо.

Среда, в которой обитал человек индустриальной эпохи, во многом отличалась от той, в которой жили его предки. Несходными были даже наиболее элементарные сенсорные сигналы. Вторая волна внесла изменения в шумовой фон: заводской гудок заменил крик петуха, визг тормозов – стрекотание сверчков. Особенно явственно это ощущалось по ночам, удлиняя часы бодрствования. Появились зрительные образы, не существовавшие прежде для человеческого глаза – съемки земной поверхности, сделанные с самолета, сюрреалистический монтаж в кинематографе, биологические организмы, впервые обнаруженные с помощью высокомощного микроскопа. Аромат ночной земли вытеснили запах бензина и зловоние карболки. Изменился вкус мяса и овощей. Стало иным восприятие ландшафта в целом.

Перемены затронули и тело человека, оно увеличилось в высоту, достигнув того, что мы теперь считаем нормальным ростом; каждое следующее поколение было выше ростом, чем их родители. Равным образом менялось и отношение к телу. Норберт Элиас в книге «Цивилизую-

щий процесс» пишет, что вплоть до XVI в. в Германии, как и в других местах Европы, «вид обнаженного тела вполне соответствовал общественной норме», после прохождения Второй волны нагота стала считаться постыдной. С появлением особой ночной одежды изменилось поведение человека в спальне. Введение в употребление вилок и других специальных столовых приборов изменило процесс еды. Если прежде удовольствие получали от зрелища поданного на стол мертвого животного, то со временем «напоминания о том, что мясное блюдо было приготовлено из убитого животного, всячески стремились избегать».

Брак стал преследовать иные цели, нежели только экономическую выгоду. Перемены во взаимоотношениях детей и родителей в условиях возрастающей мобильности обусловили для миллионов людей полностью переменившееся ощущение собственной личности.

Столкнувшись с таким множеством психологических и экономических, политических и социальных перемен, ум остается в нерешимости дать им оценку. По какому критерию следует оценивать цивилизацию в целом? По уровню жизни народных масс? По ее влиянию на тех, кто живет за ее пределами? По ее воздействию на биосферу? По высокоразвитости ее искусств? По увеличению продолжительности жизни ее народа? По ее научным достижениям? По степени свободы личности?

Несмотря на тяжелое экономическое угнетение и громадные потери человеческих жизней, цивилизация Второй волны внутри своих границ несомненно улучшила материальный уровень жизни простого человека. Критики индустриализма, описывая массовую нищету рабочего класса в Англии на протяжении XVIII и XIX вв., часто идеализируют времена Первой волны. Они изображают сельское прошлое как вполне зажиточное, общинное, стабильное, хорошо организованное, где духовные ценности преобладали над материальными. Однако же исторические исследования свидетельствуют, что это предполагаемое прекрасное прошлое в действительности заключало в себе недоедание, болезни, бедность, бесприютность и тиранию, когда люди были беззащитны против голода, холода и хлыста своих помещиков и хозяев.

Многое было сделано в отношении отвратительных трущоб, возникших в больших городах или в их предместьях, недоброкачественных продуктов питания, болезнетворного водоснабжения, работных домов, повседневной нищеты. Все же, хотя условия, конечно же, оставались ужасными, осуществляемые меры, несомненно, представляли собой значительное улучшение для народа по сравнению с тем, что было прежде. Английский ученый Джон Вейзи писал: «Изображение буколической крестьянской Англии было преувеличением». И для значительного числа людей переезд в городские трущобы означал «фактически значительный подъем уровня жизни, включающий такие понятия, как продолжительность жизни, улучшение условий проживания, улучшение питания и большее его разнообразие». […]

Зададимся вопросом: был ли индустриализм при всей его материалистичности более ограниченным в идейном плане, чем предшествовавший ему феодализм? Был ли механистический склад ума, или индустриальность, менее открыт новым идеям, пусть даже еретического свойства, нежели средневековая церковь или монархии прошлого? Мы питаем отвращение к нашей разросшейся бюрократии, но разве же она более косная, чем китайская бюрократия века назад или административный аппарат Древнего Египта? А если обратиться к искусству, то были ли романы, поэмы и картины трех прошедших столетий на Западе менее живыми, глубокими, содержательными или сложными, чем произведения более раннего времени или созданные в других частях мира?

Однако есть здесь и отрицательные моменты. Цивилизация Второй волны значительно улучшила условия жизни наших отцов и матерей, но это повлекло за собой неожиданные последствия. Ущерб, причиненный хрупкой земной биосфере, был весьма значителен, а, возможно, непоправим. Вследствие своего индустриального противостояния природе, увеличивающегося населения, вредоносных технологий, ненасытной потребности в экспансии цивилизация Второй волны нанесла окружающей среде больше разрушений, чем любая предыдущая эпоха. Я ознакомился с данными о количестве конского навоза на улицах доиндустриальных городов (обычно их использовали как веский аргумент, доказывая, что загрязненность существовала и прежде). Я понимаю, что нечистоты заполняли улицы старинных городов. И все же настоящее

не идет ни в какое сравнение с прошлым, в индустриальном обществе проблемы загрязнения окружающей среды и использования ресурсов приобрели крайнюю остроту.

Никогда прежде ни одна цивилизация не создавали средства для уничтожения не просто города, но всей планеты. Никогда прежде целым океанам не грозила опасность быть отравленными, не было такого, чтобы отдельные виды животных и растений полностью исчезали в результате человеческой жадности или по недосмотру, рудники не оставляли столь безжалостных рубцов на земной поверхности, не существовали аэрозоли с лаками для фиксации прически, истощавшие озоновый слой, а тепловое загрязнение не угрожало климату планеты. […]

Как невозможно обозначить единую причину, которая вызвала появление цивилизации Второй волны, так нельзя дать однозначную ее оценку. Я пытался представить цивилизацию Второй волны со всеми присущими ей недостатками. Если создается впечатление, что я, с одной стороны, осуждаю ее, а с другой – говорю о преимуществах, то это оттого, что здесь недопустим однобокий подход. Я не приемлю способ, которым индустриализм сокрушал Первую волну и народы, находившиеся на нижней ступени развития. Я не могу забыть истребительную войну и изобретенный Аушвиц, а также атомную бомбу, испепелившую Хиросиму. Мне стыдно, что цивилизация Второй волны считает себя носительницей высшей культуры и провозглашает свое превосходство над остальным миром. Невыносимо сознавать, что в наших гетто и трущобах попусту растрачиваются человеческие силы, творческая фантазия и умственные способности.

Тем не менее бесполезная ненависть к окружающей действительности и своим современникам едва ли может стать опорой для созидания будущего. Конечно же, индустриализм приводил в угнетенное состояние, опустошал души людей, порождал в них постоянные страхи. Разумеется, ему была присуща определенная ограниченность, о чем твердили те, кто враждебно относился к науке и технологии. И все же не только это составляло его суть. Он, как и сама жизнь, – только горьковато-сладкое мгновение вечности.

Если берешься оценивать постепенно исчезающее настоящее, крайне важно понять, что индустриализация завершена, ее силы истощены, Вторая волна всюду пошла на убыль, поскольку надвигается следующая волна перемен. Два важных обстоятельства делают невозможным дальнейшее существование индустриальной цивилизации.

Первое: «борьба с природой» достигла критической точки. Биосфера просто не вынесет дальнейшего наступления промышленности. Второе: мы не можем далее неограниченно расходовать невосстанавливаемые энергоресурсы, которые до сих пор представляли собой основную часть дотации индустриального развития.

Эти факты вовсе не означают закат технологического общества или конец энергетики. Они лишь предвещают то, что в будущем технический прогресс будет по-иному строить свои взаимоотношения с окружающей средой. Они также подразумевают, что до тех пор, пока не будут введены в действие новые источники энергии, индустриальным странам суждено периодически претерпевать энергетические кризисы, а сами усилия по переходу на новые виды энергии станут ускорять социальные и политические преобразования.

Очевидно одно – по меньшей мере через несколько десятилетий мы лишимся дешевой энергии. Цивилизация Второй волны утратила одну из двух основных субсидий.

Одновременно изымается другая скрытая дотация – дешевое сырье. Столкнувшись с концом колониализма и неоимпериализма, страны с высокой технологией станут создавать новую сырьевую базу, используя собственные ресурсы или покупая друг у друга и постепенно ослабляя экономические связи с неиндустриальными государствами, или же они будут продолжать покупать необходимое им сырье у неиндустриальных стран, но на совершенно новых договорных условиях. В любом случае ожидается значительный рост цен, и вся ресурсная основа цивилизации преобразуется вместе с энергетической основой.

Это внешнее воздействие на индустриальное общество сочетается с дезинтеграционными процессами внутри системы. Возьмем ли мы в качестве примера устройство семьи в Соединенных Штатах или телефонную сеть во Франции (которая сегодня хуже, чем в некоторых «банановых» республиках), или же пригородное железнодорожное сообщение в Токио (которое настолько не удовлетворяет современным требованиям, что пассажиры приступом берут станции

и в знак протеста удерживают железнодорожных служащих как заложников), суть одна и та же: люди и системы напряжены до предела.

Системы Второй волны находятся в кризисе. Кризис проявляется в системе социального обеспечения. Переживает кризис система почтовой связи. Кризис охватил систему школьного образования. Кризис в системах здравоохранения. Кризис в системах городского хозяйства. Кризис в международной финансовой системе. Кризис в национальном вопросе. Вся система Второй волны в целом пребывает в кризисе. Даже ролевая система, скрепляющая индустриальную цивилизацию, находится в кризисе. Наиболее драматично это проявляется в борьбе за перераспределение половых ролей. В феминистском движении, в требованиях легализации гомосексуализма, в стирании различий между полами в моде просматривается продолжающееся расшатывание традиционных представлений по вопросам пола. Претерпевают изменения и профессиональные ролевые установки. Медицинские сестры и пациенты также перераспределяют роли в отношении врачей. Полицейские и учителя преступили рамки отведенных им ролей и проводят незаконные забастовки. Нарушители закона поменялись ролями с юристами. Рабочие все более требуют участия в управлении производством, посягая на традиционную роль менеджеров. И это охватившее все общество разрушение ролевой структуры, от которой зависел индустриализм, является гораздо более революционным по своей сути, чем массовые политические митинги и демонстрации, о которых сообщают средства массовой информации.

В конечном счете сочетание всех этих факторов (потеря основных дотаций, неисправное функционирование главных опорных систем жизнеобеспечения общества, развал ролевой структуры) вызывает кризис в изначальной и самой хрупкой из структур – личности человека. Крушение цивилизации Второй волны приводит к эпидемии кризиса личности.

Сегодня мы наблюдаем миллионы людей, безнадежно ищущих свои тени, поглощающих кинофильмы, пьесы, романы и книги по психологии в надежде с их помощью установить свою идентификацию. В Соединенных Штатах можно встретить довольно странные проявления кризиса личности. Его жертвы устремляются в групповую психотерапию, мистицизм или сексуальные игры. Они жаждут перемен, но и страшатся их, страстно желают отринуть тот образ жизни, который ведут, и каким-нибудь образом оказаться в новой жизни – стать совсем иными по сравнению с тем, чем они являются. Они хотят переменить работу, жену или мужа, роль, отведенную им в обществе, свои обязанности. […]

Можно упорно продолжать рассматривать каждый из этих разнообразных кризисов как единичное явление. Мы можем не принимать во внимание связь между энергетическим кризисом и кризисом личности, между новыми технологиями и новыми половыми ролями и прочие скрытые взаимосвязи. Но мы делаем это на свою беду. Поскольку то, что происходит, неимоверно значительней каждого взятого в отдельности кризиса. Если же мы представляем происходящее как надвигающиеся одна за другой волны взаимосвязанных перемен, столкновение этих волн, мы осознаем весьма важную истину нашего времени – индустриализм увядает, и можем приступить к рассмотрению симптомов перемен, пытаясь понять, что нового возникло в сегодняшней жизни, что проявляет себя вестником из грядущего. Так мы можем распознать Третью волну.

Остальная наша жизнь пройдет под знаком наступающей Третьей волны. Если нам удастся сгладить переход от старой, умирающей цивилизации к новой, обретающей форму, если мы сохраним собственную личность и сможем в обстановке усиливающихся кризисов управлять своей жизнью, мы будем в состоянии обнаружить и способствовать установлению нововведений Третьей волны. Ибо, если мы посмотрим вокруг себя, мы найдем под покровом несостоятельности и разрушений первые признаки роста и новые возможности. Если же мы повнимательней вслушаемся, то услышим, как Третья волна уже бьется о не столь отдаленные берега.

Глава 23. Ганди и спутники

[…] Третья волна не предоставляет модели, которую можно воссоздавать. Цивилизация Третьей волны сама еще не сформировалась окончательно. Но как для бедных, так и для богатых она открывает новые возможности, может быть, несущие освобождение. Потому что она привлекает внимание не к слабости, нищете и несчастьям мира Первой волны, но к присущей

ему силе. Те самые черты этой старой цивилизации, которые кажутся отсталостью с точки зрения Второй волны, являются потенциальным преимуществом по меркам приближающейся Третьей волны.

Близость этих цивилизаций в будущем должна трансформировать наши представления о взаимоотношении нищеты и богатства на этой планете. Самир Амин, экономист, говорит об «абсолютной необходимости» разрушить «ложную дилемму: современная техника, скопированная с техники Запада, или старая техника, отвечающая условиям того же Запада сто лет назад». Именно это и способна сделать Третья волна. И бедные, и богатые стоят на стартовой линии в начале пути к новому и поразительно отличному от современного человечеству будущего.

Глава 24. Кода: великолепное слияние

[…] Потоки изменений сливаются, образуя океан Третьей волны, ширящийся с каждым часом. Эта Третья волна исторических изменений представляет собой не прямое продолжение индустриального общества, а радикальную смену направления движения, зачастую полностью отвергая прошлое. Происходит полная трансформация столь же революционного характера, как приход индустриальной цивилизации 300 лет назад. Более того, происходящее сегодня – это не просто технологическая революция, а приближение совершенно новой цивилизации в полном смысле слова. При беглом обзоре явлений, которые рассматривались выше, мы увидим явный параллелизм изменений одновременно на многих уровнях.

Любая цивилизация существует в биосфере и воздействует на нее, а также отражает и изменяет взаимоотношение природных ресурсов и населения. Каждая цивилизация имеет характерную для нее техносферу – энергетическую базу, связанную с системой производства, которая в свою очередь связана с системой распределения. У любой цивилизации есть социосфера, состоящая из взаимосвязанных социальных институтов; инфосфера – каналы коммуникации, через которые осуществляется обмен информацией. И любая цивилизация имеет властную сферу. Вдобавок каждая цивилизация определенным образом связана с внешним миром. Эти связи носят характер эксплуатации или симбиоза, агрессии или пацифизма. И у каждой цивилизации есть собственная сверхидеология – культурно обусловленная система взглядов, структурирующая отношение к реальности и узаконивающая определенный способ существования цивилизации.

Как становится ясно, Третья волна несет революционные и взаимоусиливающие изменения на всех этих различимых уровнях. Следствием этого является не только дезинтеграция старого общества, но и создание основы нового. Когда общественные институты рушатся у нас на глазах, когда растет преступность, распадается семья, когда некогда надежная бюрократическая машина дает сбои, система здравоохранения перестает действовать, а экономика трещит по швам, мы видим в этом только упадок и разрушение. И все же разлагающееся общество – это почва, на которой взрастает новая цивилизация. В процессах, происходящих в экономике, технологии, культуре, семье и многих других сферах человеческой деятельности, закладываются основы, которые будут определять основные черты новой цивилизации.

Третьей волны не только жизнеспособна в экономическом и экологическом отношениях, но она может быть – если мы приложим к этому усилия – более благоприятной для человека и демократичной, чем наша. Ни в коем случае речь не идет о неизбежности этого. Переходный период будет отмечен величайшими социальными потрясениями, мощными сдвигами в экономике, технологическими провалами и катастрофами, политической нестабильностью, насилием, войнами и угрозой войн. В атмосфере разрушения общественных институтов и системы ценностей авторитарные демагоги и движения станут пытаться захватить власть, и, может быть, эти попытки будут успешными. Ни один разумный человек не может с уверенностью предсказывать исход этих процессов. Столкновение двух цивилизаций несет в себе грандиозную опасность.

Черты будущего

Цивилизация Третьей волны, в отличие от предшествующей ей, должна призвать на службу удивительное разнообразие источников энергии – энергию водорода, солнца, приливов и отливов, геотермальных вод, биомассы, молнии, возможно, новые формы ядерной энергии,

другие источники, которые пока еще трудно представить. Переход к новой широкой энергетической базе наверняка окажется чрезвычайно беспорядочным, с множеством неудач, провалов, с огромными колебаниями цен на энергию. Но основное долгосрочное направление вырисовывается достаточно ясно – переход от цивилизации, опиравшейся на один источник энергии, к цивилизации, опирающейся на многие и потому более надежные. В целом рисуется цивилизация, использующая возобновляемые, самоподдерживающиеся источники энергии.

Цивилизация Третьей волны будет опираться на гораздо более дифференцированную технологическую базу, включая результаты биологии, генетики, электроники, материаловедения, глубоководных исследований и работ в открытом космосе. Хотя некоторые новые технологии будут достаточно энергоемкими, большинство технологий Третьей волны рассчитано на небольшое потребление энергии. Эти технологии не будут такими громоздкими и экологически опасными, как технологии прошлого. Создадут мелкомасштабные, простые, а отходы одного производства станут использовать как сырье для другого.

Самым важным (и неистощимым) сырьем для цивилизации Третьей волны станет информация, включая воображение. С помощью информации и воображения найдут замену многим истощимым ресурсам, хотя эта замена часто будет сопровождаться серьезными экономическими потрясениями. Информация приобретет большую ценность, чем когда-либо, и новая цивилизация перестроит систему образования и научных исследований, а кроме того, реорганизует средства массовой информации. Современные средства массовой информации, как печатные, так и электронные, совершенно не способны нести на себе всю информационную нагрузку и к тому же не обеспечивают жизненно важного культурного разнообразия. Вместо культурного доминирования нескольких средств массовой информации в цивилизации Третьей волны начнут преобладать интерактивные, демассифицированные средства, обеспечивающие максимальное разнообразие и даже персональные информационные запросы.

В будущем телевидение даст начало «индивидео» – вещанию в узком диапазоне, передающем визуальные образы, адресованные одному человеку. Мы сможем также время от времени использовать наркотики, прямую передачу от мозга к мозгу и другие формы электрохимической коммуникации, которые пока находятся в стадии изучения. Все это, несомненно, порождает опасные, однако поддающиеся решению политические и моральные проблемы.

Гигантские центральные компьютеры с их скрежещущими принтерами и сложными системами охлаждения заменит множество чипов, установленных тем или иным способом в каждом доме, больнице, отеле, автомобиле, в сущности, в каждом строительном кирпиче. Мы будем жить в электронной среде. Вопреки популярному заблуждению этот переход к информационному, компьютеризованному обществу только уменьшит потребность в дорогостоящей энергии. Эта прогрессирующая компьютеризация (или, более правильно, информациолизация) общества не означает также деперсонализации человеческих отношений. Как мы увидим в следующей главе, люди по-прежнему будут страдать, плакать, смеяться, находить удовольствие в общении друг с другом, играть – только они начнут делать все это в ином контексте.

Энергетика, технологии и средства информации Третьей волны ускорят революционные изменения в работе человека. Еще будут строиться фабрики и заводы (и в некоторых районах мира это продолжится еще несколько десятилетий), но завод Третьей волны мало напоминает то, с чем мы имеем дело сейчас. В развитых странах число рабочих мест на таких промышленных предприятиях уже в настоящее время неуклонно сокращается. В цивилизации Третьей волны фабрика или завод не служит моделью для других учреждений, и их основной функцией будет не производство массовой продукции. Даже сейчас предприятия Третьей волны производят продукцию чаще всего на заказ и применяют новейшие методы целостного производства. Такие промышленные предприятия требуют меньших затрат энергии и небольшого количества компонентов, дают меньше отходов и нуждаются в высокоразвитом технологическом обеспечении. Самое важное, что оборудованием станут управлять в основном не рабочие, а сами потребители – на расстоянии.

Люди, работающие на заводах Третьей волны, в гораздо меньшей степени будут заниматься грубым монотонным трудом, чем те, кто обслуживает промышленные предприятия Второй волны. Они не будут стоять у ленты конвейера. Уровень шума значительно уменьшится.

Рабочие будут приходить и уходить в удобное для них время. Рабочие места оборудуют более благоприятным для человека образом, и зелень и цветы будут расти рядом с работающими машинами. Заводы и фабрики Третьей волны вынесут за пределы крупных городов. Они будут меньше, чем в прошлом, а люди, работающие на них, будут в большей степени независимы и самостоятельны в решениях.

Аналогичным образом, офис Третьей волны будет не похож на нынешний. Основной объект работы в офисе – бумагу – в значительной степени заменят. Смолкнет неустанный стук множества пишущих машинок. Исчезнут разделенные на отсеки кабинеты. Роль секретаря изменится, потому что электроника возьмет на себя многие задачи и откроет новые возможности. Непрерывное путешествие бумаг со стола на стол, бесконечно повторяющиеся колонки цифр станут ненужными, зато более важное значение приобретет процесс совместного принятия решений. Для управления промышленными предприятиями и офисами будущего компаниям Третьей волны понадобятся работники, более способные к самостоятельной деятельности, скорее изобретательные, нежели беспрекословно выполняющие указания. Чтобы подготовить таких работников, школам придется далеко уйти от современных методов обучения, не говоря уж о тех, что были призваны готовить рабочих Второй волны, занимающихся однообразным трудом. Рабочие места с предприятий и из офиса перенесут в дом – это, по-видимому, наиболее удивительная особенность цивилизации Третьей волны. Разумеется, не всякую работу можно выполнять дома. Но когда дешевые средства коммуникации заменят дорогостоящий транспорт, когда возрастет роль интеллекта и воображения в производстве и уменьшится роль грубой силы и рутинной умственной работы, значительная часть населения по крайней мере часть работы будет выполнять дома, и на предприятиях останутся лишь те, кому необходимо иметь физический контакт с предметом труда.

Это подводит нас к представлению о структуре общественных институтов цивилизации Третьей волны. Некоторые ученые считают, что с увеличением роли информации университет вместо предприятия станет центральным звеном цивилизации. Это мнение, которого придерживаются почти исключительно представители академической науки, коренится в устаревшем понятии, что только университет может быть средоточием теоретического знания. Это мнение – просто профессиональная мечта. Руководители многонациональных компаний видят оплот будущего в кабинете. Представители новой профессии «менеджер по информации» представляют центром цивилизации компьютерный зал, ученые – исследовательскую лабораторию. Немногие сохранившиеся до наших дней хиппи мечтают об аграрной коммуне как центре неосредневековья. Другие могут воображать «камеры наслаждения» в обществе, где никто не работает.

По приведенным выше причинам я таким центром считаю дом. Я думаю, что в цивилизации Третьей волны дом приобретет неожиданно важное значение. Рост самообеспечения, распространение «электронных коттеджей», появление новых организационных структур в бизнесе, автоматизация и демассификация производства – все это указывает на то, что дом станет центральной единицей будущего – единицей, выполняющей определенные экономические, медицинские, образовательные и социальные функции. Однако маловероятно, что какой-либо общественный институт – даже дом – начнет играть центральную роль в жизни общества – роль, какую в прошлом играли церковь или предприятие. Потому что это общество скорее будет построено по типу сети, а не по типу иерархии институтов.

Это предполагает также, что корпорации перестанут возвышаться над всеми остальными социальными институтами. В обществе Третьей волны корпорации будут представлять собой комплексные организации (каковыми они являются и сегодня), выполняющие одновременно несколько функций (а не только решающие задачи прибыли и производства). В отличие от современного руководителя, обученного сосредотачивать усилия на одной главной задаче, руководитель будущего станет отвечать за выполнение нескольких. Корпорации либо добровольно, либо вынужденно приступят к решению проблем, которые сегодня считаются не заслуживающими внимания, так как не относятся к экономике. Речь идет об экологии, политике, культуре и нравственности.

Понятие эффективности, характерное для Второй волны и обычно основанное на способности корпорации переложить непрямые расходы на потребителя и налогоплательщика, будет

включать в себя скрытые затраты социального плана. «Экономическое мышление» – характерный порок руководителя эпохи Второй волны – будет встречаться все реже и реже. Когда начнется игра по правилам Третьей волны, структура корпораций, как и большинства других организаций, значительно изменится. В отличие от синхронизированного общества общество Третьей волны будет существовать в более свободном и подвижном темпе. В отличие от крайней стандартизации поведения, идей, языка и образа жизни массового общества общество будущего начнет строиться на сегментации и дифференциации. Вместо концентрации населения, энергии и многого другого общество Третьей волны будет стремиться к рассредоточению. Вместо принципа «чем больше, тем лучше» в обществе Третьей волны возобладает принцип «адекватных масштабов». В отличие от высокоцентрализованного общества цивилизация Третьей волны осознает ценность децентрализованных решений.

Подобные перемены предполагают резкий уход от стандартной бюрократии старого образца и появление в бизнесе, правительстве, школе и других общественных институтах нового типа организаций. Там, где сохранится иерархия, она станет более мягкой и подвижной. Новые организации отбросят старое представление «один человек, один хозяин». Все это означает, что решения будут приниматься многими людьми поочередно. Все общества, идущие к цивилизации Третьей волны, сталкиваются с проблемой роста безработицы. С 1950-х годов увеличение числа конторских служащих, занятых в сфере обслуживания, поглотило миллионы рабочих, оставшихся не у дел из-за сокращения производственного сектора. Сегодня, когда конторская работа также автоматизируется, возникает серьезный вопрос, сможет ли дальнейшее расширение сектора услуг вобрать в себя избыток рабочей силы? Некоторые страны маскируют проблему, увеличивая общественный и частный бюрократический аппарат, экспортируя избыток рабочих рук и т. п. Но в рамках Второй волны эта проблема не решается.

Это помогает понять значение близящегося слияния производителя и потребителя, т. е. рост самообеспечения. Цивилизация Третьей волны несет с собой восстановление огромного сектора экономики, основанного на производстве для потребления, а не для обмена, т. е. «делай для себя» а не «делай для рынка». Этот крутой поворот после 300 лет стремления к рынку потребует радикально нового подхода ко всем нашим экономическим проблемам от безработицы и благосостояния до досуга и роли труда. Этот поворот также заставит изменить отношение к месту работы по дому в экономике и, соответственно, коренным образом изменит роль женщины. Мощный подъем рынка, прокатившийся по всей земле, подходит к концу, что повлечет за собой последствия, которые пока еще трудно себе представить.

Люди Третьей волны, несомненно, выработают новые представления о природе, прогрессе, эволюции, времени, пространстве, материи и причинности. Их мышление будет менее механистичным, в большей степени сформировано такими понятиями, как процесс, обратная связь, нарушение равновесия. Они будут лучше нас знать, что закономерность может иметь прямым следствием отсутствие закономерности. Появятся новые религиозные течения, новые научные теории, новое понимание природы человека, возникнут новые виды искусства, обладающие гораздо большим разнообразием, чем в индустриальную эпоху. Возникающая мультикультура будет раздираема противоречиями, пока не разовьются новые формы группового разрешения конфликтов (косная юридическая система, существующая в настоящее время, окажется непригодной для высокодифференцированного общества). Увеличение дифференциации общества будет также означать уменьшение роли государства-нации, которое до настоящего времени было главной движущей силой стандартизации. Цивилизация Третьей волны будет основана на новой системе распределения власти, в которой нация как таковая утратит свое значение, зато гораздо более важную роль приобретут другие институты – от транснациональных корпораций до местных органов власти.

По мере разделения национальной экономики и рынка на части, некоторые из них уже теперь превосходят национальные рынки и экономику Второй волны, регионы приобретут все большую власть. Могут возникнуть новые альянсы, не столько по географическому признаку, сколько по культурному, религиозному, экологическому или экономическому. Таким образом, какой-либо североамериканский регион может оказаться более тесно связан с регионом Японии или Европы, чем с ближайшим соседом и даже национальным правительством. Связывать все

это воедино будет не общемировое правительство, а широкая сеть новых межнациональных организаций. Три четверти человечества, не принадлежащие к индустриальному миру, смогут бороться с нищетой новыми средствами, не пытаясь слепо подражать обществу Второй волны и не удовлетворяясь условиями Первой. Возникнут радикально новые «стратегии развития», отражающие религиозную и культурную специфику каждого региона и сознательно направленные на то, чтобы избежать шока от будущего.

Перестав разрушать собственные религиозные, семейные и социальные традиции в надежде создать подобие индустриальной Великобритании, Германии, Соединенных Штатов или СССР, многие страны будут опираться на свое прошлое, принимая во внимание сходство определенных черт общества Первой волны и тех, которые еще только создаются (на мощной технологической основе) в странах Третьей волны.

Концепция практопии

Таким образом, перед нами возникает картина совершенно нового образа жизни, нового не только для человека, но и для всей планеты. Эту новую цивилизацию вряд ли можно назвать утопией. Она столкнется с серьезными проблемами, к некоторым из них мы обратимся на следующих страницах. Проблемы личности и общества. Политические проблемы. Проблемы справедливости, равенства и морали. Проблемы новой экономики, в первую очередь проблемы занятости, благосостояния и самообеспечения. Все это и многое другое вызовет бурю страстей. Но цивилизация Третьей волны – это также и не антиутопия. Это не «1984» и не «Прекрасный новый мир», воплотившиеся в реальность. Обе эти блестящие книги – и сотни последовавших за ними научно-фантастических произведений – рисуют общества, основанные на полной централизации, бюрократизированные и стандартизированные общества, в которых различия между индивидами сводятся на нет. Но мы теперь движемся в прямо противоположном направлении.

Несмотря на то, что Третья волна бросает вызов человечеству и таит в себе опасности – от экологической катастрофы до угрозы ядерного терроризма и электронного фашизма, она не является просто кошмарным продолжением индустриализма. Вместо этого в ней просматривается то, что можно было бы назвать «практопией» – не лучший и не худший из возможных миров, но мир практичный и более благоприятный для человека, чем тот, в котором мы живем. В отличие от утопии в практопии есть место болезням, грязной политике и дурным манерам. В отличие от большинства утопий она не статична, словно застывшая в нереальном совершенстве. В то же время она не воплощает в себе некий воображаемый идеал прошлого.

Но практопия – это не воплощение концентрированного зла, что характерно для антиутопии. В ней нет безжалостной антидемократичности, милитаризма. Она не обезличивает своих граждан, не нападает на соседей и не разрушает окружающую среду. Вкратце, практопия предлагает позитивную и даже революционную и тем не менее реалистичную альтернативу.

В этом смысле цивилизация Третьей волны – это практопия, практопическое будущее. Это цивилизация, поощряющая индивидуальное развитие, приветствующая (а не подавляющая) расовое, региональное, религиозное и культурное разнообразие. Цивилизация, в значительной степени организованная вокруг дома. Цивилизация, не застывшая, но пульсирующая, непрерывно порождающая новое, и в то же время способная обеспечить стабильность тем, кто в ней нуждается. Цивилизация, которая не отдает все свои силы и энергию рынку. Цивилизация, способная направить сильные страсти в искусство. Цивилизация, стоящая перед лицом беспрецедентных в истории выборов (приведем лишь один пример – выбор между генетикой и эволюцией) и необходимостью выработки новых этических и моральных норм, на основе которых этот выбор можно осуществлять. И наконец, это демократическая и гуманная цивилизация, поддерживающая равновесие с биосферой и не попадающая в опасную экономическую зависимость от остального мира. Достигнуть всего этого – трудная задача. Но выполнимая. Сливаясь воедино, изменения сегодняшнего дня дают направление на жизнеспособную контрцивилизацию, альтернативную устаревшей и потерявшей работоспособность индустриальной системе. Одним словом, они дают направление на практопию.

Неправильно поставленный вопрос

Почему это происходит? Почему Вторая волна вдруг стала нежизнеспособной? Почему идет прилив новой цивилизации, готовой столкнуться со старой? Никто этого не знает. Даже сегодня, через 300 долгих лет после свершившегося, историки не могут назвать «причину» индустриальной революции. Как мы видели, каждая философская школа приводит собственное объяснение. Детерминисты с технологическим уклоном указывают на паровую машину, экологи – на сведение лесов в Англии, экономисты – на цены на шерсть. Другие подчеркивают значение религиозных и культурных факторов, Реформации, Просвещения и т. п.

И сегодня мы можем вычленить множество причинных связей. В качестве причин структурных изменений в планетарном масштабе специалисты называют увеличивающийся спрос на нефть, запасы которой истощаются, демографический взрыв, угрозу глобального загрязнения. Другие выдвигают на первое место необычайные успехи науки и технологии со времен конца второй мировой войны и на социальные и политические следствия этого процесса. Третьи говорят о пробуждении неиндустриального мира и сопровождающих это явление политических сдвигах, которые угрожают перекрыть наши источники дешевых энергии и сырья.

Можно отметить пугающие изменения в системе ценностей – сексуальную революцию, молодежные движения 60-х годов, быстро меняющееся отношение к работе. Можно также говорить о гонке вооружений, которая существенно стимулировала развитие технологии. Но можно искать причины Третьей волны в культурных и эпистемологических процессах нашего времени – процессах, возможно, столь же значимых, как Реформация и Просвещение вместе взятые. Мы можем найти десятки, даже сотни ручейков, сливающихся вместе, и все они причинно связаны. Мы можем увидеть удивительные позитивные и отрицательные обратные связи в социальной системе, подстегивающие и усиливающие либо тормозящие и подавляющие определенные изменения. В этот переходный период мы можем найти аналогии с великим «скачком», описанным такими учеными, как Илья Пригожий, когда относительно простая структура вдруг резко поднимается на более высокий уровень разнообразия и сложности. Но найти одну, «первую» причину Третьей волны нельзя. В действительности вопрос о «причине» неправильно сформулирован или даже совсем неправилен. «Какова причина Третьей волны» – это вопрос Второй волны.

Сказать так – это не означает отрицать причинность, это означает осознавать сложность. Цивилизация Второй волны может переживать упадок, но на смену ей необязательно придет цивилизация, описанная здесь. Любые силы могут радикально изменить картину. В голову тут же приходит: война, крушение экономики, экологическая катастрофа. Никто не может остановить волну изменений, но нельзя сбрасывать со счетов ни необходимости, ни случайности. Если то, что я говорил о положительной обратной связи, правильно, то один маленький «пинок» по системе способен вызвать крупномасштабные изменения.

Решения, которые мы принимаем сегодня как индивиды, группы, правительства, могут тормозить, придавать другое направление или стимулировать нарастающий поток изменений. Все люди будут по-разному реагировать на опасность, которую создаст сверхбитва между защитниками Второй волны и поборниками Третьей, Русские ответят одним образом, американцы другим, японцы, немцы, французы или норвежцы по-своему, и страны станут еще больше отличаться друг от друга. То же верно и для внутреннего состояния стран. Малые изменения могут вызвать грандиозные последствия – в корпорации, школе, церкви, в больницах и отношениях между людьми. Вот почему, несмотря ни на что, люди принимаются в расчет – вплоть до каждого отдельного человека.

Это особенно верно потому, что лежащие впереди изменения – следствия конфликта, а не автоматического поступательного движения. Так, в каждой из технологически развитых стран отсталые районы стремятся завершить индустриализацию. Они пытаются защищать свои предприятия Второй волны и работу людей, связанную с ними. Это ставит их в условия прямого конфликта с регионами, которые уже значительно продвинулись в создании технологической базы Третьей волны. Такие конфликты раскалывают общество, но они же предоставляют много возможностей для политической и социальной деятельности.

Борьба, которая теперь происходит в каждом сообществе, между людьми Второй волны и людьми Третьей волны, не означает, что другие конфликты утратили свое значение. Классо-

вый конфликт, расовый, конфликт молодежи и стариков с тем, что я называю «империализмом среднего возраста», конфликты региональные, сексуальные, религиозные – все это будет продолжаться. Некоторые только обострятся. Но все они будут формироваться сверхборьбой и подчиняться ей. Именно эта сверхборьба в наибольшей мере определяет наше будущее.

Для переходного периода, когда в наших ушах нарастает гул близящейся Третьей волны, особенно характерны два явления. Первое – это углубление дифференциации общества, демассификация массового общества. Второе – нарастание темпа исторических изменений. Это влечет за собой колоссальное напряжение для человека и общественных институтов, стимулирует сверхборьбу, которая кипит вокруг нас. Привыкшие к небольшому разнообразию и малой скорости изменений люди и институты должны быстро приспособиться к большому разнообразию и высокой скорости изменений. Напряжение настолько сильно, что возможность принимать компетентные решения утрачивается. Это ведет к шоку от будущего.

Нам остается только одно. Для того чтобы иметь дело с новой реальностью, мы должны добровольно отлить в новую форму себя и свои институты. Ибо это цена вступления в жизнеспособное и благоприятное для человека будущее. Однако для того, чтобы совершить необходимые изменения, мы должны совершенно по-новому взглянуть на два важных момента. Оба являются решающими для выживания и оба игнорируются в публичных обсуждениях: будущее личности и политика будущего. Будущего, к которому мы уже идем.

Тоффлер, Э. Третья волна: пер. с англ. / Элвин Тоффлер; предисл. П.С. Гуревича. – М.: АСТ, 2004. – С. 20-22, 31-34, 38-40, 51-54, 201-216, 555-574.

Основные характеристики постиндустриальной цивилизации

ДЭНИЕЛ БЕЛЛ (род. 1919) – американский социолог и публицист, основатель теории постиндустриального общества, член Американской академии искусств и наук. Родился в г. Нью-Йорк, США, в семье польско-еврейских иммигрантов Бенджамина Болоцкого и его жены Энн Каплан. В 1960 г. получил степень в Колумбийском университете. В 1959-1969 гг. преподавал социологию в Колумбийском университете. С 1969 г. преподает социологию в Гарвардском университете. Отмечен наградами от Американской Социологической Ассоциации (1992 г.), Американской Академии Искусств и Наук по социальным наукам (1993 г.), Французского правительства (1995 г.). В 50-х гг. Белл стоял на позициях либерального реформизма, был сторонником проведения обширных социальных реформ, стал признанным теоретиком неолиберализма. Первая же крупная публикация Белла «Конец идеологии» (1960 г.) создала ему репутацию одного из ведущих американских теоретиков в области социальных и политических наук. Белл отстаивал тезис об исчерпанности традиционных политических идеологий (коммунизм, фашизм и др.) и противопоставил им либеральную приверженность умеренному социальному реформизму, свободному рынку и индивидуальным гражданским свободам.

«ГРЯДУЩЕЕ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО» – одна из самых известных и авторитетных работ, посвященных анализу основных тенденций развития современного общества, была опубликована в 1973 г. В работе Д. Белл утверждает, что в американском обществе происходит переход от индустриальной экономики, основанной на корпоративном капитализме, к постиндустриальному обществу, основанному, прежде всего, на знании. При этом наблюдается переход в сфере экономики от преобладания производственного сектора к услугам, включающим образование, медицину, науку, финансы, транспорт и т.д. В сфере занятости наиболее востребованными становятся узкие специалисты, в отличие от «универсальных» рабочих индустриальной эпохи. Главной ценностью становится не капитал, а знание, среди которого особую роль начинает играть знание теоретическое, так как только оно обладает прогностической способностью, что особенно важно в условиях быстрых изменений. Соответственно корпорации как центры социального авторитета вытесняются университетами и исследовательскими институтами. В политической сфере традиционное влияние экономических элит сменяется влиянием технократов и политических экспертов.

Вопросы к тексту:

1. Какие теоретические и методологические принципы кладет в основании своей концепции Д. Белл?
2. В чем заключается особенность сервисной экономики?
3. Почему центральную роль в постиндустриальном обществе будут играть теоретические знания?
4. С какими трудностями и противоречиями, по мнению Д. Белла, столкнется постиндустриальное общество?

13.5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования

[…] Постановка проблемы, заметил однажды Дж. Дьюи, есть наиболее эффективный способ воздействия на дальнейшие рассуждения. К. Маркс поставил проблему определения структуры общества, выдвинув идею о базисе, основанном на экономических отношениях, и надстройке, им определяющейся. Затем ученые поменяли местами взаимосвязь, настаивая на первичности идеологических, культурных или политических факторов, или, коль скоро такой подход был принят, подчеркивали взаимодействие всех факторов и отрицали любой из них в качестве первичного. Таким образом, атака на детерминистскую теорию завершилась отрицанием любой общей концепции социальной причинности и отказом от попыток поиска каких-либо глубинных основ общественной жизни. Один из социологов выразился так: «Современная теория систем рассматривает общество как разобщенную систему, динамичная природа кото-

рой проистекает из взаимодействия составляющих ее элементов друг с другом, а также с внешним окружением». Предлагается набор подсистем – образовательная, профессиональная, политическая, религиозная, – которые в той или иной мере влияют друг на друга, но при этом остается неясным, какая из них наиболее важна и почему. Все растворено во взаимодействующих силах.

Идея осевых принципов и структур является попыткой выявить не причинность (это может быть сделано лишь в теории эмпирических отношений), а центральность. В поисках ответа на вопрос, как функционирует общество, эта идея стремится определить в рамках концептуальной схемы его *организующий* остов, вокруг которого группируются прочие институты, или *энергизирующий* принцип, логически обусловливающий все остальные.

Многие видные социальные мыслители помещали идею осевых принципов или осевых структур в центр своих формулировок. Например, вся несущая конструкция книги А. де Токвиля «Старый порядок» – подчеркивание преемственности французского общества до и после революции – базируется на осевой структуре: подчеркивании централизации управления в руках государства. В другой его работе – «Демократии в Америке» – осевым принципом, объясняющим распространение демократических начал в американском обществе, выступает равенство. Для М. Вебера рационализация есть осевой принцип для понимания перехода западного мира от традиционного к современному обществу: рациональный расчет, рациональная технология, рационалистская экономическая этика и рациональное ведение жизни. Для К. Маркса производство товаров есть осевой принцип капитализма, а коммерческое предприятие – осевая структура; для Р. Арона в его теории индустриального общества таким принципом служит машинная технология, а структурой – фабрика.

Концептуальные постулаты являются логическим порядком, налагаемым аналитиком на порядок фактический. Но поскольку последний столь многообразен и сложен, то к одному и тому же периоду или социальной структуре в зависимости от намерения аналитика могут быть применены многие логические порядки – каждый со своим собственным осевым принципом. В XVIII – XIX веках недостатком как общественной теории, так и физики была их наивная научность. Реальность признавалась существующей независимо, и единственная проблема состояла в том, чтобы получить ее подлинное отражение, не извращенное предубеждением, привычками, предрассудками (вспомним, что в классической формулировке Ф. Бэкона подобные извращения вызывались к жизни идолами рода, пещеры, рынка и театра). Составление социальной карты мыслилось наподобие «проекции Мерка-тора», в соответствии с которой карта набрасывалась, как план, как чертеж архитектора, причем точка обзора помещалась в *бесконечности,* то есть обозреватель находился не в каком-то определенном месте на карте, но во всех точках одновременно. Но даже очевидное расположение Севера в верхней части карты является продуктом согласия картографов (и то не очень старым), и с точки зрения экономической (и стратегической) географии можно получить более полное представление о ситуации, глядя на *перспективные* карты, отражающие взгляд из какого-либо определенного пункта. Так, рассматривая Европу «с Востока», то есть стоя в позиции наблюдателя, находящегося на побережье Тихого океана, можно получить более полное представление о масштабах России, чем изучая любую условную карту.

Концептуальные постулаты и осевые принципы ценны тем, что они позволяют занять комплексную позицию в попытке понять социальное изменение, но они не отрицают ценности восприятия логики ключевых институтов в рамках конкретной схемы. Так, термины «феодализм», «капитализм», «социализм» порождены концептуальными схемами, расположенными – в марксовой теории – вдоль оси отношений собственности. Термины «доиндустриальный», «индустриальный» и «постиндустриальный» выступают следствиями использования в качестве осевого принципа типа производства и разновидности используемого знания. В зависимости от оси мы можем выявить сходства или различия. Так, по признаку отношений собственности существуют противоречия между Соединенными Штатами и Советским Союзом, так как одно государство является капиталистическим, а другое социалистическим. С точки же зрения производства и технологий как Советский Союз, так и Соединенные Штаты представляют собой индустриальные общества и, таким образом, в чем-то схожи. Поэтому когда речь заходит об

СССР и США, нет необходимости зацикливаться ни на принципе конвергенции, ни на идее неизбежного конфликта, но следует выявить подвижные оси, вдоль которых могут существовать различия. Таким образом можно избежать одностороннего детерминизма, как экономического, так и технологического, в объяснении общественных перемен, сохраняя при этом логику определенной концептуальной схемы. Отвергается причинность, но акцентируется внимание на значимости (или, в дильтеевском смысле, на значении). Таким образом можно создать и принцип дополнительности в социальной теории.

Измерения постиндустриального общества

Общество можно аналитически поделить на три части: социальную структуру, политический строй и сферу культуры. Первая охватывает экономику, технологию и систему занятости. Политический строй регулирует распределение власти и разрешает конфликты, порождаемые притязаниями и требованиями отдельных лиц и групп. Культура есть царство экспрессивного символизма и выразительности. Делить общество подобным образом полезно, потому что каждый аспект подчиняется особому осевому принципу. В современном западном обществе для социальной структуры таковым является *экономизация* – способ выделения ресурсов в соответствии с принципами наименьших затрат, заменяемости, оптимизации, максимизации и т.д. Осевой принцип политической системы – *участие,* подчас мобилизируемое или контролируемое, подчас исходящее снизу. Центральный принцип культуры – *воплощение и совершенствование собственной личности.* В прошлом три этих сферы связывались общей системой ценностей (а в буржуазном обществе еще и общим характером структуры). Но в наши времена имеет место их нарастающая разъединенность, и в силу причин, которые я излагаю в Эпилоге, таковая будет усиливаться.

Концепция постиндустриального общества оперирует прежде всего с изменениями *в общественной структуре,* уделяя внимание направлению, в котором трансформируется экономика и перестраивается система занятости, а также новым взаимоотношениям между теорией и практикой, в особенности между наукой и технологией. Такие изменения можно наглядно проследить, что я и пытаюсь сделать в этой книге. Однако я не утверждаю, что эти изменения в социальной структуре детерминируют соответствующие перемены в политике или культуре. Скорее они ставят три типа *вопросов* перед остальными элементами общества.

Во-первых, общественная структура есть система ролей, предназначенных для координации человеческих поступков, направленных на достижение определенных целей. Роли разделяют людей, задавая особые способы поведения, соответствующие положению в обществе, но человек не всегда с готовностью воспринимает условия той или иной роли. Одна из черт постиндустриального общества, например, связана с растущей бюрократизацией науки и узкой специализацией интеллектуального труда. Но не очевидно, что люди, приходящие в науку, воспримут это положение подобно тому, как поступали работники, приходившие на фабрику полтора века тому назад.

Во-вторых, изменения в социальной структуре порождают проблемы в сфере управления, с которыми сталкивается политическая система. В обществе, которое все глубже сознает свою судьбу и стремится контролировать свои богатства, политический порядок по необходимости становится первостепенным. Поскольку постиндустриальное общество повышает важность технического компонента знаний, оно заставляет жрецов нового строя – ученых, инженеров, технократов – конкурировать с политиками или становиться их союзниками. Взаимоотношение между общественной структурой и политическим порядком превращается тем самым в одну из главных проблем власти в постиндустриальном обществе.

И, в-третьих, новый образ жизни, который в значительной мере обусловлен доминированием когнитивного и теоретического знания, неизбежно бросает вызов культурной тенденции, стремящейся к возвышению личности, становящейся все более противоречивой и антиинституциональной.

Меня интересуют в этой книге главным образом социальные и политические следствия формирования постиндустриального общества. В последующей работе я остановлюсь на его отношении к культуре. Но цель моих усилий – проследить социетальные изменения в первую очередь в рамках социальной структуры.

«Слишком широкое обобщение, – писал А.Н. Уайтхед, – приводит к бессодержательности. Но крупное обобщение, отмеченное счастливой особенностью, есть полезная концепция». Очень легко, особенно сегодня, предложить экстравагантную теорию, которая по исторической широте претендует на особую оригинальность. Но, столкнувшись с реальностью, она превращается в карикатуру; примерами могут служить тридцатилетней давности теория Дж. Бёрнхема о революции управляющих, концепция Ч. Райт Миллса о властной элите или теория ступеней экономического роста У. Ростоу. Я старался противостоять подобному соблазну. Вместо этого я оперирую *тенденциями* и пытаюсь исследовать их смысл и последствия, если рассматриваемые изменения в общественной структуре достигнут своих логических пределов. Но нет никаких гарантий, что это произойдет. Социальная напряженность и конфликты могут сильно изменить любое общество; войны и взаимные обвинения способны его разрушить; тенденции могут спровоцировать ряд препятствующих переменам реакций. Поэтому я описываю то, что Ганс Ваингер назвал «как бы», даю логическую конструкцию того, что *могло* бы быть, с чем можно сравнить будущую общественную реальность и увидеть, что вмешалось в процесс социальных перемен и сделало общество таким, каким оно стало.

Концепция постиндустриального общества является широким обобщением. Ее смысл может быть понят легче, если выделить пять компонентов этого понятия:

1) В экономическом секторе: переход от производства товаров к экономике услуг.

2) В структуре занятости: доминирование профессионального и технического класса.

3) Осевой принцип общества: центральное место теоретических знаний как источника нововведений и формулирования политики.

4) Будущая ориентация: особая роль технологии и технологических оценок.

5) Принятие решений: создание новой «интеллектуальной технологии».

Формирование сервисной экономики. Примерно тридцать лет назад К. Кларк в своих «Условиях экономического прогресса» аналитически разделил хозяйство на три сектора: первичный, вторичный и третичный. К первичному было отнесено главным образом сельское хозяйство; ко вторичному – обрабатывающая промышленность, или индустрия; к третичному – услуги. Любая экономика есть смешение в различных пропорциях всех этих секторов. Но К. Кларк утверждал, что по мере индустриализации стран происходит неизбежная коррекция из-за различий в производительности и, как следствие, большая часть рабочей силы перетекает в обрабатывающий сектор, а с дальнейшим ростом национального дохода появляется усиленный спрос на услуги, и происходит соответствующий сдвиг в этом направлении.

Согласно данному критерию, первой и простейшей характеристикой постиндустриального общества является то, что большая часть рабочей силы уже не занята в сельском хозяйстве и обрабатывающей промышленности, а сосредоточена в сфере услуг, к которой относятся торговля, финансы, транспорт, здравоохранение, индустрия развлечений, а также сферы науки, образования и управления.

Сегодня подавляющее число стран еще зависят от первичного сектора: сельского и лесного хозяйства, рыболовства и добывающей промышленности. Эти экономики целиком базируются на естественных ресурсах. Их производительность низка, и они сталкиваются с резкими колебаниями доходов из-за скачков цен на сырье и продукты его первичной переработки. В Африке и Азии в аграрной экономике занято более 70 процентов рабочей силы. В Западной и Северной Европе, Японии и СССР большая часть рабочей силы занята в индустрии, или производстве товаров. Соединенные Штаты являются в настоящее время единственной страной, где в сфере услуг сосредоточено более половины всех работающих, и на нее приходится более половины валового национального продукта (ВНП). Это первая сервисная экономика, первая страна, где большая часть населения не занята ни в сельском хозяйстве, ни в промышленности. Сегодня около 60 процентов американской рабочей силы занято в сфере услуг; к 1980 году этот показатель поднимется до 70 процентов.

Термин «услуги», если его употреблять обобщенно, может создать обманчивое впечатление о подлинных социальных тенденциях. Многие аграрные общества, например Индия, имеют значительную долю людей, занятых в сервисной сфере, но в услугах личного типа (т.е. домашних слуг), поскольку рабочая сила дешева и часто недоиспользуется. В индустриальном обще-

стве различные отрасли сферы услуг имеют тенденцию к расширению из-за потребностей самого производства, например в транспорте или распределении. Но в постиндустриальном обществе в первую очередь развивается иной вид услуг. Если выделить в сервисном секторе такие отрасли услуг, как личные (магазины розничной торговли, прачечные, гаражи, салоны красоты); деловые (банковское дело и финансы, торговля недвижимостью, страхование); транспорт, коммуникации, коммунальное хозяйство; а также здравоохранение, образование, научно-исследовательская деятельность и управление, – то именно развитие и рост последней категории являются решающим фактором для постиндустриального общества. Между тем экспансия этого сектора отражает рост новой интеллигенции – в университетах, исследовательских центрах, профессиональной сфере и управлении.

Ведущая роль профессионального и технического класса. Второй способ определения постиндустриального общества *связан* с переменами в структуре занятости, причем учитывается не только то, *где* работают люди, но и *какой вид* труда они выполняют. В значительной мере род занятий в наибольшей степени определяет классовые различия и задает стратификацию в обществе.

Индустриализация породила новое явление – полуквалифицированного рабочего, который за несколько недель мог быть подготовлен для выполнения простых операций, применявшихся в машинном производстве. В индустриальных обществах полуквалифицированный рабочий превратился в крупнейшую категорию рабочей силы. Развитие «экономики услуг» с ее акцентом на офисную работу, образование и управление, естественным образом вызвало сдвиг к тем видам труда, в которых были заняты «белые воротнички». В Соединенных Штатах в 1956 году их число впервые в истории индустриальной цивилизации превысило количество «синих воротничков». С тех пор разрыв постепенно рос; к 1970 году «белые воротнички» превосходили «синие» в пропорции более чем пять к четырем.

Но самое разительное изменение связано с экспансией профессиональной и технической занятости, – а такая деятельность требует образования на уровне колледжа, – которая растет вдвое быстрее среднего показателя. Б 1940 году в США людей с профессиональной и технической подготовкой насчитывалось 3,9 млн.; к 1964 году это число возросло до 8,4 млн., и, согласно подсчетам, к 1975 году их будет около 13,2 млн.; тем самым они станут второй по численности (после полуквалифицированных рабочих) среди восьми самых крупных групп населения страны. Дополнит картину еще один статистический показатель, связанный с ролью ученых и инженеров, составляющих ключевую группу в постиндустриальном обществе. Если темп роста профессионального и технического класса в цепом вдвое превышает средний темп роста рабочей силы, то увеличение численности ученых и инженеров идет втрое быстрее, чем общий рост трудящегося населения. К 1975 году Соединенные Штаты будут иметь почти 550 тыс. ученых (естественные и общественные науки) против 275 тыс. в 1960 году, почти 1,5 млн. инженеров в сравнении с 800 тыс. в 1960 году.

Центральная роль теоретических знаний. Определяя рождающуюся социальную систему, следует не только экстраполировать тенденции, подобные, например, созданию сервисной экономики или расширению профессионального и технического класса, но и исследовать фундаментальные общественные перемены. Концептуальную схему можно построить вокруг некоей специфической характеристики социальной системы, его осевого принципа. Индустриальное общество представляет собой совокупность людей и машин, подчиненных производству благ. Постиндустриальное общество, заинтересованное в контроле за нововведениями и эскалации перемен, складывается вокруг знаний, что, в свою очередь, порождает новые общественные отношения и новые структуры, которые должны управляться политическими методами.

Знание, разумеется, необходимо для функционирования любого общества. Однако постиндустриальное общество отличает то, что изменился сам характер знания. Главным при принятии решений и управлении переменами стало доминирование *теоретического* знания, превалирование теории над эмпиризмом и кодификация знаний в абстрактные своды символов, которые, как в любой аксиоматической системе, могут быть использованы для изучения самых разных сфер опыта.

Каждое современное общество живет сейчас нововведениями и стремится контролировать происходящие перемены, пытаясь предвидеть будущее, с тем чтобы быть в состоянии определять ориентиры своего развития. Эта приверженность привносит в общество потребность в планировании и прогнозировании. Именно изменившееся осознание природы нововведения и делает значение теоретического знания столь всеобщим.

Нельзя не заметить прежде всего новых взаимоотношений между наукой и технологией. Фактически все крупные отрасли современной индустрии – металлургия, энергетика, связь, автомобилестроение, авиационная промышленность – пришли к нам из XIX века (хотя выплавка стали началась в XVIII веке, а авиастроение в XX в.), будучи творениями изобретателей, вдохновенных и талантливых умельцев на все руки, которые в целом безразлично относились к науке и фундаментальным законам, лежащим в основе их поисков. У. Келли и А. Бессемер, которые (независимо друг от друга) открыли процесс окисления, позволивший создать конвертерные печи и перейти к массовому производству стали, не имели понятия о своем современнике – Генри К. Сорби, чьи труды по металлургии раскрыли истинную микроструктуру стали. Александер Г. Белл, изобретатель телефона, был, по мнению Дж.К. Максвелла, обычным декламатором, который «для достижения своих личных целей (а попросту, материального благосостояния) стал электриком». Работы Т. Эдисона с «эфирными искрами», приведшие к изобретению электрической лампочки и вызвавшие революцию в технологии, проводились вне рамок теоретических исследований по электромагнетизму и даже с пренебрежением к ним. Но последующее развитие электродинамики, особенно с вытеснением паровых двигателей, могло исходить лишь от инженеров, получивших глубокую подготовку в области математической физики. Т. Эдисон, писал один из его биографов, был лишен «мощи абстракции». Первой «современной» индустрией, в силу имеющей здесь место неразрывной связи между наукой и технологией, можно назвать химию, ибо для осуществления химического синтеза – рекомбинации и трансформации молекул, составных частей вещества, – необходимо обладать теоретическими знаниями о тех макромолекулах, с которыми производятся операции. В 1909 году В. Нерст и Ф. Габер разработали процесс получения аммиака из азота и водорода. Руководствуясь теоретическими принципами, впервые предсказанными французом Анри Ле Шателье в 1881 году, два немецких химика блестяще подтвердили слова И.Канта о том, что нет ничего более практичного, чем хорошая теория. Ирония, однако, состоит в использовании результата.

Война является «работным домом» техники, но современная война совершенно по-новому заставила работать науку на технологию. Перед первой мировой войной каждый из генеральных штабов предполагал, что либо Германия одержит быструю и полную победу, либо, если Франция удержится, война быстро завершится поражением Германии (на поле боя или за столом переговоров). Рассуждения строились с учетом того простого факта, что Чили была главным поставщиком в Германию (да и во весь остальной мир) природных нитратов, необходимых для производства удобрений и взрывчатки, а во время войны доступ Германии к Чили будет отрезан британским флотом. В 1913 году Германия использовала 225 тыс. тонн азота, половина которого импортировалась. Запасы стали сокращаться, но процесс Габера –Боша по производству синтетического аммиака развивался настолько быстро, что к 1917 году он давал 45 процентов всего производства азотистых соединений. Ко времени перемирия Германия уже почти полностью удовлетворяла свои потребности в азотистых соединениях, и в силу ее самообеспечиваемости первая мировая война превратилась в затяжную окопную бойню.

В этом смысле первая мировая война была последней из «старых» войн человеческой цивилизации. Но с изменившейся ролью науки она стала также первой из «новых» войн. Наиболее известным символом «сплава» науки и войны явилась, конечно, использованная в 1945 году атомная бомба. Это продемонстрировало, как писал Дж. Холтон, «что цепочка экспериментов, начавшихся в научных лабораториях, может перерасти в событие, сравнимое по масштабам и неожиданности с мифологическим явлением». За период после окончания второй мировой войны беспрецедентное развитие научной технологии привело к рождению водородной бомбы, появлению систем раннего обнаружения и предупреждения, координируемых компьютерными сетями, межконтинентальных баллистических ракет, вылилось во Вьетнаме в создание «автоматизированного» поля боя благодаря широкомасштабному применению электронных сенсорных

приспособлений и контролируемых компьютером систем ответных ударов. Война оказалась под «ужасным» контролем науки, и ее характер, подобно характеру других видов человеческой деятельности, коренным образом изменился.

Менее явно, но столь же серьезным образом меняющиеся отношения между теорией и эмпиризмом выражены в формулировании правительственной политики, особенно в экономической области. В период Великой депрессии 30-х годов почти каждое правительство пребывало в метаниях и не имело четкого представления о том, что же следовало предпринять. В Германии экономисты социалистического толка, определявшие правительственную политику, настаивали на том, что депрессия должна «пройти свой путь», имея в виду, что вызвавшее ее «перепроизводство», согласно их марксистской логике, неизбежно будет преодолено. В Англии царило такое же чувство безнадежности. Т. Джонс, доверенное лицо Стэнли Болдуина и член Управления помощи безработным, отмечал в письме к А. Флекснеру 1 марта 1934 года: «На домашнем фронте у нас наблюдаются благоприятные, хотя и слабые признаки оживления торговли, но нет никаких свидетельств уменьшения количества безработных. Медленно, но все увереннее укрепляется понимание, что большинство из них уже никогда не будут работать. Люди вроде Линдсея, выпускника Баллиольского колледжа, и им подобные бьются над огромной и постоянной проблемой создания центров профессиональной подготовки».

В Соединенных Штатах Франклин Д. Рузвельт экспериментировал с широким набором программ. Через Национальное управление восстановления экономики он учредил сложную систему фиксирования и регулирования цен, напоминавшую корпоративное государство. По совету Дж. Уоррена он манипулировал золотым содержанием доллара с целью повышения уровня цен. Чтобы занять безработных, он развернул широкую программу общественных работ. Немногие из подобных мероприятий были почерпнуты из какой-либо общей теории экономического возрождения; таковой вообще не существовало. Как впоследствии отмечал Р. Тагвелл, один из экономических советников Ф. Рузвельта, президент испытывал одну «магическую формулу» за другой в надежде найти хоть какую-нибудь комбинацию, которая привела бы экономику в движение.

Более полное понимание того, как следует управлять экономикой, было достигнуто главным образом благодаря соединению теории с политической практикой. Дж. М. Кейнс дал теоретическое обоснование вмешательства государства в экономическую жизнь как средства сокращения разрыва между накоплением и инвестированием. Работы С.Кузнеца, Дж. Хикса и других ученых в области макроэкономики обеспечили правительственной политике прочную основу посредством создания системы национальных счетов – совокупности экономических данных, включившей такие компоненты, как инвестиции и потребление, *в* счета производства и доходов, – позволявшей измерять уровень экономической активности и решать, какие именно секторы нуждаются в государственном вмешательстве.

Другой революцией в экономической науке стало активное использование весьма строгой, математически формализованной концепции, восходящей к общей теории равновесия Л. Вальраса и развитой в последние 30 лет В. Леонтьевым, Я. Тинбергеном, Э. Фришем и П. Самуэльсоном для ее использования в прикладной политике. В прошлом эти концепции и инструментарий – производственные функции, ряды потребления, временные предпочтения и дисконтирование, – мощные в своей абстракции, были отдалены от эмпирического содержания, так как отсутствовали количественные данные, необходимые для проверки и применения этой части теории.

В данном отношении развитие современной экономической науки стало возможным благодаря компьютерам. Они позволили соединить формальную теорию с накопленными в последние годы обширными базами данных; на основе этого возникли современная эконометрика и прикладные формы экономической науки. Важное значение имели модели взаимозависимости между отраслями, такие, как матрицы «затраты-выпуск (выпуск-потребление»), разработанные В. Леонтьевым, которые упростили систему общего равновесия Л. Вальраса и показали трансакции между отраслями, секторами или регионами. Модель «затраты-выпуск» американской экономики представляет собой сеть из 81 отрасли, начиная с «обуви и изделий из кожи» и кончая «металлоломом и подержанными товарами», сгруппированной по производи-

тельному, распределительному и сервисному секторам экономики. Таблица денежных потоков показывает распределение выпуска изделий любой одной отрасли среди 80 остальных. Модель «затраты-выпуск» фиксирует состав и пропорции товаров на входе (от каждого или нескольких секторов), которые поступают в специфическое звено выхода (в долларовом исчислении или физических единицах). Обратная матрица показывает как косвенный, так и прямой спрос, порожденный движением товара. Таким образом можно проследить влияние спроса конечного потребителя, скажем на автомобили, на объем (или стоимость) железной руды, хотя автомобильная промышленность не покупает железную руду напрямую. В то же время можно оценить, какая часть железной руды входит в такие конечные изделия, как автомобили, корабли, здания и т.д. Таким способом можно проследить за изменениями в характере конечного спроса в категориях их дифференцированного воздействия на каждый из секторов экономики. Таблицы «затраты-выпуск» являются основным инструментом общенационального экономического планирования и применяются также на региональном уровне, где с помощью компьютерных моделей оценивается воздействие на торговлю демографических изменений.

Крупные эконометрические модели, подобные упомянутой выше брукингской, позволяют осуществлять экономическое прогнозирование, а их компьютерные версии дают экономистам возможность проводить политические «эксперименты», такие, как содержащиеся в работах Г. Фромма и П. Таубмана, где имитируются восемь различных комбинаций фискальных и монетаристских мероприятий на период 1960–1962 годов, позволяющих понять, какие из них могут стать наиболее эффективными. С помощью этого инструментария можно проверить различные теории, чтобы понять, какие способы «точной настройки» экономики существуют в настоящий момент.

Было бы слишком технократическим утверждение о том, что управление экономикой есть лишь техническое последствие теоретической модели. Решающие соображения имеют политическую природу, и именно они обусловливают рамки решения. Однако экономические модели указывают на пределы, в которых можно действовать, и определяют последствия альтернативного политического выбора. Важнейшее обстоятельство связано с тем, что выработка экономической политики, хотя и не является точной наукой, опирается сегодня на теорию и часто должна находить в ней необходимые подтверждения. Тот факт, что администрация Р. Никсона в 1972 году вполне могла принять концепцию «бюджета полной занятости», который устанавливает уровень правительственных расходов, *как если* бы имело место полное использование ресурсов (что означает автоматическое согласие с дефицитным финансированием), сам по себе служит показателем изощренности, которую обрело управление за последние 30 лет.

Сочетание науки, технологии и экономики символизируется в последние годы словами «исследование и развитие (research and development, R&D)». Именно отсюда возникли наукоемкие отрасли индустрии (компьютерная, электронная, оптическая, полимерных материалов), которые все более доминируют в производительном секторе общества и обеспечивают индустриально развитым странам ведущую роль в циклах выпуска товаров. Но такая, основанная на науке индустрия, не похожая на созданную в XIX веке промышленность, зависит прежде всего от теоретической работы, предваряющей производство различных изделий. Компьютер не был бы создан без исследований в области физики твердого тела, начатых 40 лет назад Ф. Блохом. Лазер появился благодаря проведенным 30 лет назад исследованиям И. А. Раби по молекулярным оптическим пучкам. (Можно сказать без чрезмерного упрощения, что «Ю.С. стил корпорейшн» является образцовой корпорацией первой трети XX века, «Дженерал моторе» – второй трети, «Ай-би-эм» – последней трети. Контрастирующие отношения этих компаний к исследованию и развитию являются мерилом происшедших изменений.)

То, что истинно для технологии и экономической науки, истинно для всех видов знания: продвижения в любой области становятся все более зависимыми от первичности теоретической работы, которая кодифицирует уже известное и указывает путь эмпирическому подтверждению. Фактически теоретическое знание все больше становится стратегическим ресурсом, осевым социальным принципом, а университеты, исследовательские организации и интеллектуальные институты, где оно кодифицируется и обогащается, оказываются осевыми структурами нарождающейся цивилизации.

Планирование технологии. Располагая новыми способами технологического прогнозирования, постиндустриальные общества (и это мой четвертый критерий) могут достичь нового измерения общественных перемен – планирования и контроля технологического роста.

Современные индустриальные экономики превратились в реальность, когда общества оказались способными создавать новые институциональные механизмы, позволяющие делать накопления (через банки, страховые компании, акционерный капитал и биржу, государственные инструменты, включая займы и налоги) и использовать их для инвестиций. Возможность постоянного ежегодного реинвестирования по крайней мере 10 процентов ВНП превратилась в базу того, что У. Ростоу назвал точкой «взлета» экономического роста. Но любое общество, чтобы избежать стагнации, или «зрелости» (что бы ни имелось в виду под этим туманным словом), обязано открывать новые технологические горизонты с целью поддержания производительности и более высокого уровня жизни. Если общество становится все более зависимым от технологии и нововведений, то в систему вводится опасная «неопределенность». (К. Маркс утверждал, что капиталистическая экономика должна расширяться или умереть. Последующие марксисты, например В. Ленин и Р. Люксембург, предполагали, что подобное расширение по необходимости должно быть географическим; отсюда вытекала теория империализма. Но основным направлением экспансии оказались интенсивное использование капитала и технологии.) Как поддерживать рост без новой технологии? Развитие прогнозирования и «техники отображения» делает возможным новую фазу в экономической истории – фазу сознательного, планируемого продвижения технологических изменений и на основе этого уменьшения неопределенности хозяйственного будущего.

Но, как мы убедились, технологический прогресс имеет вредные побочные эффекты, обусловливающие такие следствия второго и третьего порядка, которые часто не замечаются, хотя и являются, безусловно, ненамеренными. Растущее применение дешевых удобрений произвело революцию в производительности сельского хозяйства, но сток нитратов в реки стал одним из худших источников загрязнения. Использование ДДТ спасло урожаи, но одновременно погубило массу животных и птиц. В автомобилях бензиновые двигатели оказались эффективнее паровых, но они загазовывают воздух. Все это объясняется тем, что внедрение технологий осуществлялось бесконтрольно, а их инициаторы были заинтересованы лишь в весьма узких результатах.

Но дальше так не должно продолжаться. Механизмы контроля вполне доступны. Как показали некоторые исследования, обсуждавшиеся в Национальной академии наук, если бы технологии «оценивались» до их внедрения, можно было бы зачастую предложить альтернативные технологии или иной порядок использования уже имеющихся. Исследовательская группа докладывала: «Мы полагаем, что в некоторых случаях применение более широких критериев могло бы привести и в будущем приведет к отбору или поощрению иных технологий или по крайней мере модификации существующих, причем альтернативные варианты будут связаны с меньшими «социальными издержками» (хотя не обязательно меньшими общими расходами). Например, для борьбы с сельскохозяйственными вредителями можно использовать биологические препараты, а не простые химические вещества. Возможны также инженерные разработки в противовес чисто химическим средствам повышения эффективности двигателей и внедрение новых массовых моделей, повышающих доверие к частным автомобилям».

Оценка технологий осуществима. Для нее необходим политический механизм, позволяющий выполнять подобные исследования и устанавливать критерии для регулирования использования новых технологий.

Расцвет новой интеллектуальной технологии. «Величайшим изобретением XIX века, – писал А. Уайтхед, – было изобретение самого метода изобретения. Новый метод вошел в жизнь. Чтобы понять нашу эпоху, можно пренебречь всеми конкретными деталями перемен, подобными железной дороге, телеграфу, радио, вязальным машинам и синтетическим красителям. Мы должны сконцентрировать внимание на самом методе; это и есть реальное новшество, разрушившее основы старой цивилизации».

В таком же смысле можно сказать, что вторая половина XX века в методологическом аспекте приносит управление организованной сложностью (большими организациями и система-

ми, теорией с огромным числом переменных), определение и воплощение стратегий рационального выбора как во взаимодействии с природой, так и в отношениях между людьми, и, в конечном счете, развитие новой интеллектуальной технологии, которая к концу столетия может стать столь же важной для человечества, какой была машинная технология на протяжении последних полутораста лет.

В XVIII и XIX веках ученые выяснили, как решаются задачи с двумя переменными: как соотносятся сила и расстояние в мире материальных предметов, давление и объем в газах, сила тока и напряжение в электричестве. Даже незначительное увеличение числа переменных, скажем, до трех или четырех, заложит фундамент для самой совершенной технологии. Такие объекты, как телефон, радио, автомобили, самолеты и турбины, являются воплощением, говоря словами У. Уивера, «сложной простоты». Большинство моделей социальной науки XIX – начала XX века повторяли эти простые взаимозависимости: капитала и труда (в виде постоянного и переменного капитала в марксовой системе; в виде производственной функции в неоклассической теории), предложения и спроса, баланса власти и торговли. Как закрытые системы, основанные на противоположностях, они, если использовать формулировку А. Вольштеттера, весьма привлекательны аналитически, но упрощают сложный мир.

С прогрессом науки мы имеем дело уже не с малым числом взаимозависимых переменных, но с упорядочением больших чисел: движение молекул в статистической механике, уровни ожидаемой продолжительности жизни в актуарных таблицах, распределение наследственных признаков в популяционной генетике. В общественных науках таковой стала проблема определения «среднего человека» – степень распространенности интеллекта, уровни социальной мобильности и т.д. Все это, используя выражение У. Уивера, проблемы «дезорганизованной сложности», но их решения стали возможны благодаря выдающемуся прогрессу теории вероятностей и развитию статистики, которые могут формулировать результаты на языке случайных событий.

Главными интеллектуальными и социологическими проблемами постиндустриального общества являются, если продолжать использовать метафору У. Уивера, проблемы «организованной сложности» – управление крупномасштабными системами с огромным числом взаимодействующих переменных ради достижения определенных целей. В настоящее время мы располагаем техникой управления таковыми, что стало результатом *упорного труда* современных системных теоретиков. […]

Итак, значение постиндустриального общества определяется тем, что:

1) оно укрепляет роль науки и знания как основной институциональной ценности общества;

2) делая процесс принятия решений более техническим, оно все непосредственнее вовлекает ученых или экономистов в политический процесс;

3) углубляя существующие тенденции в направлении бюрократизации интеллектуального труда, оно вызывает к жизни набор ограничителей традиционных определений интеллектуальных интересов и ценностей;

4) создавая и умножая техническую интеллигенцию, оно поднимает серьезнейший вопрос отношения технического интеллектуала к гуманитарному собрату.

Суммируя, можно сказать, что возникновение нового социума ставит под вопрос распределение богатства, власти и статуса, что имеет фундаментальное значение для любого общества. Теперь богатство, власть и статус *не являются* мерилами *класса,* а становятся ценностями, к которым стремятся и которые обретают *классы.* Классы создаются в обществе по основным осям стратификации, а ими в западном обществе являются собственность и знание. Наряду с ними существует политическая система, которая все больше управляет обоими и порождает временные элиты (в том смысле, что среди их членов не существует преемственности власти через занимаемую должность, подобно преемственности семьи или класса по признаку собственности и дифференциальным преимуществам, вытекающим из принадлежности к меритократии).

Любая новая рождающаяся система возбуждает враждебность со стороны тех, кто чувствует в ней угрозу для себя самих. Главная проблема нарождающегося постиндустриального

общества заключена в конфликте, который обусловлен принципом меритократии, служащим главным мерилом при определении социального статуса. Поэтому противостояние популизма и элитизма, теперь уже очевидное, становится вопросом политики. Второй круг проблем проистекает из столкновения исторически сложившейся независимости научного сообщества и его традиционной автономии с его растущей зависимостью от правительства как в средствах, выделяемых на исследовательские работы, так и в постановке задач, которые оно призвано выполнять. Эти вопросы все чаще поднимаются в университетах, которые становятся ведущими учреждениями постиндустриального общества. И наконец, существуют серьезнейшие трения между культурой, чье осевое направление – антиинституциональность и антиномичность, и социальной структурой, которая управляется способами экономизации и технологизации. Именно последние составляют в конечном счете наиболее фундаментальную проблему постиндустриального общества. Эти вопросы изложены в Эпилоге.

Я пытаюсь доказать в своей книге, что главным источником структурных сдвигов в обществе – изменений в способах нововведений, в отношении науки **к** технологии, перемен в государственной политике – является изменение в характере знания: экспоненциальный рост и разветвление наук, появление новой интеллектуальной технологии, начало систематических исследований, финансируемых из бюджетов НИОКР, как вершина всего этого, кодификация теоретического знания. […]

Если рассматривать социальную структуру постиндустриального общества в двух отмеченных выше аспектах, можно сделать два вывода. Во-первых, основной класс в нарождающемся социуме – это прежде всего класс профессионалов, владеющий знаниями, а не собственностью. Но, во-вторых, система руководства обществом определяется не передачей власти по наследству, а политической системой, и вопрос о том, кто стоит у ее руководства, остается открытым.

Социальная структура постиндустриального общества (американская модель)

I. *Статусные* группы: ось *стратификации основывается на знании* (горизонтальные структуры)

А. Класс профессионалов – четыре сословия:

1. научное

2. технологическое (прикладные типы знания: инженерные, экономические, медицинские)

3. административное

4. культурологическое (художественная и религиозная деятельность)

Б. Техники и полупрофессионалы

В. Служащие и торговые работники

Г. Ремесленники и полуквалифицированные рабочие («синие воротнички»)

II. *Ситусные группы: сферы приложения профессиональной деятельности* (вертикальные структуры)

А. Экономические предприятия и коммерческие фирмы

Б. Правительство (юридическая и административная бюрократия)

В. Университеты и научно-исследовательские институты Г. Социальная сфера (больницы, службы быта и т.д.)

Д. Военные

III. Контролирующая *система: политическая организация общества*

А. Высший эшелон власти (Аппарат президента, Лидеры законодательной власти, Руководители бюрократии, Высшее военное руководство)

Б. Политическе группы: социальные объединения и группы давления:

1. Партии

2. Элиты (научная, академическая, деловая, военная)

3. Мобилизованные группы:

а) функциональные группы (деловые, профессиональные, группы, выделяемые на основе специфики труда); б) этнические группы; в) узконаправленные группы:

С точки зрения статуса (престиж, признание и, возможно, доходы) класс профессионалов может стать высшим классом нового общества, но в самой его структуре отсутствует потенциал для формирования нового класса как на основе корпоративных характеристик нового экономического класса, так и нового политического класса, претендующего на власть. Причины этого становятся очевидными после изучения вышеприведенной схемы.

Класс профессионалов, как я его определяю, состоит из четырех сословий: научного, технологического, административного и культурного. Хотя эти сословия в целом связаны общим этосом, они не имеют объединяющих их глубинных интересов, за исключением совместной защиты идеи познания; фактически их многое разделяет. Научное сословие осуществляет фундаментальные исследования и, естественно, озабочено поиском путей защиты условий их проведения, свободных от политического и любого другого внешнего влияния. Технократы, будь то инженеры, экономисты, физики, основывают свою работу на системе кодифицированных знаний, но применение таковых для социальных или хозяйственных целей оказывается ограниченным политикой общественно-экономических структур, к которым они принадлежат. Управленческие слои заняты руководством организациями, и они связаны как эгоистическими интересами самой организации (ее сохранением и расширением сферы ее влияния), так и выполнением социальных задач, и могут входить в конфликт с любой другой профессиональной общностью. Культурное сословие – представители искусств и религиозные деятели – выражает себя в символизме (пластическом или идейном) форм и понятий; однако в том случае, если оно будет в большей степени увлекаться понятийным символизмом, оно может входить во все более враждебное состояние по отношению к технократам и управленцам. Как я уже отметил в Предисловии, осевой принцип современной культуры с ее сосредоточенностью на личности является антиномичным и антиинституциональным и потому враждебен принципу функциональной рациональности, который в целом определяет специфику применения знаний технологическим и административным сословиями. Таким образом, в постиндустриальном обществе все больше обнаруживает себя отрыв от социальной структуры, который неизбежно влияет на взаимосвязи и даже затрагивает корпоративное сознание четырех профессиональных сословий.

В то время как классы могут быть расположены горизонтально по *статусному* принципу (возглавляемые четырьмя профессиональными сословиями), общество организовано вертикально по принципу разделения на *ситусы,* которые являются действительным фокусом профессиональной активности и интересов. Я использую не вполне привычный социологический термин *ситусы,* чтобы подчеркнуть тот факт, что в повседневной деятельности взаимодействие и конфликт интересов происходят скорее между организациями, к которым относятся люди, нежели между более расплывчатыми классами или статусными группами. В капиталистическом обществе собственники или бизнесмены, взятые как класс, сосредоточены исключительно в коммерческих фирмах или корпорациях, и, таким образом, статусные и ситусные группы совпадают. В постиндустриальном обществе, однако, члены четырех профессиональных сословий входят в состав различных ситусов. Ученые могут работать на предприятиях, в государственном аппарате, университетах, в сфере услуг или в военной области (хотя значительная часть «чистых» ученых может быть найдена в университетах). Аналогичным образом распределены технократы и управленцы. Из-за этого «разброса» вероятность чистого корпоративного сознания, способного к яркому политическому выходу, имеет тенденцию к уменьшению.

Наконец, если важнейший исторический поворот последней четверти века сводится к подчинению экономической функции социальным целям, то политическая система неизбежно превращается в контролирующую структуру общества. Но кто управляет ею и в чьих (или каких) интересах? Прежде всего это изменение может означать, что традиционные социальные конфликты просто сместились из одной сферы в другую, что борьба традиционных классов в сфере экономики, где люди добивались сравнительных преимуществ в статусе, привилегиях и влиянии, в настоящее время переместилась в сферу политики, и по мере этого процесса группы носителей специфических интересов и этнические группы (бедные и черные) сейчас стремятся получить по средством политических действий привилегии и преимущества, которые они не в состоянии приобрести в экономической сфере. Именно этот процесс происходил в последние годы, и он будет продолжаться в будущем. Второй, и в структурном отношении более глубо-

кий, сдвиг сводится к тому, что в постиндустриальном обществе ситусы в большей мере, чем статусы, будут представлять собой зоны сосредоточения основных политических интересов. В какой-то мере это проявляется в уже знакомом феномене групп давления. Однако в постиндустриальном обществе более вероятно, что именно ситусы достигнут больших корпоративных связей между собой и станут главными претендентами на общественную поддержку и основными факторами, определяющими государственную политику. И тем не менее те же силы, которые восстановили примат политической системы в технологическом мире, создали обстановку, при которой потребовалось определить ряд взаимосвязанных целей этого процесса и четко сформулировать общественную философию, которая представляла бы собой нечто большее, чем сумму политических амбиций людей, объединенных по принципу единой сферы общественной деятельности или социальных групп. В попытках создания этой взаимосвязи можно обнаружить зачатки конституирующих принципов профессионального класса постиндустриального общества. Новая социальная система, в отличие от того, что утверждает К. Маркс, не всегда зарождается в недрах старой, но в ряде случаев вне ее. Основу феодального общества составляли дворяне, землевладельцы, военные и священнослужители, чье богатство было связано с собственностью на землю. Буржуазное общество, зародившееся в XIII веке, сложилось из ремесленников, купцов и свободных профессионалов, чья собственность состоит в их квалификации или их готовности идти на риск и чьи земные ценности совершенно несовместимы с уходящей театральностью рыцарского стиля жизни. Однако оно зародилось вне феодальной землевладельческой структуры, в свободных общинах или городах, которые к тому времени уже освободились от вассальной зависимости. И эти маленькие самоуправляющиеся общины стали основой европейского торгового и индустриального общества.

Такой же процесс происходит в настоящее время. Корни постиндустриального общества лежат в беспрецедентном влиянии науки на производство, возникшем в основном в ходе преобразования электроэнергетической и химической отраслей промышленности в начале XX века. Но, как заметил Р. Хейлбронер: «наука, как мы знаем, зародилась задолго до капитализма, но не получала своего полного развития до тех пор, пока капитализм прочно не встал на ноги». И наука как квазиавтономная сила будет развиваться и после капитализма. Исходя из этого можно сказать, что научное сословие – его форма и содержание – является монадой, содержащей в себе прообраз будущего общества.

Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество : опыт социального прогнозирования / Даниел Белл; пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Academia, 2004. – С. 12-37, 57-58, 500-505.

Тема 14. Философия культуры
Игровая концепция культуры Й. Хёйзинги

ЙОХАН ХЁЙЗИНГА (1872–1945) – нидерландский философ, историк и теоретик культуры. Родился в Голландии (г. Гронинген) в семье, придерживавшейся традиций меннонитов (протестантская секта, проповедовавшая нравственную жизнь, пацифизм и этику ненасилия, воздержание от светских удовольствий). Еще в гимназии проявил способности к изучению языков и истории. Вскоре после окончания филологического факультета Гронингенского университета защищает диссертацию по древнеиндийской драме. Сначала работает учителем истории, в 1903 г. получает должность приват-доцента истории древнеиндийской литературы в Амстердамском университете. Читая курс по ведийской религии, начинает интересоваться западным средневековьем. В 1904 г. возвращается в родной Гронинген, где преподает в университете в должности профессора. В это время он работает над книгой «Осень средневековья» (опубл. в 1919, на рус. языке – в 1988), которая сразу принесла ему всемирную известность. Интерес к книге был прикован парадоксальной оценкой Возрождения не как «весны» Нового времени, но как «осени» средневековья. В 1915 г. Хёйзинга переходит в Лейденский университет, возглавляет кафедру истории, а затем становится ректором. В Лейдене он проработал вплоть до 1942 г., когда во время фашистской оккупации университет был закрыт. В 30-е годы он работает над книгами «В тени завтрашнего дня. Диагноз духовного недуга нашей эпохи» (1935 г.), содержавшей острую критику феноменов массовой культуры и тоталитаризма, и «Homo ludens. Опыт определения игрового элемента культуры» (1938 г.), где предлагается принципиально новое видение игры как основания культуры. Публикация этих работ делает его заметным общественным деятелем (в 1938 г. Хёйзинга становится председателем Международного комитета по культурному сотрудничеству Лиги Наций). Во время фашистской оккупации Голландии, Хёйзинга попадает в концлагерь, откуда силами международного сообщества ученых был освобожден и сослан в деревню около г. Арнем (Голландия). Там он продолжал работать, не имея книг и используя многие источники по памяти. Умер Хёйзинга от истощения в феврале 1945 г, не дожив несколько месяцев до победы над фашизмом.

«HOMO LUDENS» – работа Й. Хёйзинги, опубликованная в 1938 г. и ставшая классикой современной философии культуры и философии игры. Книга имеет подзаголовок «Опыт определения игрового элемента культуры», где само слово «опыт» отсылает к исследованию огромнейшего фактического материала по анализу игровых практик в культурах древности и современности. Книга состоит из 12 глав, в которых конкретизируется понятие игры, а также прослеживается ее роль в формировании таких форм культуры, как философия, искусство, право и др.

Вопросы к тексту:

1. В чем смысл и цель игры?
2. Какие признаки игры выделяет Хёйзинга?
3. Как соотносятся сферы серьёзного и игры? В чем состоит «священная серьёзность» игры?
4. С какими формами игры связаны основания языка, культа, культуры?

14.1. Хёйзинга Й. Homo ludens

Предисловие-введение

Когда мы, люди, оказались не столь разумными, как наивно внушал нам светлый XVIII век в своем почитании Разума, для именования нашего вида рядом с Homo sapiens поставили еще Homo faber, человек-созидатель. Второй термин был менее удачен, нежели первый, ибо faberi, созидатели, суть и некоторые животные. Что справедливо для созидания, справедливо и для игры: многие животные любят играть. Все же мне представляется, что Homo ludens, человек играющий, выражает такую же существенную функцию, как человек созидающий, и должен занять свое место рядом с Homo faber.

Одна старая мысль гласит, что, если проанализировать любую человеческую деятельность до самых пределов нашего познания, она покажется не более чем игрой. Кому довольно этого метафизического вывода, тому нет нужды читать эту книгу. Мне же он вовсе не кажется достаточным основанием, для того чтобы оставлять без внимания игру как специфический фактор всего, что окружает нас в мире. С давних пор шел я все определеннее к убеждению, что человеческая культура возникает и развертывается в игре, как игра. […] Для меня проблема заключалась не в том, какое место занимает игра среди прочих явлений культуры, но в том, насколько сама культура носит игровой характер. Мне было важно – и этому посвящена также данная обстоятельная штудия – понятие игры, если позволительно так выразиться, интегрировать в понятие культуры.

Игра рассматривается здесь как явление культуры, не как – или не в первую очередь как – биологическая функция, и анализируется средствами культурологического мышления. Читатель заметит, что я, насколько возможно, воздерживаюсь от психологической интерпретации игры, как бы важна она ни была, и лишь весьма скупо использую понятия и доводы этнологии, даже там, где я по необходимости обращаюсь к фактам и реалиям жизни разных народов. Термин «магическое», к примеру, встречается в книге всего один-единственный раз, термин «mana» и ему подобные не упоминаются вообще. Если бы я суммировал свои рассуждения в форме тезисов, то один из них гласил бы: «Этнология и родственные ей науки отводят слишком мало места понятию игры». Во всяком случае, общеупотребительной терминологии, имеющей отношение к игре, мне было недостаточно. Я постоянно испытывал нужду в прилагательном от слова «игра», которое бы просто означало «то, что относится к игре или к процессу игры». Speels (игривый, шутливый) не могло тут никак сгодиться, у этого прилагательного слишком характерное, специфическое значение. Посему я позволю себе ввести слово «ludiek» («игровой»). Хотя предполагаемая словоформа в латыни не существует, близкое ему по звучанию «ludique» встречается во французском языке в сочинениях по психологии. […]

I. Природа и значение игры как явления культуры

Игра старше культуры, ибо понятие культуры, как бы несовершенно его ни определяли, в любом случае предполагает человеческое сообщество, а животные вовсе не ждали появления человека, чтобы он научил их играть. Да, можно с уверенностью заявить, что человеческая цивилизация не добавила никакого существенного признака общему понятию игры. Животные играют точно так же, как люди. Все основные черты игры уже присутствуют в игре животных. Достаточно понаблюдать хотя бы игру щенят, чтобы в их веселой возне без труда обнаружить все эти черты. Они приглашают друг друга поиграть неким подобием церемониальных поз и жестов. Они соблюдают правило, что нельзя, например, партнеру по игре прокусывать ухо. Они притворяются ужасно злыми. И что особенно важно, они совершенно очевидно испытывают при этом огромное удовольствие и радость. Подобная игра резвящихся кутят – лишь одна из самых простых форм игры животных. Существуют много более высокие, много более развитые формы: настоящие состязания и увлекательные представления для зрителей.

Здесь необходимо сразу же выделить один весьма важный пункт. Уже в своих простейших формах и уже в жизни животных игра представляет собой нечто большее, чем чисто физиологическое явление либо физиологически обусловленная физическая реакция. Игра как таковая перешагивает рамки чисто биологической или, во всяком случае, чисто физической деятельности. Игра – содержательная функция со многими гранями смысла. В игре «подыгрывает», участвует нечто такое, что превосходит непосредственное стремление к поддержанию жизни и вкладывает в данное действие определенный смысл. Всякая игра что-то значит. Если этот активный принцип, сообщающий игре свою сущность, назвать духом, это будет преувеличением; назвать же его инстинктом – значит ничего не сказать. Как бы к нему ни относиться, во всяком случае этим «смыслом» игры ясно обнаруживает себя некий имматериальный элемент в самой сущности

Психология и физиология давно занимаются наблюдением, описанием и объяснением игры животных, детей и взрослых. Они пытаются установить природу и значение игры и отвести игре подобающее место в плане бытия. В любом научном исследовании, при любом научном подходе безоговорочно и повсеместно принимается за отправную точку мысль, что игра за-

нимает важное место в жизни, выполняет в ней необходимую, во всяком случае полезную, функцию. Многочисленные попытки определения этой биологической функции игры расходятся весьма значительно. Одним казалось, что они нашли источник и основу игры в потребности дать выход избыточной жизненной силе. По мнению других, живое существо, играя, подчиняется врожденному инстинкту подражания. Полагают, что игра удовлетворяет потребность в отдыхе и разрядке (ontspanning). Некоторые видят в игре своеобразную предварительную тренировку перед серьезным делом, которого может потребовать жизнь, или рассматривают игру как упражнение в самообладании. Иные опять-таки ищут первоначало во врожденной потребности что-то уметь или что-то совершать либо в стремлении к главенству или соперничеству. Наконец, есть и такие, кто относится к игре как к невинной компенсации вредных побуждений, как к необходимому восполнению монотонной односторонней деятельности или как к удовлетворению в некой фикции невыполнимых в реальной обстановке желаний и тем самым поддержанию чувства личности.

Во всех этих толкованиях общим является то, что они исходят из посылки, что игра совершается ради чего-то иного, служащего в свою очередь некой биологической целесообразности. Они ставят вопрос: почему и для чего происходит игра? Следующие за этим вопросом ответы отнюдь не исключают друг друга. Вполне допустимо принять одно за другим все перечисленные толкования, не впадая при этом в обременительную путаницу понятий. Отсюда вытекает, что все эти объяснения верны лишь отчасти. Будь хоть одно из них достаточным, оно бы исключало все остальные или же вбирало их в некое единство более высокого порядка. Вопрос: что есть игра в себе и для себя и что она значит для самих играющих? – в преобладающей части этих объяснений занимает лишь второстепенное место. Их авторы подходят к игре без околичностей, с инструментарием экспериментальной науки, ничуть не проявляя сперва необходимого интереса к глубокому эстетическому содержанию игры. Изначальное качество игры чаще всего остается при этом в стороне. Ни одно из приведенных объяснений не отвечает прямо на вопрос: «Хорошо, но в чем же все-таки «соль» игры? Почему младенец визжит от восторга? Почему игрок, увлекаясь, забывает все на свете, почему публичное состязание повергает в неистовство тысячеголовую толпу?» Интенсивность игры не объяснить никаким биологическим анализом. И все же как раз в этой интенсивности, в этой способности приводить в исступление кроется сущность игры, ее исконное качество. Логический рассудок словно говорит нам, что Природа могла бы дать своим детям все эти полезные функции разрядки избыточной энергии, отдыха после напряжения сил, приготовления к испытаниям жизни и компенсации несбывшихся желаний, на худой конец в форме чисто механических упражнений и реакций. Но нет, она дала нам Игру, с ее напряжением, с ее радостью, с ее шуткой и забавой (grap). […]

Реальность, именуемая Игрой, доступная восприятию любого и каждого, простирается в одно и то же время на мир животный и мир человеческий. Поэтому она не может опираться на какой-либо рациональный фундамент, поскольку разумные основания ограничивали бы ее пределы только миром человеческим. Существование игры не привязано ни к определенной степени культуры, ни к определенной форме мировоззрения. Любое мыслящее существо может немедленно представить себе эту реальность – игру, «играние» – как самостоятельное, самодовлеющее нечто, если даже его собственный язык не располагает общим словесным выражением этого понятия. Игру нельзя отрицать. Можно отрицать почти все абстрактные понятия: право, красоту, истину, добро, дух, Бога. Можно отрицать серьезность. Игру – нельзя.

Но хочется того или нет, признавая игру, признают и дух. Ибо игра, какова бы ни была ее сущность, не есть нечто материальное. Уже в мире животных ломает она границы физического существования. С точки зрения детерминированно мыслимого мира, мира сплошного взаимодействия сил, игра есть в самом полном смысле слова «superabundans» («излишество, избыток»). Только с вмешательством духа, снимающего эту всеобщую детерминированность, наличие игры делается возможным, мыслимым, постижимым. Бытие игры всякий час подтверждает, причем в самом высшем смысле, супралогический характер нашего положения во Вселенной. Животные могут играть, значит, они уже нечто большее, чем просто механизмы. Мы играем, и мы знаем, что мы играем, значит, мы более чем просто разумные существа, ибо игра есть занятие внеразумное.

Кто обратит свой взгляд на функцию игры не в жизни животных и не в жизни детей, а в культуре, тот вправе рассматривать понятие игры в той его части, где от него отступаются биология и психология. Он находит игру в культуре как заданную величину, существовавшую прежде самой культуры, сопровождающую и пронизывающую ее с самого начала вплоть до той фазы культуры, в которой живет сам. Он всюду замечает присутствие игры как определенного качества деятельности, отличного от «обыденной» жизни. Он может не задумываться над тем, насколько удается научному анализу свести данное качество к факторам количественным. Ведь ему важно определить именно то качество, которое он обнаруживает как свойственное жизненной форме, что именуется им игрой. Игра как форма деятельности, как содержательная форма, несущая смысл, и как социальная функция – вот объект его интереса. Он уже не ищет естественных стимулов, влияющих на игру вообще, но рассматривает игру непосредственно как социальную структуру в ее многообразных конкретных формах. Он старается понять игру такой, какой видит ее сам играющий, то есть в ее первоначальном значении. Если он придет к выводу, что игра опирается на действия с определенными образами, на известное «преображение» действительности, тогда он постарается в первую очередь понять ценность и значение этих образов и самого претворения в образы. Он хочет наблюдать их проявление в самой игре и таким образом попытаться понять игру как фактор культурной жизни.

Важнейшие виды первоначальной деятельности человеческого общества все уже переплетаются с игрой. Возьмем язык, самый первый и самый высший инструмент, созданный человеком для того, чтобы сообщать, учить, повелевать. Язык, с помощью которого он различает, определяет, констатирует, короче говоря, называет, то есть возвышает вещи до сферы духа. Дух, формирующий язык, всякий раз перепрыгивает играючи с уровня материального на уровень мысли. За каждым выражением абстрактного понятия прячется образ, метафора, а в каждой метафоре скрыта игра слов. Так человечество все снова и снова творит свое выражение бытия, рядом с миром природы – свой второй, измышленный мир. Или возьмем миф, что также является претворением бытия, но только более разработанным, чем отдельное слово. С помощью мифа на ранней стадии пытаются объяснить все земное, найти первопричины человеческих деяний в божественном. В каждой из этих причудливых оболочек, в которые миф облекал все сущее, изобретательный дух играет на рубеже шутки и серьезности. Наконец, возьмем культ. Раннее общество отправляет свои священнодействия, которые служат ручательством благоденствия мира, освящения, жертвоприношения, мистерии, в игре, понимаемой в самом истинном смысле этого слова.

В мифе и в культе, однако, рождаются великие движущие силы культурной жизни: право и порядок, общение, предпринимательство, ремесло и искусство, поэзия, ученость и наука. Поэтому и они уходят корнями в ту же почву игрового действия.

Цель этого сочинения – показать, что правомерность обзора всей человеческой культуры sub specie ludi (под углом зрения, под знаком игры) есть нечто большее, чем просто риторическое сравнение. Сама по себе мысль эта совсем не нова. Некогда она уже была у всех на устах. Это случилось в начале XVII века, когда возникла великая мировая сцена. Благодаря череде имен от Шекспира до Кальдерона и Расина драма главенствовала во всей поэзии столетия. Каждый поэт в свою очередь сравнивал мир с театром, где всякий играет свою роль. Таким образом, казалось, игровой характер культурной жизни признан всеми безоговорочно. И тем не менее, если пристальнее вглядеться в это обиходное сравнение жизни с театральными подмостками, то выясняется, что основывается оно на платоновских идеях и содержит чисто нравоучительную тенденцию. Это была вариация старого мотива «vanitas» («суета сует»), вздох сожаления о бренности всего земного, не более того. Действительное взаимопроникновение игры и культуры в этой сентенции не было признано либо не было выражено. Теперь же нам предстоит открыть самое игру в ее подлинном, чистом виде как основание и фактор культуры в целом.

Игра в нашем сознании противостоит серьезному. Истоки этого противопоставления пока что выявить так же трудно, как и происхождение самого понятия игры. Если присмотреться внимательнее, противопоставление игры и серьезного перестанет нам казаться законченным и устойчивым. Мы можем сказать: игра есть несерьезное. Но помимо того, что эта формула ни-

чего не говорит о положительных качествах игры, ее чрезвычайно легко опровергнуть. Стоит нам вместо «игра есть несерьезное» произнести «игра несерьезна», как данное противопоставление теряет силу, ибо игра может быть по-настоящему серьезной. Более того, мы тотчас же наталкиваемся на различные фундаментальные категории жизни, равным образом подпадающие под рубрику несерьезного, однако никак не соотносимые с игрой. Смех тоже в известном смысле противостоит серьезному, однако между ним и игрой никоим образом нет необходимой связи. Дети, футболисты, шахматисты играют со всей серьезностью, без малейшей склонности смеяться. Примечательное обстоятельство: как раз чисто физиологическое отправление смеха присуще исключительно человеку, в то время как содержательная функция игры является у него с животными общей. Аристотелевское animal ridens (смеющееся животное) характеризует человека в противоположность животному, пожалуй, еще более четко, нежели Homo sapiens. […]

Все термины из этой лишь приблизительно взаимосвязанной группы значений, к которым относятся игра, смех, забава, шутка, комическое и глупость, сближает друг с другом и дальнейшая неразложимость этих понятий, которую мы ранее вынуждены были признать за игрой. Их ratio (разумное начало, принцип) лежит в особенно глубоком слое нашей духовной сущности.

Чем больше пытаемся мы отграничить форму игры от других по видимости родственных форм жизни, тем ярче выступает ее далеко идущая самостоятельность. Мы можем пойти еще дальше в нашем обособлении игры из сферы больших категориальных противоположностей. Если игра лежит вне дизъюнкции мудрости и глупости, то она точно так же не знает различения истины и лжи. Выходит она и за рамки противоположности добра и зла. В игре самой по себе, хотя она и есть продукт деятельности духа, не заключено никакой моральной функции – ни добродетели, ни греха.

Коль скоро игру нельзя связать прямо ни с истиной, ни с добром, то, может быть, она располагается в сфере эстетического? Здесь наше суждение колеблется. Свойство быть прекрасным не имманентно игре как таковой, однако она обладает склонностью вступать в контакт со всевозможными элементами прекрасного. Более примитивным формам игры с самого начала присущи радость и изящество. Красота движений человеческого тела находит свое высшее выражение в игре. В более высокоразвитых формах игра пронизана ритмом и гармонией, этими благороднейшими дарами эстетической способности, которых удостоен человек. Узы, связующие игру и красоту, тесны и многообразны.

Примем на будущее то положение, что в игре мы имеем дело с функцией живого существа, которая в равно малой степени может быть детерминирована только биологически, только логически или только этически. Понятие игры странным образом лежит в стороне от всех прочих форм нашей мысли, в которых мы способны выразить структуру духовной жизни и жизни общества. Поэтому мы сейчас должны предварительно ограничить свою задачу определением главных признаков игры. […]

Всякая Игра есть прежде всего и в первую голову свободная деятельность. Игра по приказу уже больше не игра. В крайнем случае она может быть некой навязанной имитацией, воспроизведением игры. Уже благодаря свободному характеру игра выходит за рамки природного процесса. Она присовокупляется к нему, располагается поверх него как украшение, убор. Разумеется, свободу тут следует понимать в более широком смысле слова, при котором не затронуты проблемы детерминизма. Можно было бы сказать так: для детенышей животного и детей человека эта свобода еще не существует; они не могут не играть, ибо так повелевает им инстинкт и поскольку игра служит развитию их телесных и селективных способностей. Но, вводя термин «инстинкт», мы прячемся за некое неизвестное, а загодя выставляя вперед предположительную полезность игры, допускаем petitio principii. Ребенок и животное играют, потому что испытывают удовольствие от игры, и в этом заключается их свобода.

Как бы то ни было, для человека взрослого и дееспособного игра есть функция, без которой он мог бы и обойтись. Игра есть некое излишество. Потребность в ней лишь тогда бывает насущной, когда возникает желание играть. Во всякое время игра может быть отложена или не состояться вообще. Игра не диктуется физической необходимостью, тем более моральной обя-

занностью. Игра не есть задание. Она протекает «в свободное время». Поначалу вторичные, по мере того как игра становится функцией культуры, понятия долженствования, задания, обязанности привязываются к игре.

Таким образом, налицо первый из главных признаков игры: она свободна, она есть свобода. Непосредственно с этим связан второй признак.

Игра не есть «обыденная» жизнь и жизнь как таковая. Она скорее выход из рамок этой жизни во временную сферу деятельности, имеющей собственную направленность. Даже малое дитя прекрасно знает, что оно играет лишь «как будто» взаправду, что это все «понарошку». Насколько глубоко коренится это представление в детской душе, может, на мой взгляд, особенно метко проиллюстрировать следующий случай, рассказанный мне одним отцом. Он входит и видит сына четырех лет играющим в поезд: мальчик сидит на первом из поставленных вереницей стульев. Отец ласкает ребенка, но мальчик говорит: «Папа, нельзя целовать локомотив, иначе вагоны подумают, что он не настоящий». В этом «понарошку» кроется сознание неполноценности, «дурачества» по сравнению с тем, что «взаправду» и кажется первичным. Мы, однако, уже замечали, что представление о «как будто» абсолютно не исключает, что это «ради игры» может протекать с величайшей серьезностью, даже с самозабвением, переходящим в восторг; тем самым квалификация «как будто» на время полностью снимается. Любая игра во все времена была способна целиком захватить играющего. Противоположность «игра – серьезное» во все времена остается неустойчивой. Неполноценность игры имеет своей границей полноценность серьезного. Игра превращается в серьезное, а серьезное – в игру. Игра может подниматься до высот прекрасного и священного, где оставляет серьезное далеко позади себя. Эти трудные вопросы неизбежно встанут на очередь дня, как только мы должны будем ближе присмотреться к взаимоотношению игры и священнодействия.

Пока же речь идет об определении формальных признаков, присущих виду деятельности, который мы называем игрой. Все исследователи подчеркивают незаинтересованный характер игры. Не будучи «обыденной» жизнью, она лежит за рамками процесса непосредственного удовлетворения нужд и страстей. Она прерывает этот процесс. Она вклинивается в него как временное действие, которое протекает внутри себя самого и совершается ради удовлетворения, приносимого самим совершением действия. Такой, во всяком случае, представляется нам игра сама по себе и в первом приближении: интермеццо повседневной жизни, занятие во время отдыха и ради отдыха. Но уже в этом своем качестве возобновляемого разнообразия она становится сопровождением, приложением, частью жизни вообще. Она украшает жизнь, она дополняет ее и вследствие этого является необходимой. Она необходима индивидууму как биологическая функция, и она необходима обществу в силу заключенного в ней смысла, в силу своего значения, своей выразительной ценности, в силу завязываемых ею духовных и социальных связей – короче, необходима как культурная функция. Игра удовлетворяет идеалы коммуникации (uitdrukking) и общежития. Место ей в сфере более возвышенной, нежели чисто биологический процесс добывания пищи, спаривания и самосохранения. […]

Противоречит ли тот факт, что игра необходима, что она служит культуре, лучше сказать, сама становится культурой, – противоречит ли это ее незаинтересованности? Нет, ибо цели, которым она служит, сами лежат вне сферы прямого материального интереса или индивидуального удовлетворения потребностей. В качестве священнодействия игра может служить благу целой группы, но иным образом и иными средствами, нежели те, что непосредственно направлены на удовлетворение жизненных потребностей.

Игра обособляется от «обыденной» жизни местом действия и продолжительностью. Изолированность составляет третий отличительный признак игры. Она «разыгрывается» в определенных рамках пространства и времени. Ее течение и смысл заключены в ней самой.

Здесь перед нами еще один новый и позитивный признак игры. Игра начинается и в определенный момент заканчивается. Она сыграна. Пока она происходит, в ней царит движение, прямое и попятное, подъем и спад, чередование, завязка и развязка. С ее временной ограниченностью непосредственно связано другое примечательное качество. Игра сразу фиксируется как культурная форма. Будучи однажды сыгранной, она остается в памяти как некое духовное творение или ценность, передается далее как традиция и может быть повторена в любое

время, будь то немедленно, как детская забава, партия в триктрак, бег взапуски, либо после длительного перерыва. Эта повторяемость есть одно из существеннейших свойств игры. Она характеризует не только игру в целом, но и ее внутреннюю структуру. Элементы повтора, рефрена, чередования встречаются на каждом шагу почти во всех развитых игровых формах.

Еще замечательнее временного ограничения пространственное ограничение игры. Любая игра протекает внутри своего игрового пространства, которое заранее обозначается, будь то материально или только идеально, преднамеренно или как бы само собой подразумеваясь. Подобно тому как формально отсутствует всякое различие между игрой и священнодействием, иначе говоря, священнодействие совершается в тех же формах, что и сама игра, так и освященное место формально не отличается от игрового пространства. Арена цирка, игральный стол, волшебный круг, храм, сцена, экран синематографа, судное место – все они по форме и функции суть игровые пространства, то есть отчужденная земля, обособленные, выгороженные, освященные территории, на которых имеют силу особенные, собственные правила. Это как бы временные миры внутри обычного, созданные для выполнения замкнутого в себе действия.

Внутри игрового пространства царит собственный, безусловный (volstrekt) порядок. И тут мы опять открываем для себя новую, еще более положительную черту игры: она творит порядок, она есть порядок. В несовершенном мире и сумбурной жизни она создает временное, ограниченное совершенство. Порядок, устанавливаемый игрой, имеет непреложный характер. Малейшее отклонение от него расстраивает игру, лишает ее собственного характера и обесценивает. В этой органичной связи с понятием порядка заключается, вне всякого сомнения, причина того, почему игра, как мимоходом уже отмечалось выше, по видимости располагается в столь значительной части на территории эстетического. Игра, говорили мы, имеет склонность быть красивой. Этот эстетический фактор, по всей вероятности, тождествен стремлению творить, что оживляет игру во всех ее видах и обликах. Слова, с помощью которых мы можем именовать элементы игры, принадлежат большей частью сфере эстетического. Это те же самые термины, которыми мы обозначаем проявления прекрасного: напряжение, равновесие, балансирование, чередование, контраст, вариантность, завязка и развязка, разрешение. Игра связывает и освобождает. Она приковывает, как бы зачаровывает. Она исполнена тех двух благороднейших качеств, которые человек способен замечать в вещах окружающего мира и сам может выразить: ритма и гармонии.

Среди квалификаций, уместных в отношении игры, мы называли напряжение. Элемент напряжения занимает в игре особое и важное место. Напряжение означает неуверенность, неустойчивость, некий шанс или возможность. В нем есть стремление к разрядке, расслаблению. Чтобы нечто «удалось», требуются усилия. Этот элемент присутствует уже в хватательных движениях грудного младенца, у котенка, гоняющего катушку ниток, у играющей в мяч маленькой девочки. Он преобладает в индивидуальных играх на ловкость или сообразительность – головоломке, мозаике, пасьянсе, стрельбе в мишень, – и значение его возрастает по мере того, как игра приобретает все более соревновательный характер. В азартной игре и в спортивном состязании он достигает крайней точки. Именно элемент напряжения сообщает игровой деятельности, которая сама по себе лежит вне области добра и зла, вполне определенное этическое содержание. Во всяком случае напряжение игры подвергает проверке играющего: его физическую силу, выдержку и упорство, находчивость, удаль и отвагу, выносливость, а вместе с тем и духовные силы играющего, коль скоро он, одержимый пламенным желанием выиграть, должен держаться в предписываемых игрой рамках дозволенного. Свойственные игре качества – порядок и напряжение – ведут нас к исследованию игровых правил.

У каждой игры свои правила. Они диктуют, что будет иметь силу внутри отграниченного игрой временного мирка. Правила игры безусловно обязательны и не подлежат сомнению. Поль Валери как-то походя заметил (и это была чрезвычайно дальновидная мысль): в отношении правил игры невозможен скептицизм. Во всяком случае, основа, которая их определяет, дается здесь как незыблемая. Стоит нарушить правила, и все здание игры тотчас же рушится. Игра становится невозможной. Игра перестает существовать. Свисток спортивного судьи разрушает чары и временно восстанавливает в правах «обыденный мир».

Играющий, который не подчиняется правилам или обходит их, есть нарушитель игры. Понятие «fair» теснейшим образом связано с игровым занятием: играть надо «честно, порядочно». Нарушитель игры совершенно не похож на того, кто плутует, лукавит в игре. Плут, шулер лишь притворяется, что играет. Он только для виду признает магический круг игры. Общество играющих легче прощает ему его грех, чем нарушителю игры, ибо этот последний ломает, губит весь их игровой мирок. Не признавая правил игры, он обнажает тем самым относительность и хрупкость этого игрового мирка, в котором он на время замкнулся вместе с другими партнерами. Он отнимает у игры иллюзию, inlusio, буквально «въигрывание» – слово, чреватое смыслом. Поэтому он должен быть уничтожен, ибо угрожает самому существованию игрового сообщества. Фигура нарушителя игры, «штрейкбрехера игры», яснее всего выступает в игре мальчишек. Малолетнее общество не интересует, почему «штрейкбрехер» против игры – потому ли, что боится рисковать, или потому, что ему нельзя. Точнее, дети не признают никаких «нельзя» и называют это «струсить». Проблема послушания и совести для них не распространяется, как правило, дальше страха перед наказанием. «Штрейкбрехер игры» рушит их волшебный мир, поэтому он трус и его изгоняют. В мире высокой серьезности шулерам, мошенникам и лицемерам тоже всегда доставалось меньше, нежели тем, кто нарушал игру: вероотступникам, еретикам, неофитам, узникам совести. […]

Игровая ассоциация обладает общей склонностью самосохраняться, консервироваться, даже когда игра уже сыграна. Не каждая партия игры в камушки или в бридж ведет к образованию клуба. Но объединяющее партнеров по игре чувство, что они пребывают в некоем исключительном положении, вместе делают нечто важное, вместе обособляются от прочих, выходят за рамки всеобщих норм жизни, – это чувство сохраняет свою колдовскую силу далеко за пределами игрового времени. […]

Исключительность и обособленность игры проявляются самым характерным образом в таинственности, которой игра любит себя окружать. Уже маленькие дети повышают заманчивость своих игр, делая из них «секрет». Это игра для нас, а не для других. Что делают эти другие за пределами нашей игры, нас временно не интересует. Внутри сферы игры законы и обычаи мира повседневности силы не имеют. Мы существуем и делаем «по-другому». Эта временная отмена «обыденной» жизни нам близко знакома уже по детским впечатлениям. Столь же отчетливо просматривается она и в больших укорененных в культе играх первобытных народов. Во время большого праздника инициации, когда юношей принимают в ряды воинов, от действия обычных законов и правил освобождаются не только сами принимаемые. Во всем племени замирают распри, откладываются акты кровной мести. Многочисленные свидетельства такого временного перерыва повседневной жизни общества в период больших и священных игр встречаются и на более продвинутых стадиях культуры. Сюда следует отнести все касающееся сатурналий и карнавальных обычаев. Отечественная история, с ее грубоватыми нравами частной жизни, крупными сословными привилегиями и не слишком строгой полицией, тоже помнит сатурнальные вольности молодых людей, известные как «студенческие проделки». […]

Инобытие и тайна игры вместе наглядно выражаются в переодевании. Здесь достигает законченности «необычность» игры. Переодеваясь или надевая маску, человек «играет» другое существо. Он и есть это «другое существо»! Детский испуг, бурный восторг, священный ритуал и мистическое претворение неразлучно сопутствуют всему, что есть маска и переодевание.

Суммируя эти наблюдения с точки зрения формы, мы можем теперь назвать игру свободной деятельностью, которая осознается как «невзаправду» и вне повседневной жизни выполняемое занятие, однако она может целиком овладевать играющим, не преследует при этом никакого прямого материального интереса, не ищет пользы, – свободной деятельностью, которая совершается внутри намеренно ограниченного пространства и времени, протекает упорядочение, по определенным правилам и вызывает к жизни общественные группировки, предпочитающие окружать себя тайной либо подчеркивающие свое отличие от прочего мира всевозможной маскировкой.

Функция игры в ее высокоразвитых формах, о которых здесь идет речь, в подавляющем большинстве случаев может быть легко выведена из двух существенных аспектов, в которых она проявляется. Игра есть борьба за что-нибудь или же представление чего-нибудь. Обе эти

функции без труда объединяются таким образом, что игра «представляет» борьбу за что-то либо является состязанием в том, кто лучше других что-то представит.

Слово «представлять» по своему происхождению значит «ставить что-то перед глазами». Это может быть простой показ перед зрителями чего-либо естественно существующего, данного самой природой. Павлин или индюк показывает самкам свое роскошное оперение, но в этом показе уже видна демонстрация чего-то необыкновенного, особенного с целью вызвать восхищение. Если птица делает при этом танцевальные па, тогда это уже представление, выход за рамки обычной действительности, транспонирование этой действительности в некий более высокий порядок. Мы не знаем, что чувствуют при этом сами животные. В жизни ребенка такого рода представления уже с самых ранних лет полны образности. Ребенок «воображает» нечто другое, представляет что-то более красивое или возвышенное или более опасное, чем его обычная жизнь. Ребенок видит себя принцем, или отцом, или злой ведьмой, или тигром. При этом он испытывает такую степень восторга, которая совершенно роднит его с мыслью, что он и взаправду принц и т. д., хотя «обыденная» реальность при этом и не вытесняется полностью из сознания. Его представление есть «как будто» воплощение, мнимое осуществление, есть плод «во-ображения», то есть выражение или представление в образе.

Переходя теперь от детской игры к священным представлениям в культе архаических культур, мы находим здесь в сравнении с детской игрой больше духовного элемента, который весьма нелегко поддается точному определению. Священное представление есть нечто большее, чем мнимое осуществление, чем символическое воплощение, оно есть мистическое претворение. В представлении этом нечто невидимое и невыразимое принимает прекрасную, существенную, священную форму. Участники культа убеждены, что действие это актуализирует некое благо, и некий высший порядок вещей освящает при этом их обычную жизнь. Тем не менее это претворение через представление сохраняет и далее во всех аспектах формальные признаки игры. Оно разыгрывается, ставится, как спектакль, внутри реально обособленного игрового пространства, разыгрывается, как праздник, то есть в свободе и радости. Ради него выгораживается собственный, временно действующий мир. Но с завершением игры действие его не прекращается, а излучает свое сияние на обычный мир вовне, учиняет безопасность, порядок, благоденствие группы, справлявшей этот праздник, покуда не наступает сызнова этот священный период игры. […]

Культ, таким образом, есть изображение, предъявление, драматическое представление, воплощение в образах, замещающее претворение. Во время священных праздников, возобновляемых со сменой времен года, общество знаменует большие события в жизни природы в священных действах. Люди представляют смену времен года, изображая восход и заход созвездий, рост и созревание плодов и злаков, рождение, жизнь и смерть человека и животного. По выражению Лео Фробениуса, человечество разыгрывает порядок вещей в природе, как оно этот порядок воспринимает. По мнению Фробениуса, в стародавние времена сознание человечества сначала усвоило явления растительного и животного мира, а затем выработало и понятие порядка времени и пространства, чередования месяцев и времен года, круговорота солнца. Затем оно разыгрывает весь порядок бытия в священной игре. И в этой игре, и через игру воплощает оно сызнова все усвоенные события, помогая тем самым поддержанию мирового порядка. Но не только в этом смысл и значение игры. В формах культовой игры зарождался и порядок самого общества, начатки примитивных государственных форм. Царь – это солнце, царство есть воплощение солнечного круговорота; царь всю свою жизнь играет «солнце» и в конце концов разделяет судьбу солнца: его собственный народ в ритуальной форме лишает его жизни. […]

Мы полагаем возможным описать в несколько иных терминах, чем это сделал Фробениус, процесс перехода от «захваченности жизнью и природой» к представлению этого чувства в священной игре – не для того, чтобы дать объяснение чему-то действительно неисследимому, но единственно чтобы доступнее раскрыть обстоятельства дела. Архаическое общество играет так, как играет ребенок, как играют животные. С самого начала эта игра изобилует элементами, всегда свойственными игре вообще: порядок, напряжение, динамика, торжественность, восторг. Только на более поздней стадии общественного развития с этой игрой связывается представление, что она что-то выражает, а именно представление о жизни. Что было раньше бессловесной

игрой, обретает поэтическую форму. Внутри формы и внутри функции игры, которая (игра) является самостоятельным качеством, осознание человеком своей вовлеченности в Космос находит самое первое, самое высшее, самое священное выражение. Внутрь игры мало-помалу проникает значение священного акта. Культ прививается к игре. Однако игра сама по себе была фактом первичным, исходным, изначальным.

Мы вращаемся здесь в сферах, в которые вряд ли можно проникнуть с помощью познавательных средств психологии или же с помощью теории нашего познания. Встающие здесь вопросы касаются самых глубоких глубин нашего сознания. Культ – самое высокое и самое святое, самое серьезное дело. Может ли он, однако, быть в то же самое время игрой? Испокон веку ни у кого не вызывало ни малейших сомнений: любая игра, будь то игра ребенка или взрослого, может совершаться серьезнейшим образом. Может ли она, однако, заходить так далеко, что со священным волнением, сопутствующим сакраментальной акции, по-прежнему будет связано игровое качество? Наши размышления по этому поводу будет более или менее сковывать ригоризм сформулированных нами понятий. Мы привыкли рассматривать противоположность «игра – серьезное» как нечто окончательное. Но, судя по всему, она отнюдь не исчерпывает до самого дна отношение этих понятий.

Достаточно на минуту задуматься над следующим многоступенчатым наблюдением. Ребенок играет совершенно серьезно, можно с полным правом сказать – в священной серьезности. Но он играет, и он знает, что играет. Спортсмен играет с преувеличенной, рьяной серьезностью и с отвагой фанатика. Он играет, и он знает, что играет. Актер отдается без остатка своей игре. Тем не менее он играет и сознает, что он играет. Скрипач испытывает священный восторг, он переживает целый мир вне и выше обыкновенного мира, но все же это остается игрой. Игровой характер порой отличает самые возвышенные занятия. Можно ли провести линию нашего рассуждения вплоть до культовой процедуры и свидетельствовать, что жрец, совершая ритуал жертвоприношения, играет свою игру? Кто признает это за богослужением, признает это и за всем другим. В таком случае понятия ритуала, магии, литургии, таинства и мистерии все попали бы в зону действия игры. Здесь надо поостеречься и не слишком переполнять емкость понятия игры. Чрезмерно раздвигая смысл игры, мы занялись бы словесной игрой. Но мне представляется, что мы не впадаем в эту крайность, когда квалифицируем священнодействие как игру. С точки зрения формы священнодействие является игрой в любом отношении, и, в сущности, так оно и есть, коль скоро оно перемещает своих участников в другой мир, отличный от обыкновенного. Для Платона это тождество игры и священнодействия было безоговорочной данностью. Он, не колеблясь, относил к категории игры даже священные объекты. «Я утверждаю, что в серьезных делах надо быть серьезным, а в несерьезных – не надо. Божество по своей природе достойно всевозможной блаженной заботы, человек же, как мы говорили раньше, – это какая-то выдуманная игрушка Бога, и по существу это стало наилучшим его назначением. Этому-то и надо следовать; каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, хотя это и противоречит тому, что теперь принято».

Во всяком случае, говорится далее, они считают войну серьезной вещью, «но война – это не игра и не воспитание», что мы считаем серьезным. Мирную жизнь каждый должен прожить возможно лучшим образом. Что же является этим лучшим образом? «Нужно проводить жизнь в игре, играя в определенные игры, устраивая жертвоприношения, распевая и танцуя, дабы расположить к себе богов и отбить врагов, победив их в бою».

В этом платоновском отождествлении игры и сакральности священное не принижается тем, что его называют игрой, но возвышается самое игра, поскольку это понятие наделяется значением и смыслом вплоть до самых высших сфер духа. Мы уже говорили в начале, что игра существовала до и прежде всякой культуры. В определенном смысле она парит поверх всякой культуры или, во всяком случае, не привязана к ней. Человек играет, подобно ребенку, для удовольствия и развлечения, ниже уровня серьезной жизни. Он может играть и выше этого уровня, играть с красотой и святыней.

С учетом вышесказанного теперь можно точнее определить внутреннюю взаимосвязь культа с игрой. Широко распространенная однотипность игровых и ритуальных форм предстает

при этом в более ясной перспективе, и на очередь дня становится вопрос, в какой мере любой сакральный акт попадает в сферу игры.

Среди формальных признаков игры первоочередное место занимало пространственное отторжение игровой деятельности от «обыденной» жизни. Некое замкнутое пространство, будь то материальное либо умозрительное, отделяется, обособляется, отграничивается от повседневного окружения. Там, внутри этого пространства, совершается игра, там, внутри, действуют ее правила. Выделение освященного места, святилища, есть также первейший признак сакрального акта. Это требование изоляции, обособления в культе, включая магию и правовую практику, содержит в себе далеко не только лишь пространственный и временной смысл. Почти все виды ритуала посвящения и освящения предусматривают создание искусственных ситуаций исключения и обособления для исполнителей или посвящаемых. Повсюду, где речь идет о принятии в некий орден или братство, о тайном союзе, о клятве или обете, в том или ином виде в игру обязательно бывает замешано подобное отграничение, внутри которого и действует данный факт и ритуал. Чародей, гадатель, жрец перед жертвоприношением начинает с того, что очерчивает себе магический круг. Таинство и мистерия предполагают наличие святилища.

Формально функция этого обособления ради священной цели или ради чистой игры совершенно одна и та же. Ипподром, теннисный корт, размеченная площадка для детской игры в «классики», шахматная доска функционально не отличаются от храма или магического круга. Поразительная гомогенность ритуалов освящения по всей земле указывает на то, что подобные обычаи коренятся в очень древнем и фундаментальном свойстве человеческого духа. Это всеобщее сходство культурных форм нередко сводят к чисто логической причине, объясняя потребность в отграничении стремлением оградить святилище от вредных воздействий извне, поскольку оно в силу своей святости особенно подвержено опасностям и само несет опасность. Тем самым зачину названного культурного процесса приписываются разумные основания и полезные цели, то есть дается утилитарное объяснение, против которого предупреждал Фробениус. Хотя при этом и не впадают снова, как некогда, в трюизм о хитрых священниках, которые выдумали религию, но что-то от рационалистских мотивирующих домыслов данное воззрение все же сохраняет. Если же, напротив, принять как данность сущностное и изначальное тождество игры и ритуала и тем самым признать святилище, по сути дела, игровым пространством, тогда вводящий в заблуждение вопрос: «Зачем, почему?» – вообще не возникнет.

Если священнодействие, судя по всему, формально мало отличается от игры, тогда встает вопрос, не заходит ли подобие между культом и игрой дальше чисто формального момента. Достойно удивления, что история религии и этнология не делают никакого акцента на вопросе, в какой степени происходящие в форме игры сакральные акты отличаются также игровым поведением и настроением их участников. Насколько я мог убедиться, Фробениус тоже не задавался этим вопросом. Что же касается меня, то я бы ограничился здесь некоторыми замечаниями, обобщающими самые разные источники.

Состояние духа, в котором общество переживает и принимает культовые ритуалы, в первую очередь отличается высокой и священной серьезностью; этот факт сам собой разумеется. И все же повторим еще раз: настоящее и спонтанное игровое поведение тоже может быть глубоко серьезным. Играющий может предаваться игре всей душой. Сознание «это только игра» при этом вытесняется далеко на задний план. Неразлучно связанная с игрой радость переходит не только в напряжение, но и в подъем чувств. На двух полюсах игровой атмосферы стоят ликование (uitgelatenheid) и экзальтация. Не случайно оба эти слова выражают некие крайние состояния. Наверное, можно было бы сказать, что игровое настроение всегда мажорно. Но это приведет нас к вопросам психологии, чего хотелось бы избежать. […]

Как же обстоит дело с соблюдением (houding) и атмосферой священных празднеств? Слово «празднество» говорит уже само за себя: празднуется священный акт, то есть, иными словами, он попадает в рамки праздника. Народ, торжественно собирающийся к своим святыням, собирается для совместного выражения радости. Освящение, жертвоприношение, священные танцы, сакральные состязания, представления, таинства и мистерии – все они охватываются рамками празднества. И даже несмотря на кровавые ритуалы, жестокие испытания посвящаемых, наводящие ужас маски, все событие разыгрывается как праздник. «Обыденная» жизнь

остановлена. Трапезы, пиршества, веселье и озорство сопровождают праздник от первого до последнего дня. Вспомнить греческие праздники или африканские, все равно вряд ли удастся провести четкую границу между праздничным настроением вообще и священным волнением вокруг центральной мистерии. […]

Наблюдения, подобные этим, заводят нас глубоко в проблему сущности первоначальных религиозных представлений. Как известно, одно из краеугольных понятий, которое должен усвоить всякий, кто занимается наукой о религии, есть следующее. Когда религиозная форма принимает священное тождество существа, промежуточного между двумя существами различного порядка, например человеком и животным, то в этом случае отношение не может быть выражено достаточно чисто и метко через наше представление о символической связи. Единство обоих существ много глубже, нежели связь между субстанцией и ее символическим образом. Это – мистическое тождество. Одно «стало» другим. Дикарь, танцуя магический танец, есть кенгуру. Нужно, однако, хорошо помнить об изъянах и различиях человеческой способности выражения. Дабы представить себе состояние духа дикаря, нам приходится передавать его в знакомой нам терминологии. Хотим мы того или нет, но при этом мы транспонируем религиозные представления дикаря в строго логическую систему наших понятий. Действуя таким образом, мы выражаем отношение между ним и его звериным тотемом как нечто, означающее для него подлинное бытие, в то время как для нас это отношение остается игровым. Дикарь принял сущность кенгуру. Он играет кенгуру, говорим мы. Но ведь сам дикарь не подозревает о различии между понятиями «быть» и «играть», не подозревает о тождестве, образе, символе. И посему остается вопрос, не вернее ли угадать состояние духа дикаря во время священного акта, придерживаясь первичного термина «игра»? В нашем понимании игры снимается различие между верой и притворством. Это понимание игры без всякой натяжки связывается с понятием освящения и священного. Это доказывается любой прелюдией Баха, любой строкой трагедии. Последовательно оценивая всю сферу так называемой примитивной, первобытной культуры как сферу игровую, мы открываем для себя возможность распознавать ее характер более непосредственно и широко, нежели с помощью острого скальпеля психологического или социологического анализа.

Это священная игра, необходимая для блага общества, чреватая космическим провидением и социальной перспективой, но она всегда остается игрой, деятельностью, которая, как это понимал Платон, совершается вне и над трезвым житейским морем повседневных нужд и серьезности.

В этой сфере священной игры чувствуют себя как дома ребенок и поэт, а вместе с ними и дикарь. Эстетическая чувствительность несколько приблизила современного человека к этой сфере. Мы думаем здесь о моде, на волне которой нынче маска предстает и радует в качестве художественного объекта. Нынешняя страсть к экзотическому, хотя она и не лишена аффектации, все-таки кажется мне более глубокой, нежели мода на турок, индейцев и китайцев, вспыхнувшая в XVIII веке. Современный человек, вне всякого сомнения, отличается сильно развитой способностью понимать далекое, чужое. И здесь ничто не оказывается более кстати, чем его увлеченность и восприимчивость в отношении всего, что связано с маской и переодеванием. В то время как этнология вскрывает огромную социальную значимость этого явления, образованный дилетант отдается непосредственному эстетическому воздействию, в котором перемешаны красота, угроза и таинственность. В маске всегда есть таинственное, в том числе и для взрослого цивилизованного индивидуума. Даже с точки зрения чисто эстетического восприятия, с которым не связаны никакие определенные религиозные представления, вид человека в маске сразу же выводит нас из «обыденной» жизни в иной мир, далекий от света дня. В сферу дикаря, ребенка и поэта, в сферу игры. […]

Хёйзинга, Й. Homo Ludens. Опыт определения игрового элемента культуры / Йохан Хёйзинга // Homo Ludens. В тени завтрашнего дня: Пер. с нидерл./Общ. ред и послесл. Г.М. Тавризян. – М.: Прогресс–Академия, 1992. – С. 7–39.

Семиотическая концепция культурной памяти Ю.М. Лотмана

ЮРИЙ МИХАЙЛОВИЧ ЛОТМАН (1922–1993) – советский литературовед и теоретик культуры, основатель Тартуско-московской семиотической школы. Родился в Петрограде, и еще школьником проявлял интерес к литературе и языкам. В 1939 г. поступает на филологический факультет Ленинградского университета. В 1940 г. был призван в армию (был демобилизован только в 1946 г.). В годы Великой Отечественной войны служил в артиллерии, был награжден орденами и медалями. В 1946–1950 возобновил учебу в ЛГУ. По окончании университета не смог получить работу в Ленинграде из-за начавшейся в это время «борьбы с космополитизмом», и вместе с семьей переезжает в Тарту. Вся дальнейшая жизнь Лотмана связана с Тарту, где он впоследствии стал заведующим кафедрой русской литературы Тартуского университета. В 1952 г. защищает кандидатскую диссертацию, в 1960 – докторскую. Обе работы были посвящены русской литературе преддекабристского периода. Важным моментом в творческой биографии Лотмана было знакомство в начале 1960-х годов с кругом московских семиотиков (В.Н. Топоров, Вяч.Вс. Иванов, И.И. Ревзин и др.), организовавших в 1962 Симпозиум по структурному изучению знаковых систем в Институте славяноведения АН СССР. Собственно с этого момента начинается оформление Тартуско-московской семиотической школы, принесшей Лотману и его коллегам мировую известность. Центром школы становятся все-таки Тарту, где общая интеллектуальная атмосфера была более свободной, чем в бюрократизированной Москве. Результатом сотрудничества стала известная серия Трудов по знаковым системам, издававшаяся в Тарту (в 1998 вышел 26-й выпуск), и ставшая на протяжении долгого времени чуть ли не единственной «трибуной» новых идей. Мировая популярность школы сказалась на академической карьере Лотмана. В 1977 г. он был вынужден оставить пост зав. кафедрой и перейти на кафедру зарубежной литературы. В годы перестройки Лотман становится заметной фигурой в политической и интеллектуальной жизни Эстонии. В 1992 в Тартуском университете под руководством Лотмана была создана кафедра семиотики. С именем Лотмана связана одна из наиболее авторитетных версий семиотической концепции культуры.

«ПАМЯТЬ КУЛЬТУРЫ» – небольшая работа Ю.М. Лотмана написанная для сборника: Язык. Наука. Философия. Логико-методологический и семиотический анализ. Вильнюс, 1986. Работа посвящена семиотической характеристике механизмов культурного наследования и природе культурных символов.

Вопросы к тексту:

1. В чем особенности эволюционизма и антиисторизма в изучении культуры?
2. Как, согласно Лотману, связываются синхронные и диахронные проекции культурно-исторического процесса?
3. Каковы природа и значение символов в развитии культуры?
4. Что такое «семантика выбирающего пути»?

14.2. Лотман Ю.М. Память культуры

Изучение культуры началось как изучение ее истории. Именно разница между эпохами привлекла внимание первых исследователей культуры. Самобытность эллинизма или средневековья, Ренессанса или романтизма осознавалась по контрасту с предшествовавшими им эпохами и последующим культурным опытом. Будучи проведенным до конца последовательно, этот принцип приводил к теории замкнутых культур. Общение между культурами воспринималось (и в синхронном, и в диахронном плане) как невозможность контакта с «чужой душой». Однако и с эволюционистской точки зрения вопрос ценности текстов предшествующих эпох и их активного функционирования в периоды, когда породившие их исторические условия ушли в далекое прошлое, представляет очевидные теоретические трудности. На противоположном полюсе оказались антиисторические концепции культуры, рассматривающие ее как явление неизменное в своей основе и относящие все, порожденное историей, к поверхностным наслоениям над некоей вечной, вневременной сущностью. Выход из указанных противоречий, видимо, сле-

дует искать не в том, чтобы избрать какое-либо из этих решений, а в определении совсем иного подхода к проблеме.

Феномен культуры в определенном отношении парадоксален. С одной стороны, для всякого непредвзятого наблюдателя очевидна историческая изменяемость культуры, ее динамический характер. С другой стороны, очевидна разница в скорости исторической динамики различных ее составляющих. И язык, и искусство, и мода (как и многое другое) входят в сложное гетерогенное и полифункциональное целое, которое мы называем «культурой». Однако изменения языка происходят на протяжении столетий, а мода нового времени ежегодно меняет свой код. Все попытки исследователей ради концепционной стройности втиснуть разные виды искусств в единые хронологические рамки приводят, скорее, к упрощениям, нежели способствуют прояснению вопроса. Колеса культуры вращаются с разной скоростью, и явление, которое мы называем романтизмом в музыке, хронологически не совмещается с литературным романтизмом (или может не совмещаться). Помимо прочего, нельзя не отметить принципиальную разницу в отношении компонентов культуры к понятиям времени, в частности исторического. В истории техники и вообще в истории материальной культуры «работает» ее последний временной срез. Каждое новое изобретение сдает предшествующие в музей. В своей непосредственной функции они уже никогда не будут использоваться. В этом смысле история техники является историей в полном смысле этого слова.

Семиотические аспекты культуры (например, история искусства) развиваются, скорее, по законам, напоминающим законы памяти, при которых прошедшее не уничтожается и не уходит в небытие, а, подвергаясь отбору и сложному кодированию, переходит на хранение, с тем чтобы при определенных условиях вновь заявить о себе.

Люди определенной эпохи всегда по возможности используют технику своей эпохи, то есть новейшую технику (если это по каким-либо причинам невозможно, они оказываются в положении «отсталых»). Наивно, однако, думать, что читатели поэм и романов или посетители музеев, чтобы не оказаться отсталыми, должны отворачиваться от шедевров прошлого. Так называемое историческое (в плоском, но весьма распространенном понимании слова) изучение литературы, рассматривая, например, литературу тридцатых годов XIX в., подменяет ее произведениями, написанными именно в эти годы. И хотя читатели этой эпохи еще зачитываются книгами романтиков десятых – двадцатых годов, хотя Шекспир и Сервантес и для читателей, и для писателей этой эпохи предстают как живые фигуры, хотя творчество Лермонтова тридцатых годов в значительной своей части станет достоянием читателей в конце XIX в., – реальность литературной жизни приносится в жертву диахронической схеме. Коды памяти, по которым культура тридцатых годов отбирала актуальные для нее тексты из близкого и далекого прошлого, так же принадлежат к реальности этой эпохи, как и коды, по которым создавались новые тексты. Постоянная актуализация разных текстов прошедших эпох, постоянное присутствие – сознательно и бессознательно – в синхронном срезе культуры глубинных, порой весьма архаических, ее состояний, активный диалог культуры настоящего с разнообразными структурами и текстами, принадлежащими прошлому, заставляют усомниться в том, что плоский эволюционизм, согласно которому прошедшее культуры уподобляется ископаемым динозаврам, и строгая линейность ее развития являются подходящими инструментами исследования. Иногда «прошедшее» культуры для ее будущего состояния имеет большее значение, чем ее «настоящее». Так, Чернышевский, считая, что для русской литературы 1855 г. произведения Гоголя и Белинского «современнее», чем современность, писал: «Надобно еще спросить себя, точно ли мертвецы лежат в этих гробах? Не живые ли люди похоронены в них? По крайней мере, не гораздо ли более жизни в этих покойниках, нежели во многих людях, называющихся живыми?».

Являясь одной из форм коллективной памяти, культура, будучи сама подчинена законам времени, одновременно располагает механизмами, противостоящими времени и его движению. (Здесь и далее, говоря о культуре, мы будем иметь в виду не весь объем этого сложного понятия, а его семиотический аспект.) Работающим оказывается не только последний временной срез, но и вся толща культуры значительной глубины, причем по мере продвижения во времени в прошлом периодически вспыхивают очаги активности: тексты, разделенные столетиями,

«припоминаясь», становятся современными. Так, Гоголь, не колеблясь, ставил Вальтера Скотта и Гомера рядом, как двух наиболее важных для современности писателей.

В то же время внутреннее общение между различными этапами культуры возможно лишь потому, что, будучи памятью в целом, она пронизана частными структурами внутренней памяти. Если внешняя память культуры – это память о предшествующем опыте человечества, то внутренняя – память культуры о предшествующих ее состояниях. Именно на этом аспекте мы в дальнейшем остановимся в настоящей статье.

* * *

Всякое функционирование какой-либо коммуникативной системы подразумевает существование общей памяти коллектива. Без общей памяти невозможно иметь общий язык. Однако разные языки подразумевают разный характер памяти. При этом речь идет не только о различии ее синхронного объема, но и о ее диахронной глубине. Можно сформулировать положение: чем сложнее язык, чем более он приспособлен для передачи и выработки более комплексной информации, тем большей глубиной должна обладать его память.

Глубинная память обеспечивается наличием языковых элементов, которые, во-первых, подвержены изменениям (полная неизменность делает память излишней), во-вторых, обладают способностью сохраняться в системе и в своей инвариантности, и в своей вариативности. В результате один и тот же элемент, пронизывая разные состояния системы, как бы связывает их между собой. Для этого он должен обладать относительной автономией, выделенностью из структурного контекста. В каждом синхронном контексте он функционирует как «чужой», как механизм реконструкции предшествующего структурного контекста. Однако, если взять ряд структурных контекстов, то становится очевидной не только его стабильность, но и постоянное изменение под влиянием прочтения его теми или иными динамическими кодами.

Наиболее простым примером будут так называемые вечные образы культуры. Культурный комплекс, обозначаемый нами словами «доктор Фауст», пройдя через ряд сменявших друг друга культурных эпох, сохраняет определенную инвариантность, постоянно реконструирующую в нашем сознании те культурные контексты, в которые он исторически включался. Для каждой отдельной эпохи он выглядит как цитата из другого времени. Одновременно, если поставить перед собой проблему: «Фауст как сквозной образ разных эпох», то активизируется его инвариантность, которая лишь подчеркнет несовпадение Фауста немецких народных книг, Марло, Гёте и Т. Манна. С этой точки зрения, он будет обладать культурной активностью как органическая часть синхронного культурного контекста.

По сути дела, таковы же законы функционирования любых значимых элементов – от лексики естественных языков до сложнейших художественных текстов. Функцию, благодаря которой значимый элемент может играть мнемоническую роль, мы определим как символическую и будем в дальнейшем называть символами все знаки, обладающие способностью концентрировать в себе, сохранять и реконструировать память о своих предшествующих контекстах. Такую роль фактически может сыграть любой текст, включая, например, имя еще живого человека (например, Гёте для европейской культуры десятых – двадцатых годов XIX в.), если он несет в настоящей эпохе какую-либо память о предшествующих и имя его приобрело символическое звучание. Отсюда культурная роль возраста: в эпохи, ориентированные на отрыв от памяти, период активного возраста «молодеет» (ср. время Французской революции XVIII в. и наполеоновских войн, революционные эпохи вообще). О. Мандельштам приводит цитату из Баратынского: «Еще мне далеко до патриарха» (у Баратынского: «Еще как патриарх не древен я»). Характерна разница между прижизненной символизацией образа Л. Толстого и посмертным характером этого процесса для Достоевского.

С точки зрения степени концентрации культурной памяти, полезно вспомнить слова В. Тэрнера о делении символов на простые и сложные. К простым символам Тэрнер относит наиболее архаические пространственно-геометрические, звуковые, жестовые и прочие формы, а к сложным – комплексные культовые и культурные символы. При этом он отмечает, что первые обладают наиболее сложным и многоплановым содержанием, способным менять значения в зависимости от контекста, в то время как вторые, как правило, имеют константную и одноплановую семантику. Таким образом, простые, по Тэрнеру, символы обладают гораздо большей

смысловой емкостью (а с нашей точки зрения – большей вместимостью культурной памяти), чем сложные: «Нет ничего необычного в том, что в сложных символических формах, например в статуях или святилищах, содержится простое значение, в то время как простые формы, например знаки, нарисованные белой или красной глиной (напомним, что Тэрнер работает на африканском материале. – Ю. Л.), могут быть в высшей степени многозначными почти в любой ритуальной ситуации, в которой они используются. Простая формула, представляющая определенный цвет, очертания, текстуру или контраст, встречающиеся обычно в чьем-либо опыте <...> может буквально или метафизически связать большой ряд явлений и понятий. В противоположность этому сложная форма – на уровне чувственного восприятия – уже проведена через множество контрастов, и это сужает и ограничивает ее миссию. Вероятно, поэтому великие религиозные символические формы, такие, как крест, лотос, полумесяц, ковчег и т. п., сравнительно просты, хотя их significata составляют целые теологические системы».

Значение символа не есть нечто постоянное, и память культуры не следует представлять себе как некоторый склад, в который сложены сообщения, неизменные в своей сущности и всегда равнозначные сами себе. В этом отношении, выражение «хранить информацию» может своим метафоризмом вводить в заблуждение. Память не склад информации, а механизм ее регенерирования. В частности, хранящиеся в культуре символы, с одной стороны, несут в себе информацию о контекстах (resp, языках), с другой, для того, чтобы эта информация «проснулась», символ должен быть помещен в какой-либо современный контекст, что неизбежно трансформирует его значение. Таким образом, реконструируемая информация всегда реализуется в контексте игры между языками прошлого и настоящего. Чем крепче связан символ с каким-либо одним языком в прошлом (например, в ситуации аллегории), тем меньше поле семантической игры и тем менее продуктивен он как глубинный генератор памяти. Наиболее простые символы могут связываться с различными элементарными смыслоразличителями (цветовыми, звуковыми, геометрическими и др.), а более сложные, например принадлежащие к религиозной, государственной (ср. ордена), художественной и прочей символике, часто образуются из их комбинаций. Тесная связь символа и ритуала превращает в элементарный символ жест и позу, что закрепляется в скульптуре и графике. Проходя через века, эти символы переживают охарактеризованные выше трансформации. Любопытный пример из истории жеста находим у того же Тэрнера.

Рассказывая о гаданиях в центральной Африке, этнолог описывает процедуру, при которой в корзину гадальщика вкладываются различные фигурки. Гадание производится путем встряхивания корзины и оценки окончательного расположения фигурок. Тэрнер пишет: «Вторая фигурка, которой мы займемся, называется Chamutang'a. Она изображает мужчину, сидящего съежившись, подперши подбородок руками и опираясь локтями на колени. Chamutang'a означает нерешительного, непостоянного человека <...> Chamutang'a означает также „человек, от которого не знаешь, чего ожидать». Его реакции неестественны. Своенравный, он, по словам информантов, то раздает подарки, то скаредничает. Иногда он без всякой видимой причины неумеренно хохочет в обществе, а иногда не проронит ни слова. Никто не предугадает, когда он впадет в гнев, а когда не выкажет ни малейших признаков раздражения. Ндебу любят, когда поведение человека предсказуемо (стало быть, высоко ценят человека, соблюдающего обычай). Они предпочитают открытость и постоянство и если чувствуют, что кто-то неискренен, то допускают, что такой человек, весьма вероятно, колдун. Здесь получает новое освещение идея о том, что скрываемое потенциально опасно и неблагоприятно».

Нетрудно, однако, заметить, что все основные жестовые элементы фигурки Chamutang'a из гадательного ритуала ндебу присущи и «Мыслителю» Родена. Символика жеста подпирания подбородка настолько устойчива, что статуя Родена не нуждается в пояснениях. Это тем более примечательно, что в замысел скульптора входило изображение «первого» мыслителя: ни лоб, ни пропорции фигуры не содержат признаков интеллектуального стереотипа – все значение передается только позой. Интересно при этом вспомнить, что те же жестовые стереотипы, по описаниям, Гаррик использовал для создания «гамлетовского типа» (с поправкой на стоячее положение фигуры, что делает сохранение основного жестового комплекса особенно заметным): «В глубокой задумчивости он выходит из-за кулис, опираясь подбородком на правую руку, ло-

коть которой поддерживается левой рукой, и смотрит в сторону и вниз, в землю. Затем, отнимая правую руку от подбородка и все еще продолжая, – если память мне не изменяет, – поддерживать ее левой рукой, он произносит слова „Быть или не быть»« (из письма Г. Х. Лихтенберга).

Если учесть, что игра Гаррика создала жестовой образ гамлетовского типа, продержавшийся на сценах Европы около ста лет, то смысл процитированного отрывка сделается особенно значительным.

Что же общего между Chamutang'a ндебу, Гамлетом и «Мыслителем» Родена? Инвариантным значением будет: человек, находящийся в состоянии выбора. Но для ндебу состояние выбора означает отказ от обычая, утвержденной веками роли. Такой отказ уже сам по себе оценивается отрицательно. Он связывается или с семантикой нарушений утвержденного порядка, то есть с колдовством (так как ндебу все незакономерное приписывают злонамеренному колдовству или положительному сверхестественному вмешательству), или с такими отрицательными человеческими качествами, как двойственность и нерешительность. Отметим, что последние два и в европейских культурах будут связываться с интеллектуальным типом в антитезе действенному.

Гамлет тоже находится в состоянии выбора пути, но выбор здесь приравнивается акту сознания. А само сознание воспринимается как возможность и обязанность выбирать поступок.

Семантика «выбирающего путь» меняется, в частности, у противостоящего ему члена оппозиции. В антитезе обычаю думающий противостоит тому, кто не думает (вариант: носитель индивидуального сознания – носителям сознания коллективного). В этом случае акцентироваться будут скептицизм, рационализм, критицизм. В этой ситуации выбирающий путь выступает как разрушитель, опасный новатор. Однако возможно и другое противопоставление: он может выступать в антитезе уже выбравшему путь, как колеблющийся – решительному, размышляющий действующему. В этом случае оппозицию составят не личность и традиция, а активная личность и личность пассивная. Здесь в размышляющем выделится значение нерешительности, колебания или даже двуличности. Таково будет известное противопоставление Тургеневым Гамлета Дон-Кихоту, в котором писатель усматривал вообще антитезу двух основных человеческих типов.

Анализ обнаруживает и способность символического жеста к далеко идущим трансформациям, и поразительную инвариантность его содержания. По сути, весь спектр значений уже потенциально скрыт в фигурке гадателя-ндебу.

Говоря о противопоставлении простых символов сложным, следует иметь в виду его относительность. «Быть простым» или «быть сложным» символом – не материальное свойство структуры выражения, а функция, образуемая отношением текста к потребителю и коду. Так, например, европейская (в первую очередь, французская) культура XVIII в. пронизана символическими образами римской античности. Пропущенные сквозь тексты Ролленя, Монтескье, сквозь пьесы трагиков и монологи актеров, детали римской истории и культуры становятся символами, то есть семантическими единицами культуры XVIII в. Метафорическое употребление римских имен (а в эпоху Революции превращение этих метафор в имена собственные) станет символической формулой программы жизненного поведения той или иной личности. Бабеф принял имя Гракха, Радищев связал свою жизненную программу с Катоном Утическим, а Наполеон – с Юлием Цезарем. В этом случае речь должна идти о превращении исторических имен в культурные символы, принадлежащие той эпохе, в контекст которой они в данном случае включены. В каждом конкретном случае мы имеем дело со сложным символом, ритуально предопределяющим именно данный жизненный путь. Однако все они в сумме символизируют «нечто римское» – обширный, многозначный, но вполне реальный для культуры XVIII в. смысловой знак. В этом смысле вся римская эпоха в целом и любая ее отдельная деталь образуют в XVIII в. один простой символ, несмотря на многосложность его сферы выражения.

Обстоятельства усложняются еще и тем, что сквозь один символ может «просвечивать» другой, память о котором, в этом случае, может иметь бессознательный характер, что не препятствует ей, в определенные исторические моменты или в художественных текстах, актуализироваться и превращаться в осознанную связь культур.

Описание тираноборческого акта в произведениях Радищева неизменно сопровождается одной знаменательной деталью: убийство тирана – не индивидуальный акт, а коллективное действо, участие в котором принимают все граждане, причем каждый лично совершает это, казалось бы, избыточное действие:

В крови мучителя венчанна
Омыть свой стыд уж всяк спешит.

В «Путешествии из Петербурга в Москву» эта мысль высказана еще более определенно в связи с убийством крестьянами их мучителя-помещика и его сыновей (всему эпизоду придан характерный «римский» колорит: сыновья «асессора» совершают те же преступления, что и сыновья Тарквиния Гордого, весь эпизод крестьянского бунта проецируется на события, приведшие к рождению Римской республики): «Они окружили всех четверых господ, и коротко сказать, убили их до смерти на том же месте. Толико ненавидели они их, что ни один не хотел миновать, чтобы не быть участником в сем убийстве».

Многократность убийства тирана («Умри! умри же ты сто крат!» в оде «Вольность» Радищева) ясно ведет нас к описанию смерти Цезаря у Плутарха: «Было установлено, что все заговорщики примут участие в убийстве и как бы вкусят жертвенной крови. Поэтому и Брут нанес Цезарю удар в пах <...> Цезарь, как сообщают, получил двадцать три раны». Текст этот, конечно, был известен любому писателю XVIII в. «Юлий Цезарь» Шекспира (русский перевод Карамзина вышел в 1787 г.) и «Смерть Цезаря» Вольтера поддерживали ощущение его актуальности. Истолкование тираноубийства как ритуального жертвоприношения во имя свободы и одновременно евхаристического действия становится символическим кодом, определяющим важнейшие моменты политического мышления людей XVIII – начала XIX в. С этим представлением связана, с одной стороны, процедура поименного и персонального голосования в Конвенте вотума казни Людовику XVI. Перед лицом Франции и истории депутаты Конвента совершали публичный ритуал личной причастности к смерти короля. С другой стороны, именно этой связью понятий объясняется отождествление в поэзии Пушкина кишиневского периода тираноубийства и причастия, кровавой евхаристии («как бы вкусят жертвенной крови», по словам Плутарха):

Вот эвхаристия другая...
...мы счастьем насладимся
Кровавой чашей причастимся –
И я скажу: Христос воскрес (II, 1, 179).

Таким образом, сквозь политические понятия XVIII в. просвечивает «римская» символика, превращающая эмпирические поступки в культурный текст, а сквозь нее – древнейшая символика жертвоприношения. Привнесение христианской символики в этот архаический образ, хранящий память о таких глубинах сознания, о которых XVIII век и не помышлял, приобрело актуальность в эпоху романтической революционности, когда под жертвенным агнцем стал пониматься не тиран, а тот, кто осмелился обречь себя на гибель в борьбе с ним (известно восклицание декабриста А. Одоевского в момент выхода на площадь: «Умрем, братцы, ах, как славно умрем!»).

Прошлые состояния культуры постоянно забрасывают в ее будущее свои обломки: тексты, фрагменты, отдельные имена и памятники. Каждый из этих элементов имеет свой объем «памяти», каждый из контекстов, в который он включается, актуализирует некоторую степень его глубины. Конечно, это не единственный аспект «памяти культуры».

Другой стороной вопроса должно бы стать рассмотрение кодов культуры, специально ориентированных на реконструкцию прошлого и сохранение осознания коллективом непрерывности своего бытия.

Но это составляет предмет специальной работы.

Лотман, Ю.М. Память культуры / Юрий Михайлович Лотман // Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство – СПБ», 2000. – С. 614–621.

Понятие текста и концепт «смерти автора» в постмодернистской философии

РОЛАН БАРТ (1915–1980) – французский философ и литературовед, один из основных представителей структурализма и постструктурализма. Родился в г. Шербур (Нормандия). Его отец, служивший морским офицером, был убит, когда Барту не было и года. Семья Барта переезжает в Байонну (юго-запад Франции), затем в Париж. Закончив лицей, Барт поступает в Сорбонну (1935–1939 гг.). Проявив себя как одаренный студент, тем не менее не смог продолжить академическую карьеру из-за тяжелой формы туберкулёза лёгких. Болезнь помешала ему участвовать и в военных действиях. С 1941 по 1947 гг. Барт проводит в различных санаториях. В 40-е годы мировоззрение Барта формировалось под влиянием марксизма и экзистенциализма. Его первая книга «Нулевая степень письма» (1953) была попыткой «марксизировать экзистенциализм». В 1948–1950 гг. он преподаёт в Бухаресте, где испытывает влияние лингвосемиотических идей А.-Ж. Греймаса, впервые привлекшего его интерес к лингвистике. В 1950-е годы выступает как журналист, симпатизирующий «новому роману», «театру абсурда» и сценическим идеям Б. Брехта. Его работа публицистом закончилась выходом в свет сборника «Мифологии» (1957), содержавшем критическую оценку «среднего француза», формирующегося под влиянием новых мифов массовой культуры. В 1960 г. Барт становится одним из основателей Центра по изучению массовых коммуникаций, с 1962 г. он руководит семинаром «Социология знаков, символов и изображений» при Практической школе высших знаний. С 60-ми годами связан структуралистский этап в творчестве Барта. С начала 70-х происходит поворот Барта к постструктурализму. Толчком стали работы М.М. Бахтина, М. Фуко, Ж. Лакана и У. Эко. О популярности Барта в последнее десятилетие его жизни свидетельствует открытие специально для него кафедры семиологии в самом престижном учебном заведении Франции – Коллеж де Франс.

«СМЕРТЬ АВТОРА» – одна из самых известных статей Р. Барта. Опубликована была в 1968 г. и сразу же разошлась в самиздатовских копиях и конспектах среди студентов. Работа полемизирует с канонической критикой, уделявшей огромное внимание личности автора при интерпретации его творчества. Вместе с тем концепт «смерти автора» стал нарицательным выражением при определении нового отношения к творчеству и его возможностям в постмодернистской традиции.

«ОТ ПРОИЗВЕДЕНИЯ К ТЕКСТУ» – статья Р. Барта, опубликованная в 1971 г. Содержательно она развивает тему «смерти автора», однако расширяет и конкретизирует понятие текста. Бартовская интерпретация текста, оформившаяся не без влияния идей М.М. Бахтина о полифонии романов Достоевского, становится канонической для последующих постмодернистских концепций, где через идею текста интерпретировали культуру, сознание, бессознательное.

Вопросы к текстам:

1. Какой смысл вкладывала в идею автора новоевропейская критика?
2. Чем, согласно Барту, характеризуется письмо? Почему на смену автору приходит скриптор?
3. Какими особенностями обладает текст? Что такое интертекстуальность? В чем разница между текстом и произведением?
4. Как в современности меняется диспозиция автора, критика и читателя?

14.3. Барт Р. Смерть автора

Бальзак в новелле «Сарразин» пишет такую фразу, говоря о переодетом женщиной кастрате: «То была истинная женщина, со всеми ее внезапными страхами, необъяснимыми причудами, инстинктивными тревогами, беспричинными дерзостями, задорными выходками и пленительной тонкостью чувств». Кто говорит так? Может быть, герой новеллы, старающийся не замечать под обличьем женщины кастрата? Или Бальзак-индивид, рассуждающий о женщине на основании своего личного опыта? Или Бальзак-писатель, исповедующий «литературные» представления о женской натуре? Или же это общечеловеческая мудрость? А может быть, романти-

ческая психология? Узнать это нам никогда не удастся, по той причине, что в письме как раз и уничтожается всякое понятие о голосе, об источнике. Письмо – та область неопределенности, неоднородности и уклончивости, где теряются следы нашей субъективности, черно-белый лабиринт, где исчезает всякая само-тождественность, и в первую очередь телесная тождественность пишущего.

*

Очевидно, так было всегда: если о чем-либо рассказывается ради самого рассказа, а не ради прямого воздействия на действительность, то есть, в конечном счете, вне какой-либо функции, кроме символической деятельности как таковой, – то голос отрывается от своего источника, для автора наступает смерть, и здесь-то начинается письмо. Однако в разное время это явление ощущалось по-разному. Так, в первобытных обществах рассказыванием занимается не простой человек, а специальный медиатор – шаман или сказитель; можно восхищаться разве что его «перформацией» (то есть мастерством в обращении с повествовательным кодом), но никак не «гением». Фигура автора принадлежит новому времени; по-видимому, она формировалась нашим обществом по мере того, как с окончанием средних веков это общество стало открывать для себя (благодаря английскому эмпиризму, французскому рационализму и принципу личной веры, утвержденному Реформацией) достоинство индивида, или, выражаясь более высоким слогом, «человеческой личности». Логично поэтому, что в области литературы «личность» автора получила наибольшее признание в позитивизме, который подытоживал и доводил до конца идеологию капитализма. Автор и поныне царит в учебниках истории литературы, в биографиях писателей, в журнальных интервью и в сознании самих литераторов, пытающихся соединить свою личность и творчество в форме интимного дневника. В средостении того образа литературы, что бытует в нашей культуре, безраздельно царит автор, его личность, история его жизни, его вкусы и страсти; для критики обычно и по сей день все творчество Бодлера – в его житейской несостоятельности, все творчество Ван Гога – в его душевной болезни, все творчество Чайковского – в его пороке; объяснение произведения всякий раз ищут в создавшем его человеке, как будто в конечном счете сквозь более или менее прозрачную аллегоричность вымысла нам всякий раз «исповедуется» голос одного и того же лица – автора.

*

Хотя власть Автора все еще очень сильна (новая критика зачастую лишь укрепляла ее), несомненно и то, что некоторые писатели уже давно пытались ее поколебать. Во Франции первым был, вероятно, Малларме, в полной мере увидевший и предвидевший необходимость поставить сам язык на место того, кто считался его владельцем. Малларме полагает – и это совпадает с нашим нынешним представлением, – что говорит не автор, а язык как таковой; письмо есть изначально обезличенная деятельность (эту обезличенность ни в коем случае нельзя путать с выхолащивающей объективностью писателя-реалиста), позволяющая добиться того, что уже не «я», а сам язык действует, «перформирует»; суть всей поэтики Малларме в том, чтобы устранить автора, заменив его письмом, – а это значит, как мы увидим, восстановить в правах читателя. Валери, связанный по рукам и ногам психологической теорией «я», немало смягчил идеи Малларме; однако в силу своего классического вкуса он обратился к урокам риторики, а потому беспрестанно подвергал Автора сомнению и осмеянию, подчеркивал чисто языковой и как бы «непреднамеренный» «нечаянный» характер его деятельности и во всех своих прозаических книгах требовал признать, что суть литературы – в слове, всякие же ссылки на душевную жизнь писателя – не более чем суеверие. Даже Пруст, при всем видимом психологизме его так называемого анализа души, открыто ставил своей задачей предельно усложнить – за счет бесконечного углубления в подробности – отношения между писателем и его персонажами. Избрав рассказчиком не того, кто нечто повидал и пережил, даже не того, кто пишет, а того, кто собирается писать (молодой человек в его романе – а впрочем, сколько ему лет и кто он, собственно, такой?- хочет писать, но не может начать, и роман заканчивается как раз тогда, когда письмо наконец делается возможным), Пруст тем самым создал эпопею со-временного письма. Он совершил коренной переворот: вместо того чтобы описать в романе свою жизнь, как это часто говорят, он самую свою жизнь сделал литературным про-изведением по образцу своей книги, и нам очевидно, что не Шарлю списан с Монтескью, а, наоборот, Монтескью в своих реально-ис-

торических поступках представляет собой лишь фрагмент, сколок, нечто производное от Шарлю. Последним в этом ряду наших предшественников стоит Сюрреализм; он, конечно, не мог признать за языком суверенные права, поскольку язык есть система, меж тем как целью этого движения было, в духе романтизма, непосредственное разрушение всяких кодов (цель иллюзорная, ибо разрушить код невозможно, его можно только «обыграть»); зато сюрреализм постоянно призывал к резкому нарушению смысловых ожиданий (пресловутые «перебивы смысла»), он требовал, чтобы рука записывала как можно скорее то, о чем даже не подозревает голова (автоматическое письмо), он принимал в принципе и реально практиковал групповое письмо – всем этим он внес свой вклад в дело десакрализации образа Автора. Наконец, уже за рамками литературы как таковой (впрочем, ныне подобные разграничения уже изживают себя) ценнейшее орудие для анализа и разрушения фигуры Автора дала современная лингвистика, показавшая, что высказывание как таковое – пустой процесс и превосходно совершается само собой, так что нет нужды наполнять его личностным содержанием говорящих. С точки зрения лингвистики, автор есть всего лишь тот, кто пишет, так же как «я» всего лишь тот, кто говорит «я»; язык знает «субъекта», но не «личность», и этого субъекта, определяемого внутри речевого акта и ничего не содержащего вне его, хватает, чтобы «вместить» в себя весь язык, чтобы исчерпать все его возможности.

*

Удаление Автора (вслед за Брехтом здесь можно говорить о настоящем «очуждении» – Автор делается меньше ростом, как фигурка в самой глубине литературной «сцены») – это не просто исторический факт или эффект письма: им до основания преображается весь современный текст, или, что то же самое, ныне текст создается и читается таким образом, что автор на всех его уровнях устраняется. Иной стала, прежде всего, временная перспектива. Для тех, кто верит в Автора, он всегда мыслится в прошлом по отношению к его книге; книга и автор сами собой располагаются на общей оси, ориентированной между до и после; считается, что Автор вынашивает книгу, то есть предсуществует ей, мыслит, страдает, живет для нее, он так же предшествует своему произведению, как отец сыну. Что же касается современного скриптора, то он рождается одновременно с текстом, у него нет никакого бытия до и вне письма, он отнюдь не тот субъект, по отношению к которому его книга была бы предикатом; остается только одно время – время речевого акта, и всякий текст вечно пишется здесь и сейчас. Как следствие (или причина) этого смысл глагола писать должен отныне состоять не в том, чтобы нечто фиксировать, запечатлевать, изображать, «рисовать» (как выражались Классики), а в том, что лингвисты вслед за философами Оксфордской школы именуют перформативом – есть такая редкая глагольная форма, употребляемая исключительно в первом лице настоящего времени, в которой акт высказывания не заключает в себе иного содержания (иного высказывания), кроме самого этого акта: например, *Сим объявляю* в устах царя или *Пою* в устах древнейшего поэта. Следовательно, современный скриптор, покончив с Автором, не может более полагать, согласно патетическим воззрениям своих предшественников, что рука его не поспевает за мыслью или страстью и что коли так, то он, принимая сей удел, должен сам подчеркивать это отставание и без конца «отделывать» форму своего произведения; наоборот, его рука, утратив всякую связь с голосом, совершает чисто начертательной (а не выразительный) жест и очерчивает некое знаковое поле, не имеющее исходной точки, – во всяком случае, оно исходит только из языка как такового, а он неустанно ставит под сомнение всякое представление об исходной точке.

*

Ныне мы знаем, что текст представляет собой не линейную цепочку слов, выражающих единственный, как бы теологический смысл («сообщение» Автора-Бога), но многомерное пространство, где сочетаются и спорят друг с другом различные виды письма, ни один из которых не является исходным; текст соткан из цитат, отсылающих к тысячам культурных источников. Писатель подобен Бувару и Пекюше, этим вечным переписчикам, великим и смешным одновременно, глубокая комичность которых как раз и знаменует собой истину письма; он может лишь вечно подражать тому, что написано прежде и само писалось не впервые; в его власти только смешивать разные виды письма, сталкивать их друг с другом, не опираясь всецело ни на один из них; если бы он захотел выразить себя, ему все равно следовало бы знать, что внутренняя

«сущность», которую он намерен «передать», есть не что иное, как уже готовый словарь, где слова объясняются лишь с помощью других слов, и так до бесконечности. Так случилось, если взять яркий пример, с юным Томасом де Квинси: он, по словам Бодлера, настолько преуспел в изучении греческого, что, желая передать на этом мертвом языке сугубо современные мысли и образы, «создал себе и в любой момент держал наготове собственный словарь, намного больше и сложнее тех, основой которых служит заурядное прилежание в чисто литературных переводах» («Искусственный рай»). Скриптор, пришедший на смену Автору, несет в себе не страсти, настроения, чувства или впечатления, а только такой необъятный словарь, из которого он черпает свое письмо, не знающее остановки; жизнь лишь подражает книге, а книга сама соткана из знаков, сама подражает чему-то уже забытому, и так до бесконечности.

*

Коль скоро Автор устранен, то совершенно напрасным становятся и всякие притязания на «расшифровку» текста. Присвоить тексту Автора – это значит как бы застопорить текст, наделить его окончательным значением, замкнуть письмо. Такой взгляд вполне устраивает критику, которая считает тогда своей важнейшей задачей обнаружить в произведении Автора (или же различные его ипостаси, такие как общество, история, душа, свобода): если Автор найден, значит, текст «объяснен», критик одержал победу. Не удивительно поэтому, что царствование Автора исторически было и царствованием Критика, а также и то, что ныне одновременно с Автором оказалась поколебленной и критика (хотя бы даже и новая). Действительно, в многомерном письме все приходится распутывать, но расшифровывать нечего; структуру можно прослеживать, «протягивать» (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех ее повторах и на всех ее уровнях, однако невозможно достичь дна; пространство письма дано нам для пробега, а не для прорыва; письмо постоянно порождает смысл, но он тут же и улетучивается, происходит систематическое высвобождение смысла. Тем самым литература (отныне правильнее было бы говорить письмо), отказываясь признавать за текстом (и за всем миром как текстом) какую-либо «тайну», то есть окончательный смысл, открывает свободу контртеологической, революционной по сути своей деятельности, так как не останавливать течение смысла – значит в конечном счете отвергнуть самого бога и все его ипостаси – рациональный порядок, науку, закон.

*

Вернемся к бальзаковской фразе. Ее не говорит никто (то есть никакое «лицо»): если у нее есть источник и голос, то не в письме, а в чтении. Нам поможет это понять одна весьма точная аналогия. В исследованиях последнего времени (Ж.-П. Вернан) демонстрируется основополагающая двусмысленность греческой трагедии: текст ее соткан из двузначных слов, которые каждое из действующих лиц понимает односторонне (в этом постоянном недоразумении и заключается «трагическое»); однако есть и некто, слышащий каждое слово во всей его двойственности, слышащий как бы даже глухоту действующих лиц, что говорят перед ним; этот «некто» – читатель (или, в данном случае, слушатель). Так обнаруживается целостная сущность письма: текст сложен из множества разных видов письма, происходящих из различных культур и вступающих друг с другом в отношения диалога, пародии, спора, однако вся эта множественность фокусируется в определенной точке, которой является не автор, как утверждали до сих пор, а читатель. Читатель – это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо; текст обретает единство не в происхождении своем, а в предназначении, только предназначение это не личный адрес; читатель – это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст. Смехотворны поэтому попытки осуждать новейшее письмо во имя некоего гуманизма, лицемерно выставляющего себя поборником прав читателя. Критике классического толка никогда не было дела до читателя; для нее в литературе существует лишь тот, кто пишет. Теперь нас более не обманут такого рода антифрасисы, посредством которых почтенное общество с благородным негодованием вступается за того, кого на деле оно оттесняет, игнорирует, подавляет и уничтожает. Теперь мы знаем: чтобы обеспечить письму будущность, нужно опрокинуть миф о нем – рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора.

Барт, Р. Смерть автора / Ролан Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – С. 384-391.

14.4. Барт Р. От произведения к тексту

Известно, что за последние годы в наших представлениях о языке и, следовательно, о произведении (литературном), которое обязано языку уже своим существованием как феномен действительности, произошло (или происходит) определенное изменение. Это изменение очевидным образом связано с новейшими достижениями таких дисциплин, как лингвистика, антропология, марксизм, психоанализ (слово «связано» имеет здесь нарочито нейтральный смысл: речь не идет о зависимости, будь то даже зависимость гибкая и диалектическая). Новый взгляд на понятие произведения возник не столько вследствие внутреннего обновления каждой из этих дисциплин, сколько вследствие их встречи друг с другом на уровне объекта, традиционно не подлежавшего ведению ни одной из них. Действительно, работа на стыке дисциплин, которой в науке придают сейчас важное значение, не может быть результатом простого сопоставления различных специальных знаний; это дело небезобидное, и по-настоящему (а не просто в виде благих пожеланий) оно начинается тогда, когда единство прежних дисциплин раскалывается – порой даже насильственно, с шумными потрясениями, обусловленными модой, – и уступает место новому объекту и новому языку, причем ни тот ни другой не умещаются в рамках наук, которые предполагалось тихо и мирно состыковать друг с другом; затруднения в классификации как раз и служат симптомом перемен. Перемены, коснувшиеся и понятия «про-изведения», не следует, однако, переоценивать: они – лишь часть общего эпистемологического сдвига (скорее именно сдвига, чем перелома), перелом же, как не раз отмечалось, произошел в прошлом веке, с появлением марксизма и фрейдизма; никаких новых реши-тельных перемен с тех пор не последовало, так что в известном смысле можно сказать, что мы вот уже сто лет как заняты повторением пройденного. История – наша История – ныне позволяет нам лишь смещать и варьировать кое-какие представления, кое в чем идти дальше, кое от чего отказываться. Подобно тому как учение Эйнштейна требует включать в состав исследуемого объекта относительность системы отсчета, так и в литературе совместное воздействие марксизма, фрейдизма и структурализма заставляет ввести принцип относительности во взаимоотношения скриптора, читателя и наблюдателя (критика). В противовес произведению (традиционному понятию, которое издавна и по сей день мыслится, так сказать, по-ньютоновски), возникает потребность в новом объекте, полученном в результате сдвига или преобразования прежних категорий. Таким объектом является Текст. Понимаю, что слово это сейчас в моде (я и сам склонен его употреблять достаточно часто) и тем самым вызывает у некоторых недоверие; потому-то мне и хотелось бы сформулировать себе для памяти основные пропозиции, в пересечении которых и располагается, на мой взгляд, Текст. Слово «пропозиция», «предложение» следует здесь понимать скорее в грамматическом, чем в логическом смысле; это не доказательства, а просто высказывания, своего рода «пробы», попытки подхода к предмету, в которых допускается метафоричность. Ниже следуют эти пропозиции; они касаются таких вопросов, как «метод», «жанры», «знак», «множественность», «филиация», «чтение» и «удовольствие».

*

1. Текст не следует понимать как нечто исчислимое. Тщетна всякая попытка физически разграничить произведения и тексты. В частности, опрометчиво было бы утверждать: «произведение – это классика, а текст – авангард»; речь вовсе не о том, чтобы наскоро составить перечень «современных лауреатов» и расставить одни литературные сочинения in, а другие out по хронологическому признаку; на самом деле «нечто от Текста» может содержаться и в весьма древнем произведении, тогда как многие создания современной литературы вовсе не являются текстами. Различие здесь вот в чем: произведение есть вещественный фрагмент, занимающий определенную часть книжного пространства (например, в библиотеке), а Текст – поле методологических операций (un champ methodologique). Эта оппозиция отчасти напоминает (но отнюдь не дублирует) разграничение, предложенное Лаканом: «реальность» показывается, а «ре-

альное» доказывается; сходным образом, произведение наглядно, зримо (в книжном магазине, в библиотечном каталоге, в экзаменационной программе), а текст – доказывается, высказывается в соответствии с определенными правилами (или против известных правил). Произведение может поместиться в руке, текст размещается в языке, существует только в дискурсе (вернее сказать, что он является Текстом лишь постольку, поскольку он это сознает). Текст – не продукт распада произведения, наоборот, произведение есть шлейф воображаемого, тянущийся за Текстом. Или иначе: Текст ощущается только в процессе работы, производства. Отсюда следует, что Текст не может неподвижно застыть (скажем, на книжной полке), он по природе своей должен сквозь что-то двигаться – например, сквозь произведение, сквозь ряд произведений.

*

2. Точно так же Текст не ограничивается и рамками добропорядочной литературы, не поддается включению в жанровую иерархию, даже в обычную классификацию. Определяющей для него является, напротив, именно способность взламывать старые рубрики. К какой рубрике отнести Жоржа Батая? Кто этот писатель – романист, поэт, эссеист, экономист, философ, мистик? Ответ настолько затруднителен, что обычно о Батае предпочитают просто не упоминать в учебниках литературы; дело в том, что Батай всю жизнь писал тексты или, вернее, быть может один и тот же текст. Текст делает проблематичной всякую классификацию (в этом и состоит одна из его «социальных» функций), так как он всякий раз предполагает, по выражению Филиппа Соллерса, познание пределов. Еще Тибоде (хотя и в более узком смысле) говорил о предельных, пограничных произведениях (такова, например, «Жизнь Ранее» Шатобриана, которая, действительно, ныне представляется нам «текстом»); а Текст – это и есть то, что стоит на грани речевой правильности (разумности, удобочитаемости и т. д.). Сказано это не для красного словца, не ради «героического» жеста; Текст пытается стать именно запредельным по отношению к доксе (чем еще определяется это расхожее общее мнение, составляющее, при мощном содействии средств массовой коммуникации, основу наших демократических обществ, как не своими пределами, своей энергией отторжения, своей цензурой?); можно сказать, что Текст всегда в буквальном смысле парадоксален.

*

3. Текст познается, постигается через свое отношение к знаку. Произведение замкнуто, сводится к определенному означаемому. Этому означаемому можно приписывать два вида значимости: либо мы полагаем его явным, и тогда произведение служит объектом науки о буквальных значениях (филологии), либо мы считаем это означаемое тайным, глубинным, его нужно искать, и тогда произведение подлежит ведению герменевтики, интерпретации (марксистской, психоаналитической, тематической и т. п.). Получается, что все произведение в целом функционирует как знак; закономерно, что оно и составляет одну из основополагающих категорий цивилизации Знака. В Тексте, напротив, означаемое бесконечно откладывается на будущее; Текст уклончив, он работает в сфере означающего. Означающее следует представлять себе не как «видимую часть смысла», не как его материальное преддверие, а, наоборот, как его вторичный продукт (apres-coup). Так же и в бесконечности означающего предполагается не невыразимость (означаемое, не поддающееся наименованию), а игра; порождение означающего в поле Текста (точнее, сам Текст и является его полем) происходит вечно, как в вечном календаре, – причем не органически, путем вызревания, и не герменевтически, путем углубления в смысл, но посредством множественного смещения, взаимоналожения, варьирования элементов. Логика, регулирующая Текст, зиждется не на понимании (выяснении, «что значит» произведение), а на метонимии; в выработке ассоциаций, взаимосцеплений, переносов находит себе выход символическая энергия; без такого выхода человек бы умер. Произведение в лучшем случае малосимволично, его символика быстро сходит на нет, то есть застывает в неподвижности; зато Текст всецело символичен; произведение, понятое, воспринятое и принятое во всей полноте своей символической природы, – это и есть текст. Тем самым Текст возвращается в лоно языка: как и в языке, в нем есть структура, но нет объединяющего центра, нет закрытости. (К структурализму иногда относятся с пренебрежением, как к «моде»; между тем исключительный эпистемологический статус, признанный ныне за языком, обусловлен как раз тем, что мы раскрыли в нем парадоксальность структуры – это система без цели и без центра.)

*

4. Тексту присуща множественность. Это значит, что у него не просто несколько смыслов, но что в нем осуществляется сама множественность смысла как таковая – множественность неустранимая, а не просто допустимая. В Тексте нет мирного сосуществования смыслов – Текст пересекает их, движется сквозь них; поэтому он не поддается даже плюралистическому истолкованию, в нем происходит взрыв, рассеяние смысла. Действительно, множественность Текста вызвана не двусмысленностью элементов его содержания, а, если можно так выразиться, пространственной многолинейностью означающих, из которых он соткан (этимологически «текст» и значит «ткань»). Читателя Текста можно уподобить праздному человеку, который снял в себе всякие напряжения, порожденные воображаемым, и ничем внутренне не отягощен; он прогуливается (так случилось однажды с автором этих строк, и именно тогда ему живо представилось, что такое Текст) по склону лощины, по которой течет пересыхающая река (о том, что река пересыхающая, упомянуто ради непривычности обстановки). Его восприятия множественны, не сводятся в какое-либо единство, разнородны по происхождению – отблески, цветовые пятна, растения, жара, свежий воздух, доносящиеся откуда-то хлопающие звуки, резкие крики птиц, детские голоса на другом склоне лощины, прохожие, их жесты, одеяния местных жителей вдалеке или совсем рядом; все эти случайные детали наполовину опознаваемы – они отсылают к знакомым кодам, но сочетание их уникально и наполняет прогулку несходствами, которые не могут повториться иначе как в виде новых несходств. Так происходит и с Текстом – он может быть собой только в своих несходствах (что, впрочем, не говорит о какой-либо его индивидуальности); прочтение Текста – акт одноразовый (оттого иллюзорна какая бы то ни было индуктивно-дедуктивная наука о текстах – у текста нет «грамматики»), и вместе с тем оно сплошь соткано из цитат, отсылок, отзвуков; все это языки культуры (а какой язык не является таковым?), старые и новые, которые проходят сквозь текст и создают мощную стереофонию. Всякий текст есть между-текст по отношению к какому-то другому тексту, но эту интертекстуальность не следует понимать так, что у текста есть какое-то происхождение; всякие поиски «источников» и «влияний» соответствуют мифу о филиации произведений, текст же образуется из анонимных, неуловимых и вместе с тем уже читанных цитат – из цитат без кавычек. Произведение не противоречит ни одной философии монизма (при том что некоторые из них, как известно, непримиримые враги); для подобной философии множественность есть мировое Зло. Текст же, в противоположность произведению, мог бы избрать своим девизом слова одержимого бесами (Евангелие от Марка, 5, 9): «Легион имя мне, потому что нас много». Текст противостоит произведению своей множественной, бесовской текстурой, что способно повлечь за собой глубокие перемены в чтении, причем в тех самых областях, где монологичность составляет своего рода высшую заповедь: некоторые «тексты» Священного писания, традиционно отданные на откуп теологическому монизму (историческому или анагогическому), могут быть прочитаны с учетом дифракции смыслов, то есть в конечном счете материалистически, тогда как марксистская интерпретация произведений, до сих пор сугубо монистическая, может благодаря множественности обрести еще большую степень материализма (если, конечно, марксистские «официальные институты» это допустят).

*

5. Произведение включено в процесс филиации. Принимается за аксиому обусловленность произведения действительностью (расой, позднее Историей), следование произведений друг за другом, принадлежность каждого из них своему автору. Автор считается отцом и хозяином своего произведения; литературоведение учит нас поэтому уважать автограф и прямо заявленные намерения автора, а общество в целом юридически признает связь автора со своим произведением (это и есть «авторское право» – сравнительно, впрочем, молодой институт, так как по-настоящему узаконен он был лишь в эпоху Революции). Что же касается Текста, то в нем нет записи об Отцовстве. Метафоры Текста и произведения расходятся здесь еще более. Произведение отсылает к образу естественно разрастающегося, «развивающегося» организма (показательно двойственное употребление слова «развитие» – в биологии и в риторике). Метафора же Текста – сеть; если Текст и распространяется, то в результате комбинирования и систематической организации элементов (впрочем, образ этот близок и к воззрениям современной биологии

на живые существа). В Тексте, следовательно, не требуется «уважать» никакую органическую цельность; его можно дробить (как, кстати, и поступали в средние века, причем с двумя высокоавторитетными текстами – со Священным писанием и с Аристотелем), можно читать, не принимая в расчет волю его отца; при восстановлении в правах интертекста парадоксальным образом отменяется право наследования. Призрак Автора может, конечно, «явиться» в Тексте, в своем тексте, но уже только на правах гостя; автор романа запечатлевается в нем как один из персонажей, фигура, вытканная на ковре; он не получает здесь более никаких родительских, алетических преимуществ, а одну лишь игровую роль, он, так сказать, «автор на бумаге». Жизнь его из источника рассказываемых историй превращается в самостоятельную историю, которая соперничает с произведением; происходит наложение творчества писателя на его жизнь, а не наоборот, как прежде. Жизнь Пруста или Жене может читаться как текст благодаря их произведениям; слово «биография» обретает здесь свой буквальный, этимологический смысл; одновременно ложной проблемой становится искренность писателя, эта «крестная мука» всей литературной морали, – ведь «я», пишущее текст, это «я», существующее лишь на бумаге.

*

6. Произведение обычно является предметом потребления; я не хотел бы демагогически ссылаться на так называемую потребительскую культуру, но приходится все же признать, что ныне различия между книгами определяются «качеством» произведения (что в конечном счете подразумевает «вкусовую» оценку), а не способом чтения как таковым: в структурном отношении «серьезные» книги читаются так же, как и «транспортное чтиво» (в транспорте). Текст, нередко уже в силу своей «неудобочитаемости», очищает произведение (если оно само это позволяет) от потребительства и отцеживает из него игру, работу, производство, практическую деятельность. Это значит, что Текст требует, чтобы мы стремились к устранению или хотя бы к сокращению дистанции между письмом и чтением, не проецируя еще сильнее личность читателя на произведение, а объединяя чтение и письмо в единой знаковой деятельности. Разделяющее их расстояние возникло исторически. Во времена наиболее резкого социального расслоения (до образования демократических культур) умение читать и писать в равной мере составляло классовую привилегию; Риторика, главный литературный код той эпохи, учила писать (хотя обычно тогда писались не тексты, а рассуждения). Показательно, что с наступлением демократии эта задача сменилась обратной – ныне Школа (средняя школа) ставит себе в заслугу то, что учит уже не писать, а (правильно) читать. (Сегодня даже вновь стало модным ощущать это как недостаток: от учителя требуют, чтобы он учил лицеистов «выражать свои мысли»; это все равно, что говорить бессмыслицу, дабы обойти табу.) Но одно дело чтение в смысле потребление, а другое дело – игра с текстом. Слово «игра» следует здесь понимать во всей его многозначности. Играет сам текст (так говорят о свободном ходе двери, механизма), и читатель тоже играет, причем двояко; он играет в Текст (как в игру), ищет такую форму практики, в которой бы он воспроизводился, но, чтобы практика эта не свелась к пассивному внутреннему мимесису (а сопротивление подобной операции как раз и составляет существо Текста), он еще и играет Текст. Не нужно забывать, что «играть» – также и музыкальный термин, а история музыки (как вида практики, а не как «искусства») довольно близко соответствует истории Текста; было время, когда «играть» и «слушать» составляли одну, почти не расчлененную деятельность – из-за обилия музыкантов-любителей (по крайней мере, в определенной классовой среде); затем одна за другой выделились две особые роли – сначала исполнитель, которого буржуазная публика отряжала для игры (хотя и сами буржуа еще худо-бедно музицировали: то был век фортепьяно), а затем любитель музыки (пассивный), который слушает музыку, не умея играть сам (и действительно, на смену фортепьяно пришли грампластинки). Как известно, в современной постсерийной музыке роль «исполнителя» разрушена – его заставляют быть как бы соавтором партитуры, дополнять ее от себя, а не просто «воспроизводить». Текст как раз и подобен такой партитуре нового типа: он требует от читателя деятельного сотрудничества. Это принципиальное новшество – ибо кто же станет исполнять произведение? (Таким вопросом задавался Малларме, желая, чтобы книгу создавала аудитория.) В наши дни произведение исполняет один лишь критик – как палач исполняет приговор. В том, что многие испытывают «скуку» от современного «неу-

добочитаемого» текста, от авангардистских фильмов или картин, очевидным образом повинна привычка сводить чтение к потреблению: человек скучает, когда он не может сам производить текст, играть его, разбирать его по частям, запускать его в действие.

*

7. С учетом этого можно полагать (предлагать) еще один, последний, подход к Тексту – через удовольствие. Не знаю, была ли до сих пор в эстетике хотя бы одна гедонистическая теория; даже в философии эвдемонистические системы встречаются редко. Конечно, произведение (некоторые произведения) тоже доставляет удовольствие: я могу упоенно читать и перечитывать Пруста, Флобера, Бальзака и даже – почему бы и нет? – Александра Дюма. Однако такое удовольствие, при всей его интенсивности, даже полностью избавленное от любых предрассудков, все же остается отчасти удовольствием потребительским (разве что прилагать чрезвычайные усилия для его критики): ведь хотя я и могу читать этих авторов, я вместе с тем знаю, что не могу их пере-писать (что ныне уже не-возможно писать «так»); одно лишь осознание этого довольно грустного факта отторгает меня от создания подобных произведений, причем такая отторгнутость и есть залог моей современности (быть современным человеком – не значит ли это досконально знать то, что уже нельзя начать сначала?). Что же касается Текста, то он связан с наслаждением, то есть с удовольствием без чувства отторгнутости. Текст осуществляет своего рода социальную утопию в сфере означающего; опережая Историю (если только История не выберет варварство), он делает прозрачными пусть не социальные, но хотя бы языковые отношения; в его пространстве ни один язык не имеет преимущества перед другим, они свободно циркулируют (с учетом «кругового» значения этого слова).

*

Данные пропозиции не обязательно должны стать моментами Теории Текста. Обусловлено это не только недостаточными познаниями того, кто их выдвигает (хотя в ряде случаев он воспользовался и исследованиями своих коллег). Это обусловлено тем, что теория Текста не исчерпывается метаязыковым изложением; составной частью подобной теории является разрушение метаязыка как такового или по крайней мере недоверие к нему (поскольку до поры до времени им, возможно, и придется пользоваться). Слово о Тексте само должно быть только текстом, его поиском, текстовой работой, потому что Текст – это такое социальное пространство, где ни одному языку не дано укрыться и ни один говорящий субъект не остается в роли судьи, хозяина, аналитика, исповедника, дешифровщика; теория Текста необходимо сливается с практикой письма.

Барт, Р. От произведения к тексту / Ролан Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – С. 413-423.

Проблемы современного общества потребления

ЭРИХ ФРОММ (1900-1980) – немецко-американский психолог, философ, психоаналитик, представитель Франкфуртской школы, один из основателей неофрейдизма. Родился во Франкфурте-на-Майне, Германия. В 1918 г. поступил в Гейдельбергский университет, где изучал философию, социологию и психологию. В 1922 г. защитил докторскую диссертацию. Психоаналитическую подготовку Фромм прошел в Берлинском психоаналитическом институте. В 1925 г. открыл собственную частную практику. В 1933 г. переехал в Женеву, затем в 1934 г. в Нью-Йорк. В США преподавал в Колумбийском университете. В 1943 г. Фромм помог сформировать Нью-Йоркское отделение Вашингтонской Школы Психиатрии. В 1946 г. выступил в качестве сооснователя Института Психиатрии Уильяма Алансона Уайта. С 1950 г. по 1965 г. Фромм преподавал в Национальном Автономном университете Мексики. С 1957 г. по 1961 г. преподавал психологию в Мичиганском государственном университете, а с 1962 г. и в Нью-йоркском университете. В 1974 г. переехал в Локарно (Швейцария), где и умер в 1980 г. Учение Э. Фромма получило название «гуманистический психоанализ». Фромм считал, что человеческая природа обусловлена не какими-то постоянными и фундаментальными атрибутами (инстинктами, бессознательным или социальными отношениями), но противоречиями, «экзистенциальными дихотомиями». Человек, с одной стороны, является частью природы, он подчинен ее законам и не может их изменить, но при этом он как мыслящее существо постоянно выходит за пределы природы, он осознает свою отличность, уникальность, конечность и смертность, он свободен и бездомен. Экзистенциальные противоречия отличают человека от животных, пребывающих в гармонии с миром и с собой. Человек же должен гармонию искать, создавать самостоятельно, но этот процесс никогда не может быть завершен. Поэтому природа человека определяется Фроммом как осмысленное, целостное отношение к миру, которое может выразиться в стремлении к свободе, справедливости, истине, но в равной степени – в ненависти, садизме, нарциссизме, конформизме, деструктивности.

«ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ» (1976 г. изд.) – в этой работе Фромм развивает концепцию о двух полярных модусах человеческого существования – обладании и бытии. Подлинное отношение к миру, бытие как самореализацию через любовь, творчество, дружбу, современный человек все чаще подменяет собственническим отношением. Обладание профессией, женой, детьми, домом, машиной, выступает как характеристика самости. Чем большим кругом объектов обладает человек, тем наполненнее считается его жизнь. Индивидуальность растворяется в вещах, а межличностные отношения замещаются имущественными. Это неизбежно отражается на душевном состоянии человека: потеря гармонии, смысла жизни, глубоких чувств и переживаний. В связи с этим Фромм отмечает растущую неудовлетворенность жизнью среди людей в развитых странах, а также глобальный духовный кризис в западной цивилизации в целом.

Вопросы к тексту:

1. Что собой представляют «Большие Надежды» человечества? Почему, по мнению Э. Фромма, они не оправдались?
2. Как в истории культуры менялось представление о наслаждении как ценности и цели для человека?
3. С какими проблемами столкнулось современное общество? Что необходимо предпринять для исправления ситуации?
4. Чем отличаются «обладание» и «бытие» как фундаментальные характеристики человека?

14.5. Фромм Э. Иметь или Быть?

Введение. Крах больших надежд и новые альтернативы
Конец одной иллюзии

С самого начала индустриального века надежду и веру поколений питали Великие Обещания Безграничного Прогресса – предчувствия материального изобилия, личной свободы, господства над природой, т.е. наибольшего счастья для наибольшего числа людей. Известно, что наша цивилизация началась, когда человек научился в достаточной степени управлять природой, но до начала века индустриализации это управление было ограниченным. Промышленный прогресс, в процессе которого произошла замена энергии животного и человека сначала механической, а затем ядерной энергией и замена человеческого разума электронной машиной, побудил нас думать, что мы находимся на пути к неограниченному производству и, следовательно, к неограниченному потреблению, что техника может сделать нас всемогущими, а наука – всезнающими. Мы думали, что можем стать высшими существами, которые могут создать, используя природу в качестве строительного материала, новый мир.

Мужчины и все в большей и большей степени женщины, испытав новое чувство свободы, стали хозяевами своей жизни: свободный от оков феодализации человек мог (или думал, что может) делать то, что хотел. Это действительно было справедливо, но лишь для высших и средних классов; остальные же, при сохранении таких же темпов индустриализации, могли бы проникнуться верой в то, что эта новая свобода распространится в конечном итоге на всех членов общества. Социализм и коммунизм вскоре превратились из движений, имеющих целью создание *нового* общества и формирование *нового* человека, в движение, идеалом которого стал буржуазный образ жизни для всех, а эталоном мужчин и женщин будущего сделался *буржуа.* Предполагали, что богатство и комфорт в итоге принесут всем безграничное счастье. Возникла новая религия – Прогресс, ядро которого составило триединство неограниченного производства, абсолютной свободы и безбрежного счастья. Новый Земной Град Прогресса должен был заменить Божий Град. Эта новая религия вселила в ее приверженцев надежду, дала им энергию и жизненную силу.

Следует наглядно представить себе всю грандиозность Больших Надежд, удивительные материальные и духовные достижения индустриального века, чтобы понять, какую травму наносит в наши дни людям разочарование от того, что эти Большие Надежды не оправдались. Индустриальный век не сумел выполнить Великие Обещания, и все большее число людей начинают приходить к следующим выводам:

1. Неограниченное удовлетворение всех желаний не может быть путем к *благоденствию* – счастью или даже получению максимума удовольствия.

2. Независимыми хозяевами собственных жизней стать невозможно, так как мы поняли, что стали винтиками бюрократической машины, и наши мысли, чувства и вкусы полностью зависят от правительства, индустрии и средств массовой информации, находящихся под их контролем.

3. Так как экономический прогресс затронул ограниченное число богатых наций, то пропасть между богатыми и бедными странами все более увеличивается.

4. Технический прогресс создал опасность для окружающей среды и угрозу ядерной войны – каждая из этих опасностей (или обе вместе) способны уничтожить жизнь на Земле.

Лауреат Нобелевской премии мира за 1952 год Альберт Швейцер, произнося речь во время получения премии, призвал мир «отважиться взглянуть в лицо сложившемуся положению... Человек превратился в сверхчеловека... Но сверхчеловек, наделенный сверхчеловеческой силой, еще не поднялся до уровня сверхчеловеческого разума. Чем больше растет его мощь, тем он становится беднее... Наша совесть должна пробудиться от сознания того, что чем больше мы превращаемся в сверхлюдей, тем бесчеловечнее мы становимся».

Почему не оправдались Большие Надежды

Даже не учитывая свойственных индустриализму экономических противоречий, можно сделать вывод, что крах Больших Надежд предопределен самой индустриальной системой, главным образом двумя ее основными психологическими установками: 1) целью жизни является *счастье,* максимальное наслаждение, т.е. удовлетворение любого желания или субъективной потребности личности *(радикальный гедонизм);* 2) эгоизм, алчность и себялюбие (чтобы данная система могла нормально функционировать) ведут к миру и гармонии.

Хорошо известно, что в истории человечества богатые люди следовали принципам радикального гедонизма. Обладатели неограниченных средств – аристократы Древнего Рима, крупных итальянских городов эпохи Возрождения, а также Англии и Франции XVIII и XIX вв. искали смысл жизни в безграничных наслаждениях. Но максимальное наслаждение (радикальный гедонизм), хотя и было целью жизни определенных групп людей в определенное время, никогда, за единственным до XVII в. исключением, не выдвигалось в качестве *теории благоденствия* никем из великих Учителей жизни ни в Древнем Китае, ни в Индии, ни на Ближнем Востоке и в Европе.

Ученик Сократа Аристипп, греческий философ (первая половина IV в. до н.э.) и был этим единственным исключением; он учил, что целью жизни являются телесные наслаждения и общая сумма испытанных удовольствий и составляет счастье. То немногое, что известно о его философии, дошло до нас благодаря Диогену Лаэртскому, но и этого достаточно, чтобы считать Аристиппа единственным истинным гедонистом, для которого существование желания служит основанием для права на его удовлетворение и тем самым достижения цели жизни – наслаждения.

Эпикура едва ли можно считать приверженцем аристипповского типа гедонизма. Хотя для Эпикура высшей целью является «чистое» наслаждение, оно означает «отсутствие страдания» (aponia) и состояние безмятежного духа (ataraxia). Эпикур считал, что наслаждение как удовлетворение желания не может быть целью жизни, так как за ним с неизбежностью следует его противоположность, что, таким образом, препятствует человечеству достичь истинной цели – отсутствия страданий. (Теория Эпикура во многом напоминает теорию Фрейда.) Однако, насколько позволяют судить противоречивые сведения об учении Эпикура, создается впечатление, что он, в отличие от Аристиппа, является представителем своеобразного субъективизма.

Другие Учителя прошлого думали прежде всего о том, как человечество может достичь благоденствия (vivere bene), не утверждая, что существование желания является *этической нормой.* Один из важных элементов их учения заключается в различении чисто субъективных потребностей (желаний), удовлетворение которых ведет к получению приходящего наслаждения, от потребностей, присущих человеческой природе, реализация которых способствует развитию человека и приводит к его *благоденствию* (eudaimonia). Другими словами, они делали различие между *чисто субъективно ощущаемыми потребностями* и *объективными, действительными потребностями* и считали, что если первые, во всяком случае некоторые из них, пагубно влияют на развитие человека, то вторые соответствуют человеческой природе.

Теория о том, что целью жизни является удовлетворение всех желаний человека, впервые после Аристиппа была отчетливо выражена философами XVII и XVIII вв. Эта концепция возникла с легкостью во времена, когда слово «польза» перестало означать «польза для души», а приобрело значение «материальной, денежной выгоды». Это произошло в тот период, когда буржуазия не только освободилась от политических оков, но и сбросила все цепи любви и солидарности и начала исповедовать веру, что существование *только* для самого себя означает не что иное, как быть самим собой. Для Гоббса счастье – это непрерывное движение от одного страстного желания (cupiditas) к другому; Ламетри рекомендует даже употребление наркотиков, так как они создают иллюзию счастья; де Сад считает законным удовлетворение жестоких импульсов именно потому, что они существуют и требуют удовлетворения. Эти мыслители жили в эпоху окончательной победы буржуазии, и то, что представляло собой далекий от философии образ жизни аристократов, стало для них теорией и практикой.

Начиная с XVIII в. возникло много этических теорий: одни из них были более разработанными формами гедонизма, например утилитаризм, другие – строго антигедонистическими системами – теории Канта, Маркса, Торо и Швейцера. Однако в нашу эпоху, т.е. после окончания первой мировой войны, наблюдается возврат теории и практики радикального гедонизма. Стремление к безграничным наслаждениям вступает в противоречие с идеалом дисциплинированного труда, аналогично противоречию между этикой одержимости работой и желанием полного безделья в свободное от работы время. Бесконечный конвейер и бюрократическая рутина, с одной стороны, телевидение, автомобиль и секс – с другой, делают возможным это противоречивое сочетание. Одна лишь одержимость работой, как и полное безделье, свели бы людей с

ума. Сочетание же их друг с другом вполне позволяет жить. Кроме того, обе эти противоречивые установки соответствуют экономической необходимости: капитализм XX в. базируется как на максимальном потреблении производимых товаров и предлагаемых услуг, так и на доведенном до автоматизма коллективном труде.

Принимая во внимание человеческую природу, можно сделать теоретический вывод, что радикальный гедонизм не может привести к счастью. Но и без теоретического анализа наблюдаемые факты с очевидностью свидетельствуют о том, что наш способ «поисков счастья» не приводит к благоденствию. Наше общество состоит из заведомо несчастных людей – одиноких, вечно тревожащихся и унылых, способных только к разрушению, постоянно ощущающих свою зависимость и радующихся, если им удалось как-то убить время, которое они постоянно стремятся сэкономить.

Может ли достижение наслаждения (как пассивный аффект в противоположность активному – благоденствию и радости) быть удовлетворительным ответом на проблему существования человека – вот вопрос, который решает наше время – время величайшего социального эксперимента. Впервые в истории удовлетворение потребности в наслаждении не является привилегией меньшинства, а становится доступным для все большей части населения. В индустриальных странах данный эксперимент уже дал отрицательный ответ на поставленный вопрос.

Еще одно психологическое утверждение индустриального века, заключающееся в том, что индивидуальные эгоистические устремления ведут к росту благосостояния каждого, а также к гармонии и миру, тоже не выдерживает критики с теоретической точки зрения, наблюдаемые факты подтверждают его несостоятельность. И все же этот принцип, отрицавшийся только одним из великих представителей классической политэкономии – Давидом Рикардо, следует считать справедливым. Если человек эгоист, то это проявляется не только в его поведении, но и в его характере. Это значит: хотеть всего для себя; получать удовольствие от обладания самому и не делиться с другими; быть жадным, потому что, если целью является обладание, то индивид тем больше *значит,* чем больше *имеет;* испытывать антагонизм к другим людям – к покупателям, которых надо обмануть, к конкурентам, которых следует разорить, к своим рабочим, которых необходимо эксплуатировать. Эгоист никогда не может быть удовлетворенным, так как его желания бесконечны; он должен завидовать тем, кто имеет больше, и бояться тех, кто имеет меньше. Но он вынужден скрывать свои чувства, чтобы изображать из себя (как перед другими, так и перед самим собой) улыбающегося, разумного, искреннего и доброго человека, каким старается казаться каждый.

Стремление неограниченного обладания с неизбежностью ведет к классовой войне. Утверждение коммунистов о том, что в бесклассовом обществе не будет классовой борьбы, несостоятельно, ибо целью коммунистической системы является осуществление принципа неограниченного потребления. Но поскольку все хотят иметь больше, то образование классов неизбежно, а значит, неизбежна и классовая борьба, а в глобальном масштабе – война между народами. *Алчность и мир исключают друг друга.*

Коренные изменения, произошедшие в XVIII в., и вызвали к жизни такие руководящие принципы экономического поведения, как радикальный гедонизм и безграничный эгоизм. В средневековом обществе, как и в других высокоразвитых и примитивных обществах, экономическое поведение определялось этическими принципами. Для теологов-схоластов экономические категории «цена» и «частная собственность» были понятиями нравственной теологии. И если даже теологи с помощью найденных ими формулировок приспособили свой моральный кодекс к новым экономическим требованиям (например, определение Фомы Аквинского понятия «справедливая цена»), то экономическое поведение все же оставалось *человеческим* и, следовательно, соответствовало нормам гуманистической этики. Однако капитализм XVIII в. в несколько этапов претерпел радикальные изменения: экономическое поведение отделилось от этики и человеческих ценностей. Предполагалось, что экономическая система функционирует сама по себе, в соответствии со своими собственными законами, независимо от потребностей и воли человека. Разорение все большего числа мелких предприятий в интересах роста все более крупных корпораций и сопутствующие этому процессу страдания рабочих представлялись эко-

номической необходимостью, которая вызывала сожаление, но с которой приходилось мириться как с неизбежным следствием некоего закона природы.

Развитие новой экономической системы определялось уже не необходимостью *пользы для человека,* а необходимостью *пользы для системы*. Остроту этого противоречия пытались уменьшить с помощью следующего допущения: то, что благотворно для развития системы (или даже для какой-нибудь одной крупной корпорации), благотворно и для людей. Эта логическая конструкция подкреплялась дополнительным утверждением: те качества, которые система требует от человека, – эгоизм, себялюбие и алчность – являются якобы врожденными, т.е. присущи человеческой природе. Общества, в которых эгоизм, себялюбие и алчность отсутствовали, считались «примитивными», а их члены – «наивными, как дети». Люди не могли понять, что эти черты являются не природными склонностями, благодаря которым и развилось индустриальное общество, а *продуктом* социальных условий.

Возник еще один важный фактор – изменилось отношение человека к природе: оно стало враждебным. Человек – «каприз природы» – по условиям своего существования является ее частью и в то же время благодаря разуму возвышается над ней. Экзистенциальную проблему, стоящую перед ним, человек пытается разрешить, отбрасывая мессианскую мечту о гармонии между человечеством и природой, покоряя природу и преобразовывая ее в соответствии со своими собственными целями до тех пор, пока это покорение не становится все более похожим на разрушение. Захлестнувший человечество дух завоеваний и враждебности не дает возможности увидеть, что ресурсы природы имеют предел и в конце концов будут исчерпаны, и природа отомстит человеку за его грабительское отношение к ней.

Индустриальному обществу свойственно презрение к природе – как к вещам, которые не произвела машина, – а также к людям, которые не производят машины (представителям Японии и Китая). Сегодня людей привлекают могучие механизмы, все механическое, безжизненное, и все сильнее охватывает жажда разрушения.

Экономическая необходимость изменения человека

Согласно рассмотренному выше аргументу черты характера человека, порожденного нашей социоэкономической системой, т.е. нашим образом жизни, патогенны и в результате формируют больную личность, а следовательно, и больное общество. Существует, однако, и другое мнение. Оно выдвигается с совершенно новой точки зрения и свидетельствует о необходимости глубоких психологических изменений в человеке в целях избежания экономической и экологической катастроф. В подготовленных по поручению Римского клуба двух докладах (первый – Д. Медоусом и др., второй – М. Месаровичем и Э. Пестелем) рассматриваются мировые технологические, экономические и демографические тенденции. М. Месарович и Э. Пестель приходят к выводу, что «избежать крупной, а в конечном счете глобальной, катастрофы» можно только с помощью глобальных экономических и технологических изменений, проведенных по определенному генеральному плану. В качестве доказательства этого тезиса ими приводятся данные, основанные на самом обширном и систематическом исследовании, которое когда-либо проводилось в этой области. (Доклад этих ученых имеет определенные методологические преимущества по сравнению с более ранними исследованиями Д. Медоуса, который, однако, в качестве альтернативы катастрофе предлагает еще более кардинальные экономические преобразования.) Как полагают М. Месарович и Э. Пестель, необходимые экономические изменения возможны только в том случае, *«если в ценностях и установках человека* (или, как я бы сказал, в ориентации человеческого характера) *произойдут фундаментальные изменения, что приведет к возникновению новой этики и нового отношения к природе»*. Их выводы подтверждаются мнениями других специалистов, высказанными до и после их доклада.

К сожалению, следует заметить, что оба упомянутых доклада слишком абстрактны и, кроме того, в них не рассматриваются ни политические, ни социальные факторы, без учета которых не возможен никакой реалистический план. Тем не менее в них представлены ценные данные и впервые рассмотрена экономическая картина мирового сообщества, ее возможности и содержащиеся в ней опасности. Вывод авторов о необходимости новой этики и нового отношения к природе особенно ценен, так как это их требование противоречит их же философским положениям.

Э. Ф. Шумахер – также экономист и в то же время радикальный гуманист – занимает несколько иную позицию. Он основывает свое требование коренного изменения человека на двух доводах: современное общественное устройство формирует больную личность; экономическая катастрофа неминуема, если социальная система не будет кардинально изменена.

Фундаментальное изменение человека представляется необходимым не только с этической или религиозной стороны, не только как психологическая потребность, обусловленная патогенной природой существующего ныне социального характера, но и как обязательное условие физического выживания человеческого рода. Праведная жизнь уже не рассматривается как исполнение морального или религиозного требования. Впервые в истории *физическое выживание человеческого рода зависит от радикального изменения человеческого сердца.* Однако изменение сердца человека возможно лишь при таких коренных социально-экономических преобразованиях, которые предоставят ему условия для изменения, а также дадут необходимые мужество и дальновидность.

Существует ли какая-либо альтернатива катастрофе?

Все упомянутые выше данные были опубликованы и хорошо известны. Возникает вопрос: неужели не предпринимается никаких серьезных усилий для избежания того, что очень похоже на окончательный приговор судьбы? В то время как в личной жизни только безумный человек может оставаться пассивным перед угрожающей его жизни опасностью, те, кто облечены государственной властью, практически не предпринимают ничего для предотвращения этой опасности, а те, кто вверили им свои жизни, позволяют им бездействовать.

Как случилось, что инстинкт самосохранения – самый сильный из всех инстинктов – как будто перестал побуждать нас к действию? Одно из наиболее тривиальных объяснений заключается в том, что та деятельность, которой занимаются наши руководители, создает впечатление, будто они понимают стоящие перед человечеством проблемы и как-то пытаются их решить: бесконечные конференции, резолюции, переговоры позволяют делать вид, что принимаются эффективные меры для предотвращения катастрофы. В действительности же никаких серьезных изменений не происходит, но и руководители и руководимые усыпляют свое сознание и свое желание выжить, создавая видимость того, что путь к спасению им известен и что они совершают правильные действия.

Другое объяснение заключается в следующем: порожденный системой эгоизм заставляет ее лидеров ставить личный успех выше общественного долга. Трудно кого-либо в настоящее время удивить тем, что ведущие политические деятели и представители деловых кругов принимают решения, служащие их личной выгоде, но вредные и опасные для общества. Действительно, если один из столпов современной морали – эгоизм, почему они должны поступать иным образом? Они как будто не знают, что алчность (как и подчинение) делает людей глупыми, даже когда они в личной жизни преследуют собственные интересы, заботясь о себе, о своих близких (см. Ж. Пиаже «Моральные суждения ребенка»). Рядовые же члены общества также эгоистично поглощены личными делами и вряд ли замечают то, что выходит за пределы их собственного узкого мирка.

Еще одну причину снижения инстинкта самосохранения можно описать таким образом: необходимые изменения в образе жизни людей должны быть настолько радикальными, что сегодня люди отказываются приносить те жертвы, которых потребовали бы эти изменения, предпочитая жить под угрозой будущей катастрофы. Подтвердить подобное достаточно широко распространенное отношение к жизни может описанный Артуром Кестлером случай, который произошел с ним во время Гражданской войны в Испании. Когда поступило сообщение о наступлении войск Франко, Кестлер находился на комфортабельной вилле своего друга. Ясно было, что вилла будет захвачена и Кестлера, скорее всего, расстреляют. Ночь была холодной и дождливой, а в доме было тепло и уютно, и Кестлер остался, хотя по логике вещей должен был бы попытаться спастись бегством. Он пробыл в плену не одну неделю, прежде чем его друзья-журналисты, затратив немалые усилия, чудом спасли его. Такое же поведение характерно для людей, которые отказываются пройти медицинское обследование, страшась узнать диагноз опасного заболевания, требующего серьезной операции, и, скорее, рискнут умереть «своей смертью».

Кроме описанных причин фатальной пассивности человека в вопросах жизни и смерти, существует еще одна, которая, собственно, и побудила меня написать эту книгу. Я имею в виду следующее: в настоящее время мы не располагаем никакими другими моделями общественного устройства, кроме корпоративного капитализма, социал-демократического или советского социализма или технократического «фашизма с улыбающимся лицом». Это мнение в большой степени подтверждается тем фактом, что до сих пор предпринималось весьма небольшое число попыток исследования осуществимости новых моделей общества и проведения экспериментов с ними. Действительно, чтобы создать новые и реалистические альтернативы построения человеческого общества, одного воображения недостаточно. Проблемы социальной реконструкции должны стать, хотя бы отчасти, предметом такого же глубокого интереса со стороны лучших умов современности, какой сегодня вызывают наука и техника.

Главная тема данной книги – анализ двух основных способов существования: *обладания* и *бытия.* В гл. I приводятся некоторые общие наблюдения о различиях между этими двумя способами. В гл. II это различие иллюстрируется примерами из жизни, которые читатель может легко соотнести со своим собственным опытом. В гл. III представлены трактовки бытия и обладания в Ветхом и Новом заветах, а также в сочинениях Мейстера Экхарта. Последующие главы посвящены особенно сложной проблеме – анализу различий между обладанием и бытием как способами существования: делается попытка теоретических выводов на основе эмпирических данных. Вплоть до последних глав описываются главным образом индивидуальные аспекты этих двух основных способов существования; в последних же главах рассматривается их роль в формировании Нового Человека и Нового Общества и возможные альтернативы пагубному для человека способу существования и катастрофическому социально-экономическому развитию всего мира.

Глава I. Первый взгляд на проблему

Значение различия между обладанием и бытием

Выбор между обладанием и бытием противоречит здравому смыслу. *Обладание* представляется естественной жизненной функцией: чтобы жить, мы должны обладать различными вещами. Более того, мы должны получать удовольствие от принадлежащих нам вещей. И может ли вообще возникнуть такая альтернатива в обществе, высшая цель которого – иметь, и иметь как можно больше, и в котором о человеке можно сказать так: «Он стоит миллион долларов»? При такой установке, наоборот, складывается впечатление, что суть бытия именно и заключается в обладании и что человек – ничто, если он ничего *не имеет.* Тем не менее альтернатива «обладание или бытие» была стержнем систем великих Учителей жизни. Будда учит, что человек для достижения наивысшей ступени своего развития не должен стремиться обладать имуществом. Иисус учит: «Ибо, кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее. Ибо что пользы человеку приобресть весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?» [Евангелие от Луки, IX, 24-25]. Согласно учению Мейстера Экхарта, условием обретения духовного богатства и духовной силы должно быть стремление ничем не обладать, сделать свое существо открытым и «незаполненным» – не позволить «я» встать на своем пути. По Марксу, роскошь – такой же порок, как и нищета; цель человека – быть *многим,* а не *обладать* многим. (Я упоминаю здесь об истинном Марксе – радикальном гуманисте, а не о той фальшивой вульгарной фигуре, которую сделали из него советские коммунисты.)

Различия между бытием и обладанием глубоко интересовали меня длительное время, и я пытался найти их эмпирическое подтверждение, используя психоанализ для исследования конкретных индивидов и групп. Полученные результаты привели меня к выводу, что коренную проблему человеческого существования представляют именно различия между любовью к жизни и любовью к смерти; эмпирические антропологические и психоаналитические данные свидетельствуют о том, что *обладание и бытие – это два основных способа существования человека и преобладание одного из них определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера.*

Современное словоупотребление

Даже сам Дю Маре не мог предвидеть, каковы будут языковые изменения в будущем и какие масштабы приобретет за два столетия, прошедшие после опубликования его работы, тенденция заменять глаголы существительными. Приведем типичный, хотя, возможно, и несколько утрированный пример из современного языка. Представим себе, что некто, нуждающийся в консультации психоаналитика, начинает свою беседу с ним таким образом: «Доктор, у меня *есть* проблема, у меня бессонница. Я *имею* прекрасный дом, чудесных детей, у меня счастливый брак, но я испытываю беспокойство». Вероятно, несколько десятков лет тому назад этот пациент сказал бы «я обеспокоен» вместо «у меня есть проблема», «я не могу заснуть» вместо «у меня бессонница», «я счастлив в браке» вместо «у меня счастливый брак».

Современный речевой стиль свидетельствует о наличии большой степени отчуждения. Когда я говорю «у меня есть проблема» вместо «я обеспокоен», субъективный опыт как бы исключается: «я» как субъект переживания заменяется на объект обладания. Я преобразовал свое чувство в некий объект, которым я владею, а именно в проблему. Но слово «проблема» – это абстрактное обозначение всякого рода трудностей, с которыми мы сталкиваемся. *Я* не могу *иметь* потому что это не вещь, которой можно обладать, в то время как проблема мною владеть может. Другими словами, я *сам себя* превратил в «проблему», и теперь мое творение владеет мною. Подобный способ выражаться свидетельствует о скрытом, бессознательном отчуждении.

Можно, конечно, заметить, что бессонница – это такой же симптом физического состояния, как боль в горле или зубная боль, и поэтому мы как будто имеем такое же право сказать «у меня бессонница», как и «у меня болит горло». И все же эти выражения несколько различны: боль в горле или зубная боль – это телесные ощущения, которые могут быть разными по силе, но психическая сторона в них выражена слабо. У меня может быть боль в горле, поскольку у меня есть горло, и может быть зубная боль, потому что у меня есть зубы. Бессонница же является не телесным ощущением, а неким психическим состоянием. Если я говорю «у меня бессонница» вместо «я не могу уснуть», то я выражаю таким образом свое желание освободиться от ощущений тревоги, беспокойства и напряжения, которые не позволяют мне уснуть, т.е. бороться с явлением психического порядка, *как если бы это был* симптом физического состояния.

Рассмотрим еще один пример: выражение «У меня большая любовь к вам». Это выражение бессмысленно, так как любовь – это не вещь, которой можно обладать, а *процесс,* определенная внутренняя деятельность, субъектом которой является сам человек. Я могу любить, могу *быть* влюбленным, но, любя, я ничем не *обладаю.* В действительности, чем меньше я имею, тем больше я способен любить.

Происхождение терминов

«Иметь» – простое слово на первый взгляд. Каждый человек что-нибудь *имеет:* тело [Следует хотя бы вкратце отметить, что и к своему телу можно относиться по принципу бытия, воспринимая его как живое; ведь обычно говорят: «Я – это мое тело», а не «У меня есть тело», именно о таком отношении к телу свидетельствует весь опыт чувственного восприятия], одежду, жилище и т.д., вплоть до того, чем владеют современные мужчины и женщины: автомобилем, телевизором, стиральной машиной и многим другим. Практически невозможно жить, ничего не имея. Почему же в таком случае обладание должно быть проблемой? Тем не менее история слова иметь свидетельствует о том, что оно представляет собой настоящую проблему. По-видимому, многие считают, что «иметь» – самая естественная категория существования человека, но они будут удивлены, узнав, что слово «иметь» во многих языках отсутствует. Так, в древнееврейском понятие «я имею» передается косвенной формой «это относится ко мне».

Фактически в большинстве языков понятие «обладание» выражается именно таким образом. Интересно отметить, что в процессе развития многих языков конструкция «это относится ко мне» заменялась конструкцией «я имею», а обратный процесс, как указал Эмиль Бенвенист, не происходил. Этот факт приводит к мысли, что развитие слова «иметь» связано с развитием частной собственности, причем в обществах, в которых собственностью владеют с целью ее использования, т.е. она имеет утилитарное назначение, такая связь отсутствует. Дальнейшие социолингвистические исследования покажут, в какой степени обоснована данная гипотеза.

В отличие от понятия «обладание», которое является, по-видимому, достаточно простым, понятие «бытие», или такая его форма, как «быть»,-- гораздо сложнее и более трудно для понимания. Грамматически глагол «быть» может употребляться в разных качествах: 1) в качестве связки, как, например, в английском языке: «I am tall» *(«Я* [есть] высокий»), «I am poor» («Я [есть] бедный»), – т.е. эта связка выполняет роль грамматического показателя тождества (во многих языках нет слова «быть», употребляемого в таком смысле: так, в испанском языке постоянные свойства, относящиеся к сущности предмета (ser), отличаются от случайных свойств, которые сущности предмета не выражают (estar)); 2) в качестве вспомогательного глагола для образования страдательного залога, как, например, в английском языке: «I am beaten» («Я избит»), здесь «я» является объектом, а не субъектом действия (ср. с «I beat» – «Я бью»); 3) в значении «существовать» – и, как показано у Бенвениста, в этом случае его следует отличать от глагола «быть», употребляемого в качестве связки для обозначения тождества: «*Эти два слова сосуществовали* и всегда могут сосуществовать, будучи совершенно различными» [Бенвенист, 1974, с.203].

Исследование Бенвениста открывает новое значение слова «быть» как самостоятельного глагола, а не глагола-связки. В индоевропейских языках «быть» выражается корнем «ее», имеющим значение «иметь существование», принадлежать действительности. «Существование» и «действительность» определяются как «нечто достоверное, непротиворечивое, истинное» [там же, с.204]. (В санскрите sant – существующий, действительный, хороший, истинный; превосходная степень этого слова sattama – самый лучший.) Таким образом, «быть» по своему этимологическому корню означает нечто большее, чем просто тождество между субъектом и атрибутом, большее, чем *описательный термин.* «Быть» – это реальность существования того, кто или что *есть;* оно констатирует его или ее достоверность и истинность. Утверждение, что кто-то или что-то ость, относится к сущности лица или вещи, а не к его или ее видимости.

Из приведенного предварительного обзора значений слов «иметь» и «быть» можно сделать следующие выводы:

1. Обладание и бытие – это не просто некие отдельные качества индивида, примером которых могут быть выражения «у меня есть машина», «я белый», «я счастлив» и др., а два основных способа существования, два разных вида ориентации и самоориентации в мире, две различные структуры характера, преобладание одной из которых является определяющим для всего, что человек думает, чувствует, делает.

2. При существовании по принципу обладания отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя, в свою собственность.

3. Что касается бытия как способа существования, следует различать две его формы. Одна из них является противоположностью *обладания,* как это показано на примере из работы Дю Маре, и означает жизнелюбие и подлинную причастность к существующему; другая – противоположность *видимости,* она относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи в отличие от обманчивой видимости, как это показано на примере этимологии слова «быть» (Бенвенист).

Философские концепции бытия

Проанализировать понятие «бытия» сложно еще и потому, что проблема бытия была предметом рассмотрения многочисленнейших философских трудов, и одним из ключевых вопросов западной философии всегда был вопрос «Что есть бытие?». Хотя в данной книге это понятие будет рассматриваться с антропологической и психологической точек зрения, представляется уместным обсудить его и в философском плане, так как его связь с антропологическими проблемами очевидна. Поскольку даже краткий обзор представлений о бытии в истории философии от досократовской эпохи до современности выходит за рамки данной работы, я упомяну лишь об одном наиболее важном моменте: понятиях *процесса, деятельности* и *движения* как элементах, внутренне присущих бытию. Как заметил Георг Зиммель, идея о том, что бытие предполагает изменение, т.е. бытие есть *становление,* связана с именами двух величайших и самых бескомпромиссных философов периода зарождения и расцвета западной философии – Гераклита и Гегеля.

Сформулированное Парменидом, Платоном и схоластическими «реалистами» положение о том, что бытие есть постоянная, вечная и неизменная субстанция, противоположная становлению, имеет смысл только в случае, если исходить из идеалистического представления, что мысль (идея) есть высшая реальность. Если *идея* любви (в понимании Платона) более реальна, чем переживание любви, то можно утверждать, что любовь как идея постоянна и неизменна. Но если исходить из существования реальных людей – живущих, любящих, ненавидящих, страдающих, то можно сделать вывод о том, что нет вообще ни одного существа, которое не находилось бы в процессе становления и изменения. Все живое может существовать только в процессе движения, только изменяясь. Неотъемлемые качества жизненного процесса – изменение и развитие.

Концепции Гераклита и Гегеля, согласно которым жизнь есть процесс, а не субстанция, перекликаются в восточном мире с философией Будды. В буддизме нет места понятию об устойчивой, неизменной субстанции ни относительно вещей, ни относительно человеческого «я». Ничто не является реальным, кроме процессов. Современная научная мысль способствовала возрождению философских представлений о «мышлении как процессе», обнаружив и применив их в естественных науках.

Обладание и потребление

Кроме двух способов существования – обладания и бытия – следует упомянуть еще об одном проявлении обладания, а именно *инкорпорировании.* Архаичная форма владения какой-либо вещью, которую человек съедает или выпивает, и представляет собой инкорпорирование. Ребенок на определенной ступени своего развития стремится любую вещь, которую ему хочется иметь, засунуть в рот. Это чисто детская форма владения, характерная для возраста, когда ребенок еще слишком мал, чтобы осуществлять другие формы контроля над собственностью. Во многих разновидностях каннибализма можно обнаружить такую же связь между инкорпорированием и обладанием. Так, съедая человека, каннибал считал, что он таким образом обретает его силы (поэтому каннибализм можно рассматривать как своеобразный магический эквивалент приобретения рабов); людоед верил, что, съев сердце смельчака, обретает его мужество, а съев тотемное животное, обретет божественную сущность, символом которой оно является.

Понятно, что большинство объектов нельзя инкорпорировать физически (а те, в отношении которых это возможно, в процессе усвоения исчезают). Но существуют *символическая* и *магическая* формы инкорпорирования. Если я верю, что инкорпорировал образ какого-либо божества, или образ своего отца, или животного, то этот образ не может исчезнуть или быть отобран у меня. Я как бы символически поглощаю предмет и верю, что он символически присутствует во мне. Так Фрейд объяснял суть понятия «сверх-я» – это интроецированная сумма отцовских запретов и приказаний. Таким же образом можно интроецировать власть, общество, идею, образ: что бы ни случилось, я ими *обладаю,* они как бы «в моих кишках» и навсегда защищены от любого внешнего посягательства. (Слова «интроекция» и «идентификация» часто употребляются как синонимы, однако не совсем ясно, действительно ли они обозначают один и тот же процесс. Во всяком случае, термин «идентификация» следует применять с осторожностью, так как в некоторых случаях правильнее было бы говорить о подражании или подчинении.)

Многие другие формы инкорпорирования не связаны с физиологическими потребностями, а следовательно, и с какими-либо ограничениями. Потребительство характеризуется установкой, суть которой заключается в стремлении поглотить весь мир. Потребитель – это требующий соски вечный младенец. Такие патологические явления, как алкоголизм и наркомания, с очевидностью подтверждают это. Особо выделить именно эти два пагубных пристрастия следует потому, что они отрицательно влияют на исполнение человеком его общественных обязанностей. Курение также является пагубной привычкой, но заядлый курильщик не подвергается такому суровому осуждению, как алкоголик и наркоман, потому что курение не мешает индивиду выполнять его общественные функции, а «всего лишь» сокращает его жизнь.

Многочисленные формы потребительства, встречающиеся в повседневной жизни, обсуждаются в последующих главах книги. Здесь же мне хотелось бы лишь заметить, что основными объектами современного потребительства в сфере досуга являются машина, телевизор, путе-

шествия и секс, и, хотя принято считать такое времяпрепровождение активным досугом, правильнее было бы называть его *пассивным,* В заключение можно заметить, что, по-видимому, в современных развитых промышленных обществах потребление – наиболее важная из форм обладания. Потреблению присущи противоречивые свойства: с одной стороны, оно способствует уменьшению ощущения беспокойства и тревоги, поскольку то, чем человек владеет, не может быть у него отобрано; но с другой – оно вынуждает человека потреблять все больше и больше, так как всякое потребление со временем перестает приносить удовольствие. Нынешние потребители вполне могут определять себя по такой формуле: *я есть то, чем я обладаю и что я потребляю.*

Фромм, Э. Иметь или быть? / Эрих Фромм // Иметь или быть? Ради любви к жизни; пер. с англ. Н.И. Войскунская и др., предисл. П.С. Гуревича. – М.: Айрис-пресс, 2004. – С. 29-42, 47-54.

Феномен массового общества и массового человека

ХОСЕ ОРТЕГА-И-ГАССЕТ (1883–1955) – испанский философ и социолог, публицист, общественный деятель, сын известного литератора Ортеги-и-Мунийа. Родился в Мадриде, Испания. В 1904 г. окончил Мадридский университет Комплутенсе, защитив докторскую диссертацию. Затем семь лет учился в университетах Германии. В 1911 г. получил назначение на должность профессора метафизики в Мадридский университет Комплутенсе. Когда генерал Примо де Ривера провозгласил себя диктатором Испании в декабре 1923 г., Х. Ортега-и-Гассет, как и многие другие профессора, отказался от должности в университете. В феврале 1931 г. за два месяца до смены режима он образовал небольшой политический союз «Группа на службе республики», а затем был избран в новую конституционную ассамблею. В 1933 г. Ортега ушел из политики, а когда началась гражданская война, покинул Испанию. В 1936-1945 гг. жил в Европе, Аргентине и Португалии. В 1948 г. в Мадрид совместно с Хулианом Мариасом основал Гуманитарный институт, где преподавал. Умер в 1955 г. в Мадриде. Философские взгляды Ортеги-и-Гассета весьма разносторонни, но традиционно его причисляют к философам-экзистенциалистам. Центральный тезис его учения звучит так: «Я есть Я и мое окружение», то есть человек – это не замкнутый мир, он реализуется в окружении предметов и людей, без которых его существование было бы невозможно. При этом каждая жизнь, каждая индивидуальность есть одна из точек зрения на Вселенную, истина плюральна, и никто не может претендовать на универсальность и абсолютную истинность своей точки зрения.

«ВОССТАНИЕ МАСС» (1930 г. изд.) – работа, принесшая всемирную славу Х. Ортеге-и-Гассету. По мнению Ортеги-и-Гассета массы и меньшинство составляют две исходные социальные группы в обществе во все времена. Отличаются они не только количественно, но и качественно. Масса (массовый человек) лишена способности к рефлексии, самооценке, она нетребовательна к себе, ничего не создает и не берет на себя никакой ответственности, при этом она жаждет удовлетворения своих потребностей и требует этого от государства. Человек массы посредственен, скучен и желает оставаться таким, какой он есть, быть «таким, как все». Меньшинство, или элита, представляет собой полную противоположность – требовательно по отношению к себе и к другим, стремиться к преобразованиям, творит, свершает, берет на себя ответственность за общество и будущие поколения. Исторически массы хотя и составляли большинство населения, но практически никак не влияли на общество и историю, оставаясь ведомыми меньшинством. Но все изменилось в XIX-XX вв., когда либеральная демократия и научно-технический прогресс привели к повышению благосостояния и социально-политической роли массового человека, подготовив восстание масс, угрожающее существованию западной цивилизации.

Вопросы к тексту:

1. Чем отличается масса от толпы?
2. Какими качествами, по мнению Х. Ортеги-и-Гассета, обладает массовый человек?
3. Что способствовало «восстанию масс» в Европе?
4. Какую угрозу культуре и цивилизации несут массы и массовый человек?

14.6. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс

I. Стадность

[...] Толпа – понятие количественное и визуальное: множество. Переведем его, не искажая, на язык социологии. И получим «массу». Общество всегда было подвижным единством меньшинства и массы. Меньшинство – совокупность лиц, выделенных особо; масса – не выделенных ничем. Речь, следовательно, идет не только и не столько о «рабочей массе». Масса – это средний человек. Таким образом, чисто количественное определение – «многие» – переходит в качественное. Это совместное качество, ничейное и отчуждаемое, это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип. Какой смысл в этом переводе количества в качество? Простейший – так понятнее происхождение массы. До банальности очевидно, что стихийный рост ее предполагает совпадение целей, мыслей, образа жизни. Но не так ли

обстоит дело и с любым сообществом, каким бы избранным оно себя ни полагало? В общем, да. Но есть существенная разница.

В сообществах, чуждых массовости, совместная цель, идея или идеал служат единственной связью, что само по себе исключает многочисленность. Для создания меньшинства, какого угодно, сначала надо, чтобы каждый по причинам особым, более или менее личным, отпал от толпы. Его совпадение с теми, кто образует меньшинство, – это позднейший, вторичный результат особости каждого и, таким образом, это во многом совпадение несовпадений. Порой печать отъединенности бросается в глаза: именующие себя «нонконформистами» англичане – союз согласных лишь в несогласии с обществом. Но сама установка – объединение как можно меньшего числа для отъединения от как можно большего – входит составной частью в структуру каждого меньшинства. Говоря об избранной публике на концерте изысканного музыканта, Малларме тонко заметил, что этот узкий круг своим присутствием демонстрировал отсутствие толпы.

В сущности, чтобы ощутить массу как психологическую реальность, не требуется людских скопищ. По одному-единственному человеку можно определить, масса это или нет. Масса – всякий и каждый, кто ни в добре, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, «как и все», и не только не удручен, но доволен собственной неотличимостью. Представим себе, что самый обычный человек, пытаясь мерить себя особой мерой – задаваясь вопросом, есть ли у него какое-то дарование, умение, достоинство, – убеждается, что нет никакого. Этот человек почувствует себя заурядностью, бездарностью, серостью. Но не массой.

Обычно, говоря об «избранном меньшинстве», передергивают смысл этого выражения, притворно забывая, что избранные – не те, кто кичливо ставит себя выше, но те, кто требует от себя больше, даже если требование к себе непосильно. И, конечно, радикальнее всего делить человечество на два класса: на тех, кто требует от себя многого и сам на себя взваливает тяготы и обязательства, и на тех, кто не требует ничего и для кого жить – это плыть по течению, оставаясь таким, какой ни на есть, и не силясь перерасти себя.

Это напоминает мне две ветви ортодоксального буддизма: более трудную и требовательную махаяну – «большую колесницу», или «большой путь», – и более будничную и блеклую хинаяну – «малую колесницу», «малый путь». Главное и решающее – какой колеснице мы вверим нашу жизнь.

Таким образом, деление общества на массы и избранные меньшинства – типологическое и не совпадает ни с делением на социальные классы, ни с их иерархией. Разумеется, высшему классу, когда он становится высшим и пока действительно им остается, легче выдвинуть человека «большой колесницы», чем низшему. Но в действительности внутри любого класса есть собственные массы и меньшинства. Нам еще предстоит убедиться, что плебейство и гнет массы даже в кругах традиционно элитарных – характерное свойство нашего времени. Так интеллектуальная жизнь, казалось бы взыскательная к мысли, становится триумфальной дорогой псевдоинтеллигентов, не мыслящих, немыслимых и ни в каком виде неприемлемых. Ничем не лучше останки «аристократии», как мужские, так и женские. И, напротив, в рабочей среде, которая прежде считалась эталоном «массы», не редкость сегодня встретить души высочайшего закала.

[...] Масса – это посредственность, и, поверь она в свою одаренность, имел бы место не социальный сдвиг, а всего-навсего самообман. Особенность нашего времени в том, что заурядные души, не обманываясь насчет собственной заурядности, безбоязненно утверждают свое право на нее и навязывают ее всем и всюду. Как говорят американцы, отличаться – неприлично. Масса сминает все непохожее, недюжинное, личностное и лучшее. Кто не такой, как все, кто думает не так, как все, рискует стать отверженным. И ясно, что «все» – это еще не все. Мир обычно был неоднородным единством массы и независимых меньшинств. Сегодня весь мир становится массой. Такова жестокая реальность наших дней, и такой я вижу ее, не закрывая глаз на жестокость.

V. Статистическая справка

В этой работе я хотел бы угадать недуг нашего времени, нашей сегодняшней жизни. И первые результаты можно обобщить так: современная жизнь грандиозна, избыточна и превосходит любую исторически известную. Но именно потому, что напор ее так велик, она вышла из

берегов и смыла все завещанные нам устои, нормы и идеалы. В ней больше жизни, чем в любой другой, и по той же причине больше нерешенного. Она уже не может придерживаться прошлого. Ей надо самой творить свою собственную судьбу.

Но диагноз пора дополнить. Жизнь – это прежде всего наша возможная жизнь, то, чем мы способны стать, и как выбор возможного – наше решение, то, чем мы действительно становимся. Обстоятельства и решения – главные слагающие жизни. Обстоятельства, то есть возможности, нам заданы и навязаны. Мы называем их миром. Жизнь не выбирает себе мира, жить – это очутиться в мире окончательном и неразменном, сейчас и здесь. Наш мир – это предрешенная сторона жизни. Но предрешенная не механически. Мы не пущены в мир, как пуля из ружья, по неукоснительной траектории. Неизбежность, с которой сталкивает нас этот мир – а мир всегда этот, сейчас и здесь, – состоит в обратном. Вместо единственной траектории нам задается множество, и мы соответственно обречены... выбирать себя. Немыслимая предпосылка! Жить – это вечно быть осужденным на свободу, вечно решать, чем ты станешь в этом мире. И решать без устали и без передышки. Даже отдаваясь безнадежно на волю случая, мы принимаем решение – не решать. Неправда, что в жизни «решают обстоятельства». Напротив, обстоятельства – это дилемма вечно новая, которую надо решать. И решает ее наш собственный склад.

Все это применимо и к общественной жизни. У нее, во-первых, есть тоже горизонт возможного и, во-вторых, решение в выборе совместного жизненного пути. Решение зависит от характера общества, его склада, или, что одно и то же, от преобладающего типа людей. Сегодня преобладает масса и решает она. И происходит нечто иное, чем в эпоху демократии и всеобщего голосования. При всеобщем голосовании массы не решали, а присоединялись к решению того или другого меньшинства. Последние предлагали свои «программы» – отличный термин. Эти программы – по сути, программы совместной жизни – приглашали массу одобрить проект решения.

Сейчас картина иная. Всюду, где торжество массы растет, – например, в Средиземноморье – при взгляде на общественную жизнь поражает то, что политически там перебиваются со дня на день. Это более чем странно. У власти – представители масс. Они настолько всесильны, что свели на нет саму возможность оппозиции. Это бесспорные хозяева страны, и нелегко найти в истории пример подобного всевластия. И тем не менее государство, правительство живут сегодняшним днем. Они не распахнуты будущему, не представляют его ясно и открыто, не кладут начало чему-то новому, уже различимому в перспективе. Словом, они живут без жизненной программы. Не знают, куда идут, потому что не идут никуда, не выбирая и не прокладывая дорог. Когда такое правительство ищет самооправданий, то не поминает всуе день завтрашний, а, напротив, упирает на сегодняшний и говорит с завидной прямотой: «Мы – чрезвычайная власть, рожденная чрезвычайными обстоятельствами». То есть злобой дня, а не дальней перспективой. Недаром и само правление сводится к тому, чтобы постоянно выпутываться, не решая проблем, а всеми способами увиливая от них и тем самым рискуя сделать их неразрешимыми. Таким всегда было прямое правление массы – всемогущим и призрачным. Масса – это те, кто плывет по течению и лишен ориентиров. Поэтому массовый человек не созидает, даже если возможности и силы его огромны. И как раз этот человеческий склад сегодня решает. Право же, стоит в нем разобраться.

Ключ к разгадке – в том вопросе, что прозвучал уже в начале моей работы: откуда возникли все эти толпы, захлестнувшие сегодня историческое пространство? Не так давно известный экономист Вернер Зомбарт указал на один простой факт, который должен бы впечатлить каждого, кто озабочен современностью. Факт сам по себе достаточный, чтобы открыть нам глаза на сегодняшнюю Европу, по меньшей мере обратить их в нужную сторону. Дело в следующем: за все двенадцать веков своей истории, с шестого по девятнадцатый, европейское население ни разу не превысило ста восьмидесяти миллионов. А за время с 1800 по 1914 год – за столетие с небольшим – достигло четырехсот шестидесяти. Контраст, полагаю, не оставляет сомнений в плодовитости прошлого века. Три поколения подряд человеческая масса росла как на дрожжах и, хлынув, затопила тесный отрезок истории. Достаточно, повторяю, одного этого факта, чтобы объяснить триумф масс и все, что он сулит. С другой стороны, это еще одно, и притом самое ощутимое, слагаемое того роста жизненной силы, о котором я упоминал.

Эта статистика, кстати, умеряет наше беспочвенное восхищение ростом молодых стран, особенно Соединенных Штатов. Кажется сверхъестественным, что население США за столетие достигло ста миллионов, а ведь куда сверхъестественней европейская плодовитость. Лишнее доказательство, что американизация Европы иллюзорна. Даже самая, казалось бы, отличительная черта Америки – ускоренный темп ее заселения – не самобытна. Европа в прошлом веке заселялась куда быстрее. Америку создали европейские излишки.

Хотя выкладки Вернера Зомбарта и не так известны, как того заслуживают, сам загадочный факт заметного увеличения европейцев слишком очевиден, чтобы на нем задерживаться. Суть не в цифрах народонаселения, а в их контрастности, вскрывающей внезапный и головокружительный темп роста. В этом и соль. Головокружительный рост означает все новые и новые толпы, которые с таким ускорением извергаются на поверхность истории, что не успевают пропитаться традиционной культурой.

И в результате современный средний европеец душевно здоровее и крепче своих предшественников, но и душевно беднее. Оттого он порой смахивает на дикаря, внезапно забредшего в мир вековой цивилизации. Школы, которыми так гордился прошлый век, внедрили в массу современные жизненные навыки, но не сумели воспитать ее. Снабдили ее средствами для того, чтобы жить полнее, но не смогли наделить ни историческим чутьем, ни чувством исторической ответственности. В массу вдохнули силу и спесь современного прогресса, но забыли о духе. Естественно, она и не помышляет о духе, и новые поколения, желая править миром, смотрят на него как на первозданный рай, где нет ни давних следов, ни давних проблем.

Славу и ответственность за выход широких масс на историческое поприще несет XIX век. Только так можно судить о нем беспристрастно и справедливо. Что-то небывалое и неповторимое крылось в его климате, раз вызрел такой человеческий урожай. Не усвоив и не переварив этого, смешно и легкомысленно отдавать предпочтение духу иных эпох. Вся история предстает гигантской лабораторией, где ставятся все мыслимые и немыслимые опыты, чтобы найти рецепт общественной жизни, наилучшей для культивации «человека». И, не прибегая к уверткам, следует признать данные опыта: человеческий посев в условиях либеральной демократии и технического прогресса – двух основных факторов – за столетие утроил людские ресурсы Европы.

Такое изобилие, если мыслить здраво, приводит к ряду умозаключений: первое – либеральная демократия на базе технического творчества является высшей из доныне известных форм общественной жизни; второе – вероятно, это не лучшая форма, но лучшие возникнут на ее основе и сохранят ее суть, и третье – возвращение к формам низшим, чем в XIX веке, самоубийственно.

И вот, разом уяснив себе все эти вполне ясные вещи, мы должны предъявить XIX веку счет. Очевидно, наряду с чем-то небывалым и неповторимым имелись в нем и какие-то врожденные изъяны, коренные пороки, поскольку он создал новую породу людей – мятежную массу – и теперь она угрожает тем основам, которым обязана жизнью. Если этот человеческий тип будет по-прежнему хозяйничать в Европе и право решать останется за ним, то не пройдет и тридцати лет, как наш континент одичает. Наши правовые и технические достижения исчезнут с той же легкостью, с какой не раз исчезали секреты мастерства [*Герман Вейль, один из крупнейших физиков современности, соратник и преемник Эйнштейна, не раз повторял в частной беседе, что, если бы определенные люди, десять или двенадцать человек, внезапно умерли, чудо современной физики оказалось бы навеки утраченным для человечества. Столетиями надо было приспосабливать человеческий мозг к абстрактным головоломкам теоретической физики. И любая случайность может развеять эти чудесные способности, от которых зависит и вся техника будущего]. Жизнь съежится. Сегодняшний избыток возможностей обернется беспросветной нуждой, скаредностью, тоскливым бесплодием. Это будет неподдельный декаданс. Потому что восстание масс и есть то самое, что Ратенау называл «вертикальным одичанием».

Поэтому так важно вглядеться в массового человека, в эту чистую потенцию как высшего блага, так и высшего зла.

VI. Введение в анатомию массового человека

Кто он, тот массовый человек, что главенствует сейчас в общественной жизни, политической и не политической? Почему он такой, какой есть, иначе говоря, как он получился таким?

Оба вопроса требуют совместного ответа, потому что взаимно проясняют друг друга. Человек, который намерен сегодня возглавлять европейскую жизнь, мало похож на тех, кто двигал XIX век, но именно XIX веком он рожден и вскормлен. Проницательный ум, будь то в 1820-м, 1850-м или 1880 году, простым рассуждением a priori мог предвосхитить тяжесть современной исторической ситуации. И в ней действительно нет ровным счетом ничего, не предугаданного сто лет назад. «Массы надвигаются!» – апокалипсически восклицал Гегель. «Без новой духовной власти наша эпоха – эпоха революционная – кончится катастрофой», – предрекал Огюст Конт. «Я вижу всемирный потоп нигилизма!» – кричал с энгадинских круч усатый Ницше.

Неправда, что история непредсказуема. Сплошь и рядом пророчества сбывались. Если бы грядущее не оставляло бреши для предвидений, то и впредь, исполняясь и становясь прошлым, оно оставалось бы непонятным. В шутке, что историк – пророк наизнанку, заключена вся философия истории. Конечно, можно провидеть лишь общий каркас будущего, но ведь и в настоящем или прошлом это единственное, что, в сущности, доступно. Поэтому, чтобы видеть свое время, надо смотреть с расстояния. С какого? Достаточного, чтобы не различать носа Клеопатры.

Какой представлялась жизнь той человеческой массе, которую в изобилии плодил XIX век? Прежде всего и во всех отношениях – материально доступной. Никогда еще рядовой человек не утолял с таким размахом свои житейские запросы. По мере того как таяли крупные состояния и ужесточалась жизнь рабочих, экономические перспективы среднего сдоя становились день ото дня все шире. Каждый день вносил новую лепту в его жизненный standard. С каждым днем росло чувство надежности и собственной независимости. То, что прежде считалось удачей и рождало смиренную признательность судьбе, стало правом, которое не благословляют, а требуют.

С 1900 года начинает и рабочий ширить и упрочивать свою жизнь. Он, однако, должен за это бороться. Благоденствие не уготовано ему заботливо, как среднему человеку, на диво слаженным обществом и Государством. Этой материальной доступности и обеспеченности сопутствует житейская – comfort и общественный порядок. Жизнь катится по надежным рельсам, и столкновение с чем-то враждебным и грозным мало представимо. Столь ясная и распахнутая перспектива неминуемо должна в недрах обыденного сознания копить то ощущение жизни, что метко выражено нашей старинной поговоркой – «широка Кастилия!». А именно, во всех ее основных и решающих моментах жизнь представляется новому человеку лишенной преград. Это обстоятельство и его важность осознаются сами собой, если вспомнить, что прежде рядовой человек и не подозревал о такой жизненной раскрепощенности. Напротив, жизнь была для него тяжкой участью – и материально, и житейски. Он с рождения ощущал ее как скопище преград, которые обречен терпеть, с которыми принужден смириться и втиснуться в отведенную ему щель.

Контраст будет еще отчетливее, если от материального перейти к аспекту гражданскому и моральному. С середины прошлого века средний человек не видит перед собой никаких социальных барьеров. С рождения он и в общественной жизни не встречает рогаток и ограничений. Никто не принуждает его сужать свою жизнь. И здесь «широка Кастилия». Не существует ни сословий, ни каст. Ни у кого нет гражданских привилегий. Средний человек усваивает как истину, что все люди узаконенно равны. Никогда за всю историю человек не знал условий, даже отдаленно похожих на современные. Речь действительно идет о чем-то абсолютно новом, что внес в человеческую судьбу XIX век. Создано новое сценическое пространство для существования человека, новое и в материальном и в социальном плане. Три начала сделали возможным этот новый мир: либеральная демократия, экспериментальная наука и промышленность. Два последних фактора можно объединить в одно понятие – техника. В этой триаде ничто не рождено XIX веком, но унаследовано от двух предыдущих столетий. Девятнадцатый век не изобрел, а

внедрил, и в том его заслуга. Это прописная истина. Но одной ее мало, и надо вникнуть в ее неумолимые следствия.

Девятнадцатый век был революционным по сути. И суть не в живописности его баррикад – это всего лишь декорация, – а в том, что он поместил огромную массу общества в жизненные условия, прямо противоположные всему, с чем средний человек свыкся ранее. Короче, век перелицевал общественную жизнь. Революция не покушение на порядок, но внедрение нового порядка, дискредитирующего привычный. И потому можно без особых преувеличений сказать, что человек, порожденный XIX столетием, социально стоит в ряду предшественников особняком. Разумеется, человеческий тип XVIII века отличен от преобладавшего в семнадцатом, а тот – от характерного для XVI века, но все они в конечном счете родственны, схожи и по сути даже одинаковы, если сопоставить их с нашим новоявленным современником. Для «плебея» всех времен «жизнь» означала прежде всего стеснение, повинность, зависимость – короче, угнетение. Еще короче – гнет, если не ограничивать его правовым и сословным, забывая о стихиях. Потому что их напор не слабел никогда, вплоть до прошлого века, с началом которого технический прогресс – материальный и управленческий – становится практически безграничным. Прежде даже для богатых и могущественных земля была миром нужды, тягот и риска. При любом относительном богатстве сфера благ и удобств, обеспеченных им, была крайне сужена всеобщей бедностью мира. Жизнь среднего человека много легче, изобильнее и безопаснее жизни могущественнейшего властителя иных времен. Какая разница, кто кого богаче, если богат мир и не скупится на автострады, магистрали, телеграфы, отели, личную безопасность и аспирин?

Тот мир, что окружает нового человека с колыбели, не только не понуждает его к самообузданию, не только не ставит перед ним никаких запретов и ограничений, но, напротив, непрестанно бередит его аппетиты, которые в принципе могут расти бесконечно. Ибо этот мир XIX и начала XX века не просто демонстрирует свои бесспорные достоинства и масштабы, но и внушает своим обитателям – и это крайне важно – полную уверенность, что завтра, словно упиваясь стихийным и неистовым ростом, мир станет еще богаче, еще шире и совершеннее. И по сей день, несмотря на признаки первых трещин в этой незыблемой вере, – по сей день, повторяю, мало кто сомневается, что автомобили через пять лет будут лучше и дешевле, чем сегодня. Это так же непреложно, как завтрашний восход солнца. Сравнение, кстати, точное. Действительно, видя мир так великолепно устроенным и слаженным, человек заурядный полагает его делом рук самой природы и не в силах додуматься, что дело это требует усилий людей незаурядных. Еще труднее ему уразуметь, что все эти легко достижимые блага держатся на определенных и нелегко достижимых человеческих качествах, малейший недобор которых незамедлительно развеет прахом великолепное сооружение.

Пора уже наметить первыми двумя штрихами психологический рисунок сегодняшнего массового человека: эти две черты – беспрепятственный рост жизненных запросов и, следовательно, безудержная экспансия собственной натуры и, второе, врожденная неблагодарность ко всему, что сумело облегчить ему жизнь. Обе черты рисуют весьма знакомый душевный склад – избалованного ребенка. И в общем можно уверенно прилагать их к массовой душе как оси координат. Наследница незапамятного и гениального былого, гениального по своему вдохновению и дерзанию, современная чернь избалована окружением. Баловать – это значит потакать, поддерживать иллюзию, что все дозволено и ничто не обязательно. Ребенок в такой обстановке лишается понятий о своих пределах. Избавленный от любого давления извне, от любых столкновений с другими, он и впрямь начинает верить, что существует только он, и привыкает ни с кем не считаться, а главное, никого не считать лучше себя. Ощущение чужого превосходства вырабатывается лишь благодаря кому-то более сильному, кто вынуждает сдерживать, умерять и подавлять желания. Так усваивается важнейший урок: «Здесь кончаюсь я и начинается другой, который может больше, чем я. В мире, очевидно, существуют двое: я и тот другой, кто выше меня».

Среднему человеку прошлого мир ежедневно преподавал эту простую мудрость, поскольку был настолько неслаженным, что бедствия не кончались и ничто не становилось надежным, обильным и устойчивым. Но для новой массы все возможно и даже гарантировано – и все наготове, без каких-либо предварительных усилий, как солнце, которое не надо тащить в зе-

нит на собственных плечах. Ведь никто никого не благодарит за воздух, которым дышит, потому что воздух никем не изготовлен – он часть того, о чем говорится «это естественно», поскольку это есть и не может не быть. А избалованные массы достаточно малокультурны, чтобы всю эту материальную и социальную слаженность, безвозмездную, как воздух, тоже считать естественной, поскольку она, похоже, всегда есть и почти так же совершенна, как и природа.

Мне думается, сама искусность, с какой XIX век обустроил определенные сферы жизни, побуждает облагодетельствованную массу считать их устройство не искусным, а естественным. Этим объясняется и определяется то абсурдное состояние духа, в котором пребывает масса: больше всего ее заботит собственное благополучие и меньше всего – истоки этого благополучия. Не видя в благах цивилизации ни изощренного замысла, ни искусного воплощения, для сохранности которого нужны огромные и бережные усилия, средний человек и для себя не видит иной обязанности, как убежденно домогаться этих благ, единственно по праву рождения. В дни голодных бунтов народные толпы обычно требуют хлеба, а в поддержку требований обычно громят пекарни. Чем не символ того, как современные массы поступают, только размашистей и изобретательней, с той цивилизацией, что их питает?

Для брошенной на собственный произвол массы, будь то чернь или знать, жажда жизни неизменно оборачивается разрушением самих основ жизни. Бесподобным гротеском этой тяги – propter vitam, vitae perdere causas – мне кажется происшедшее в Нихаре, городке близ Альмерии, 13 сентября 1759 года, когда был провозглашен королем Карлос III. Торжество началось на площади. «Затем ведено было угостить все собрание, каковое истребило 77 бочонков вина и четыре бурдюка водки и воодушевилось настолько, что со многими здравицами двинулось к муниципальному складу и там повыбрасывало из окон весь хлебный запас и 900 реалов общинных денег. Потом перешли к табачной торговле и принудили выкинуть месячную выручку и табак тоже. В лавках учинили то же самое, изничтожив во славу празднества все, что было там съестного и питейного. Духовенство не уступало рвением и громко призывало женщин выбрасывать на улицу все что ни есть, и те трудились без малейшего сожаления, пока в домах не осталось ни хлеба ни зерна, ни муки ни крупы, ни мисок ни кастрюль, ни ступок ни пестов и весь сказанный город не опустел». Названный город в угоду монархическому ажиотажу истребил себя. Блажен Нихар, ибо за ним будущее!

VIII. Почему массы вторгаются всюду, во все и всегда не иначе как насилием

Начну с того, что выглядит крайне парадоксальным, а в действительности проще простого: когда для заурядного человека мир и жизнь распахнулись настежь, душа его для них закрылась наглухо. И я утверждаю, что эта закупорка заурядных душ и породила то возмущение масс, которое становится для человечества серьезной проблемой.

Естественно, что многие думают иначе. Это в порядке вещей и только подтверждает мою мысль. Будь даже мой взгляд на этот сложный предмет целиком неверным, верно то, что многие из оппонентов не размышляли над ним и пяти минут. Могут ли они думать как я? Но непреложное право на собственный взгляд без каких-либо предварительных усилий его выработать как раз и свидетельствует о том абсурдном состоянии человека, которое я называю «массовым возмущением». Это и есть герметизм, закупорка души. В данном случае – герметизм сознания. Человек обзавелся кругом понятий. Он полагает их достаточными и считает себя духовно завершенным. И, ни в чем извне нужды не чувствуя, окончательно замыкается в этом кругу. Таков механизм закупорки.

Массовый человек ощущает себя совершенным. Человеку незаурядному для этого требуется незаурядное самомнение, и наивная вера в собственное совершенство у него не органична, а внушена тщеславием и остается мнимой, притворной и сомнительной для самого себя. Поэтому самонадеянному так нужны другие, кто подтвердил бы его домыслы о себе. И даже в этом клиническом случае, даже ослепленный тщеславием, достойный человек не в силах ощутить себя завершенным. Напротив, сегодняшней заурядности, этому новому Адаму, и в голову не взбредет усомниться в собственной избыточности. Самосознание у него поистине райское. Природный душевный герметизм лишает его главного условия, необходимого, чтобы ощутить свою

неполноту, – возможности сопоставить себя с другим. Сопоставить означало бы на миг отрешиться от себя и вселиться в ближнего. Но заурядная душа не способна к перевоплощению – для нее, увы, это высший пилотаж.

Словом, та же разница, что между тупым и смышленым. Один замечает, что он на краю неминуемой глупости, силится отпрянуть, избежать ее и своим усилием укрепляет разум. Другой ничего не замечает: для себя он – само благоразумие, и отсюда та завидная безмятежность, с какой он погружается в собственный идиотизм. Подобно тем моллюскам, которых не удается извлечь из раковины, глупого невозможно выманить из его глупости, вытолкнуть наружу, заставить на миг оглядеться по ту сторону своих катаракт и сличить свою привычную подслеповатость с остротой зрения других. Он глуп пожизненно и прочно. Недаром Анатоль Франс говорил, что дурак пагубней злодея. Поскольку злодей иногда передыхает [*Я не раз задавался таким вопросом. Испокон веков для многих людей самым мучительным в жизни было, несомненно, столкновение с глупостью ближних. Почему же в таком случае никогда не пытались изучать ее – не было, насколько мне известно, ни одного исследования? Нет его и на страницах Эразма].

Речь не о том, что массовый человек глуп. Напротив, сегодня его умственные способности и возможности шире, чем когда-либо. Но это не идет ему впрок: на деле смутное ощущение своих возможностей лишь побуждает его закупориться и не пользоваться ими. Раз навсегда освящает он ту мешанину прописных истин, несвязных мыслей и просто словесного мусора, что скопилась в нем по воле случая, и навязывает ее везде и всюду, действуя по простоте душевной, а потому без страха и упрека. Именно об этом и говорил я в первой главе: специфика нашего времени не в том, что посредственность полагает себя незаурядной, а в том, что она провозглашает и утверждает свое право на пошлость, или, другими словами, утверждает пошлость как право.

Тирания интеллектуальной пошлости в общественной жизни, быть может, самобытнейшая черта современности, наименее сопоставимая с прошлым. Прежде в европейской истории чернь никогда не заблуждалась насчет собственных «идей» касательно чего бы то ни было. Она наследовала верования, обычаи, житейский опыт, умственные навыки, пословицы и поговорки, но не присваивала себе умозрительных суждений, например о политике или искусстве, и не определяла, что они такое и чем должны стать. Она одобряла или осуждала то, что задумывал и осуществлял политик, поддерживала или лишала его поддержки, но действия ее сводились к отклику, сочувственному или наоборот, на творческую волю другого. Никогда ей не взбредало в голову ни противопоставлять «идеям» политика свои, ни даже судить их, опираясь на некий свод «идей», признанных своими. Так же обстояло с искусством и другими областями общественной жизни. Врожденное сознание своей узости, неподготовленности к теоретизированию [*Это не подмена понятий: выносить суждение означает теоретизировать] воздвигало глухую стену. Отсюда само собой следовало, что плебей не решался даже отдаленно участвовать почти ни в какой общественной жизни, по большей части всегда концептуальной.

Сегодня, напротив, у среднего человека самые неукоснительные представления обо всем, что творится и должно твориться во вселенной. Поэтому он разучился слушать. Зачем, если все ответы он находит в самом себе? Нет никакого смысла выслушивать, и, напротив, куда естественнее судить, решать, изрекать приговор. Не осталось такой общественной проблемы, куда бы он не встревал, повсюду оставаясь глухим и слепым и всюду навязывая свои «взгляды».

Но разве это не достижение? Разве не величайший прогресс то, что массы обзавелись идеями, то есть культурой? Никоим образом. Потому что идеи массового человека таковыми не являются и культурой он не обзавелся. Идея – это шах истине. Кто жаждет идей, должен прежде их домогаться истины и принимать те правила игры, которых она требует. Бессмысленно говорить об идеях и взглядах, не признавая системы, в которой они выверяются, свода правил, к которым можно апеллировать в споре. Эти правила – основы культуры. Не важно, какие именно. Важно, что культуры нет, если нет устоев, на которые можно опереться. Культуры нет, если нет основ законности, к которым можно прибегнуть. Культуры нет, если к любым, даже крайним взглядам нет уважения, на которое можно рассчитывать в полемике. Культуры нет,

если экономические связи не руководствуются торговым правом, способным их защитить. Культуры нет, если эстетические споры не ставят целью оправдать искусство.

Если всего этого нет, то нет и культуры, а есть в самом прямом и точном смысле слова варварство. Именно его, не будем обманываться, и утверждает в Европе растущее вторжение масс. Путник, попадая в варварский край, знает, что не найдет там законов, к которым мог бы воззвать. Не существует собственно варварских порядков. У варваров их попросту нет и взывать не к чему. Мерой культуры служит четкость установлений. При малой разработанности они упорядочивают лишь grosso modo, и чем отделаннее они, тем подробнее выверяют любой вид деятельности. [...]

Нелишне вспомнить, что масса, когда бы и из каких бы побуждений ни вторгалась она в общественную жизнь, всегда прибегала к «прямому действию». Видимо, это ее природный способ действовать. И самое веское подтверждение моей мысли – тот очевидный факт, что теперь, когда диктат массы из эпизодического и случайного сделался повседневным, «прямое действие» стало узаконенным. Все человеческие связи подчинились этому новому порядку, упразднившему «непрямые» формы сосуществования. В человеческом общении упраздняется «воспитанность». Словесность как «прямое действие» обращается в ругань. Сексуальные отношения сводят на нет свою многогранность. Грани, нормы, этикет, законы писаные и неписаные, право, справедливость! Откуда они, зачем такая усложненность? Все это сфокусировано в слове «цивилизация», корень которого – civis, гражданин, то есть горожанин, – указывает на происхождение смысла. И смысл этого всего – сделать возможным город, сообщество, сосуществование. Поэтому, если вглядеться в перечисленные мной средства цивилизации, суть окажется одна. Все они в итоге предполагают глубокое и сознательное желание каждого считаться с остальными. Цивилизация – это прежде всего воля к сосуществованию. Дичают по мере того, как перестают считаться друг с другом. Одичание – процесс разобщения. И действительно, периоды варварства, все до единого, – это время распада, кишение крохотных сообществ, разъединенных и враждующих.

Высшая политическая воля к сосуществованию воплощена в демократии. Это первообраз «непрямого действия», доведший до предела стремление считаться с ближним. Либерализм – правовая основа, согласно которой Власть, какой бы всесильной она ни была, ограничивает себя и стремится, даже в ущерб себе, сохранить в государственном монолите пустоты для выживания тех, кто думает и чувствует наперекор ей, то есть наперекор силе, наперекор большинству. Либерализм, и сегодня стоит об этом помнить, – предел великодушия: это право, которое большинство уступает меньшинству, и это самый благородный клич, когда-либо прозвучавший на земле. Он возвестил о решимости мириться с врагом, и, мало того, врагом слабейшим. Трудно было ждать, что род человеческий решится на такой шаг, настолько красивый, настолько парадоксальный, настолько тонкий, настолько акробатический, настолько неестественный. И потому нечего удивляться, что вскоре упомянутый род ощутил противоположную решимость. Дело оказалось слишком непростым и нелегким, чтобы утвердиться на земле.

Уживаться с врагом! Управлять с оппозицией! Не кажется ли уже непонятной подобная покладистость? Ничто не отразило современность так беспощадно, как то, что все меньше стран, где есть оппозиция. Повсюду аморфная масса давит на государственную власть и подминает, топчет малейшие оппозиционные ростки. Масса – кто бы подумал при виде ее однородной скученности! – не желает уживаться ни с кем, кроме себя. Все, что не масса, она ненавидит смертно.

XV. Переходя к сути дела

Суть такова: Европа утратила нравственность. Прежнюю массовый человек отверг не ради новой, а ради того, чтобы, согласно своему жизненному складу, не придерживаться никакой. Что бы ни твердила молодежь о «новой морали», не верьте ни единому слову. Утверждаю, что на всем континенте ни у кого из знатоков нового ethos нет и подобия морали. И если кто-то заговорил о «новой», значит, замыслил новую пакость и ищет контрабандных путей [*Не знаю, найдется ли сейчас десяток людей, рассеянных по миру, которые видят воочию ростки того, что

со временем действительно может стать новой моралью. И, уж конечно, не эти люди делают погоду].

Так что наивно укорять современного человека в безнравственности. Это не только не заденет, но даже польстит. Безнравственность нынче стала ширпотребом, и кто только не щеголяет ею. Если отвлечься, как мы и делали, от пережитков прошлого – христиан, идеалистов, старых либералов и т. д., – то среди современных альянсов не найдется ни одного, который не исходил бы из убеждения, что за ним числятся все права и ни единой обязанности. Не важно, рядятся ли при этом в реакционеров или революционеров: под любой личиной и при любом удобном случае решительно отбрасывают обязанности и притязают, сами не ведая почему, на неограниченные права.

Что бы ни одушевляло, все сводится к одному и становится предлогом не считаться ни с кем и ни с чем. Если кто-то играет в реакционера, то наверняка для того, чтобы под видом спасения отечества и государства сравнять с землей все остальное и с полным правом топтать ближнего, особенно если тот чего-то стоит. Но и в революционеров играют с той же целью: наружная одержимость судьбой угнетенных и социальной справедливостью служит маской, освобождающей от досадной обязанности быть правдивым, терпимым и, главное, уважать человеческие достоинства. Я знаю немало людей, которые вступили в ту или иную рабочую партию лишь затем, чтобы обрести внутреннее право презирать интеллигенцию и не смотреть на нее снизу вверх. Что ж до диктатур, то мы уже налюбовались, как там льстят толпе и топчут все, что выше ее уровня.

Отвращением к долгу отчасти объясняется и полусмешной-полупостыдный феномен нашего времени – культ молодежи как таковой. Все от мала до велика подались в «молодые», прослышав, что у молодых больше прав, чем обязанностей, поскольку последние можно отложить в долгий ящик и приберечь для зрелости. Молодость как таковую всегда освобождали от тяжести свершений. Она жила в долг. По-человечески так и должно быть. Это мнимое право ей снисходительно и ласково дарят старшие. И надо же было настолько одурманить ее, что она и впрямь сочла это своим заслуженным правом, за которым должны последовать и все прочие заслуженные права. Как ни дико, но молодостью стали шантажировать. Вообще мы живем в эпоху всеобщего шантажа, у которого два облика с дополняющими друг друга гримасами – угрозой насилия и угрозой глумления. Обе служат одной цели и равно пригодны для того, чтобы людская пошлость могла не считаться ни с кем и ни с чем.

Поэтому не стоит облагораживать нынешний кризис, видя в нем борьбу двух моралей, или цивилизаций, – обреченной и новорожденной. Массовый человек попросту лишен морали, поскольку суть ее – всегда в подчинении чему-то, в сознании служения и долга. Но слово «попросту», пожалуй, не годится. Все гораздо сложнее. Попросту взять и избавиться от морали невозможно. То, что грамматически обозначено как чистое отсутствие, – безнравственность – не существует в природе. Если вы не расположены подчиняться нравственным устоям, будьте любезны подчиниться иной необходимости и velis nolis жить наперекор им, а это уже не безнравственность, но противонравственность. Не просто отрицание, но антимораль, негатив, полый оттиск морали, сохранивший ее форму.

Как же умудрились уверовать в антиморальность жизни? Несомненно, к этому и вела вся современная культура и цивилизация. Европа пожинает горькие плоды своих духовных шатаний. Она стремительно катится вниз по склону своей культуры, достигшей невиданного цветения, но не сумевшей укорениться.

В этой книге я попытался обрисовать определенный тип человека и, главным образом, его взаимоотношения с той цивилизацией, которой он порожден. Это было необходимо потому, что персонаж моей книги знаменует собой не торжество новой цивилизации, а лишь голое отрицание старой. И не надо путать его психограмму с ответом на главный вопрос – каковы же коренные пороки современной европейской культуры. Ведь очевидно, что ими в конечном счете и обусловлено сегодняшнее преобладание этой человеческой особи. Но такой ответ ввиду непомерной трудности вопроса выходит за рамки книги. Понадобилось бы развить во всей полноте ту концепцию человеческого существования, которая здесь едва намечена и звучит побочно. Об этом говорится вскользь и вполголоса, а скоро, быть может, придется кричать.

Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет // Избр. труды ; пер. с исп. А.М. Гелескул [и др.] ; общ. ред. А.М. Руткевич. – М.: Весь мир, 1997. – С. 45-46, 48, 66-74, 79-82, 84-85, 161-163.