

ТЕКСТЫ ПО СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ (фрагменты)

**Электронное приложение
к учебно-методическому пособию
для студентов факультета
философии и социальных наук
«СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ»**

Минск
БГУ
2010

Системные требования:

IBM совместимый компьютер, Windows 2000/XP, RAM 128,
Acrobat Reader

Белорусский государственный университет.

ЛИ № 02330/0494425 от 08.04.2009.

Пр. Независимости, 4, 220030, Минск.

E-mail: URIR@bsu.by

www.urir.bsu.by

ISBN 978-985-518-336-6 (CD)

ISBN 978-985-518-337-3

© БГУ, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

<i>Семён Людвигович Франк. Духовные основы общества:</i> введение в социальную философию	5
<i>Карл Маркс. К критике политической экономии. Предисловие.....</i>	12
<i>Карл Маркс. Манифест Коммунистической партии</i>	15
<i>Питириим Александрович Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество...</i>	19
<i>Макс Вебер. Политика как призвание и профессия</i>	23
<i>Никколо Макиавелли. Государь</i>	28
<i>Элиас Канетти. Масса</i>	32
<i>Гюстав Лебон. Психология масс</i>	37
<i>Хосе Ортега-и-Гассет. Восстание масс</i>	42
<i>Фридрих Вильгельм Ницше. О пользе и вреде истории для жизни.....</i>	46

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

<i>Карл Теодор Ясперс. Истоки истории и ее цель.....</i>	50
<i>Освальд Шпенглер. Закат Европы. Очерки морфологии мировой</i> <i>истории</i>	56
<i>Арнольд Джозеф Тойнби. Постижение истории</i>	61
<i>Дэниел Белл. Грядущее постиндустриальное общество:</i> <i>Опыт социального прогнозирования</i>	65
<i>Элвин Тоффлер. Третья волна</i>	69
<i>Фрэнсис Фукуяма. Конец истории?</i>	71
<i>Самюэль Хантингтон. Столкновение цивилизаций?</i>	75
<i>Иммануил Морис Валлерстайн. Анализ мировых систем</i> <i>и ситуация в современном мире</i>	78
<i>Александр Сергеевич Панарин. Православная цивилизация</i> <i>в глобальном мире.....</i>	83
<i>Владислав Леонидович Иноземцев. Расколота цивилизация:</i> <i>системные кризисы индустриальной эпохи</i>	87
<i>Николай Яковлевич Данилевский. Россия и Европа:</i> <i>Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира</i> <i>к романо-германскому</i>	90
<i>Константин Николаевич Леонтьев. Византизм и славянство.....</i>	95

Раздел III. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

<i>Зигмунд Фрейд. Неудовлетворенность культурой.....</i>	<i>98</i>
<i>Зигмунд Фрейд. Будущее одной иллюзии</i>	<i>106</i>
<i>Ролан Барт. Структурализм как деятельность</i>	<i>124</i>
<i>Ролан Барт. От произведения к тексту.....</i>	<i>129</i>
<i>Ролан Барт. Смерть автора</i>	<i>137</i>
<i>Йохан Хейзинга. В тени завтрашнего дня.....</i>	<i>140</i>
<i>Юрий Михайлович Лотман. О двух моделях коммуникации в системе культуры</i>	<i>147</i>
<i>Вольфганг Вельш. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия</i>	<i>159</i>
<i>Фредрик Джеймисон. Постмодернизм и общество потребления</i>	<i>169</i>
<i>Альбер Камю. Абсурдное творчество</i>	<i>186</i>
<i>Николай Александрович Бердяев. Воля к жизни и воля к культуре</i>	<i>194</i>

Раздел I. СОЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

Семён Людвигович Франк

Духовные основы общества: введение в социальную философию

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 останавливаясь 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 запутался 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.

<...> 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.

<...> 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.

<...> 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.

<...> 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 несколько 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 надындивидуальных «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 повинемся, 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 создаем себя героически-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 — направления, доселе преобладающие среди специалистов-обществоведов, в особенности историков, — заняты всегда мнимом «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 омертвление 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 общечеловечности» (ср. гл. I, 6), 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. — М. : Республика, 1992. — С. 17—19, 70—75.

Карл Маркс

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-Französische Jahrbücher*». 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 следую-

щим 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 обуславливает 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.

Маркс К. К критике политической экономии // Соч. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — 2-е изд. — М., 1985. — Т. 13. — С. 5—6.

Карл Маркс

Манифест Коммунистической партии

Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма. Все силы старой Европы объединились для священной травли этого призрака: папа и царь, Меттерних и Гизо, французские радикалы и немецкие полицейские. Где та оппозиционная партия, которую ее противники, стоящие у власти, не ославили бы коммунистической? Где та оппозиционная партия, которая в свою очередь не бросала бы клеймящего обвинения в коммунизме как более передовым представителям оппозиции, так и своим реакционным противникам?

Два вывода вытекают из этого факта. Коммунизм признается уже силой всеми европейскими силами. Пора уже коммунистам перед всем миром открыто изложить свои взгляды, свои цели, свои стремления и сказкам о призраке коммунизма противопоставить манифест самой партии. С этой целью в Лондоне собрались коммунисты самых различных национальностей и составили следующий «Манифест», который публикуется на английском, французском, немецком, итальянском, фламандском и датском языках.

Буржуа и пролетарии

История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов. Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов.

В предшествующие исторические эпохи мы находим почти повсюду полное расчленение общества на различные сословия, — целую лестницу различных общественных положений. В Древнем Риме мы встречаем патрициев, всадников, плебеев, рабов; в средние века — феодальных господ, вассалов, цеховых мастеров, подмастерьев, крепостных, и к тому же почти в каждом из этих классов — еще особые градации. Вышедшее из недр погибшего феодального общества современное буржуазное общество не уничтожило классовых противоречий. Оно только поставило новые классы, новые условия угнетения и новые формы борьбы на место старых.

Наша эпоха, эпоха буржуазии, отличается, однако, тем, что она упростила классовые противоречия: общество все более и более раскалывается на два больших враждебных лагеря, на два больших, стоящие друг против друга, класса — буржуазию и пролетариат.

<...> Буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль. Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод *одну* бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, чертовой.

Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников. Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям.

Буржуазия не может существовать, не вызывая постоянно переворотов в орудиях производства, не революционизируя, следовательно, производственных отношений, а стало быть, и всей совокупности общественных отношений. Напротив, первым условием существования всех прежних промышленных классов было сохранение старого способа производства в неизменном виде. Беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех об-

щественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от всех других. Все застывшие, покрывшиеся ржавчиной отношения, вместе с сопутствующими им, веками освященными представлениями и воззрениями, разрушаются, все возникающие вновь оказываются устарелыми, прежде чем успевают окостенеть. Все сословное и застойное исчезает, все священное окверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения.

<...> Буржуазия быстрым усовершенствованием всех орудий производства и бесконечным облегчением средств сообщения вовлекает в цивилизацию все, даже самые варварские, нации. Дешевые цены ее товаров — вот та тяжелая артиллерия, с помощью которой она разрушает все китайские стены и принуждает к капитуляции самую упорную ненависть варваров к иностранцам. Под страхом гибели заставляет она все нации принять буржуазный способ производства, заставляет их вводить у себя так называемую цивилизацию, т. е. становиться буржуа. Словом, она создает себе мир по своему образу и подобию. Буржуазия подчинила деревню господству города. Она создала огромные города, в высокой степени увеличила численность городского населения по сравнению с сельским и вырвала таким образом значительную часть населения из идиотизма деревенской жизни. Так же как деревню она сделала зависимой от города, так варварские и полуварварские страны она поставила в зависимость от стран цивилизованных, крестьянские народы — от буржуазных народов, Восток — от Запада.

Буржуазия все более и более уничтожает раздробленность средств производства, собственности и населения. Она сгустила население, централизовала средства производства, концентрировала собственность в руках немногих. Необходимым следствием этого была политическая централизация. Независимые, связанные почти только союзными отношениями области с различными интересами, законами, правительствами и таможенными пошлинами, оказались сплоченными в *одну* нацию, с *одним* правительством, с *одним* законодательством, с *одним* национальным классовым интересом, с *одной* таможенной границей.

Буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые. Покорение сил природы, машинное производство, применение химии в промышленности и земледелии, парходство, железные доро-

ги, электрический телеграф, освоение для земледелия целых частей света, приспособление рек для судоходства, целые, словно вызванные из-под земли, массы населения, — какое из прежних столетий могло подозревать, что такие производительные силы дремлют в недрах общественного труда!

Итак, мы видели, что средства производства и обмена, на основе которых сложилась буржуазия, были созданы в феодальном обществе. На известной ступени развития этих средств производства и обмена отношения, в которых происходили производство и обмен феодального общества, феодальная организация земледелия и промышленности, одним словом, феодальные отношения собственности, уже перестали соответствовать развившимся производительным силам. Они тормозили производство, вместо того чтобы его развивать. Они превратились в его оковы. Их необходимо было разбить, и они были разбиты. Место их заняла свободная конкуренция, с соответствующим ей общественным и политическим строем, с экономическим и политическим господством класса буржуазии.

<...> Все донныне существовавшие общества основывались, как мы видели, на антагонизме между классами угнетающими и угнетенными. Но, чтобы возможно было угнетать какой-либо класс, необходимо обеспечить условия, при которых он мог бы влачить, по крайней мере, свое рабское существование. Крепостной в крепостном состоянии выбился до положения члена коммуны так же, как мелкий буржуа под ярмом феодального абсолютизма выбился до положения буржуа. Наоборот, современный рабочий с прогрессом промышленности не поднимается, а все более опускается ниже условий существования своего собственного класса. Рабочий становится паупером, и пауперизм растет еще быстрее, чем население и богатство. Это ясно показывает, что буржуазия не способна оставаться долее господствующим классом общества и навязывать всему обществу условия существования своего класса в качестве регулирующего закона. Она не способна господствовать, потому что не способна обеспечить своему рабу даже рабского уровня существования, потому что вынуждена дать ему опуститься до такого положения, когда она сама должна его кормить, вместо того чтобы кормиться за его счет. Общество не может более жить под ее властью, т. е. ее жизнь несовместима более с обществом.

Основным условием существования и господства класса буржуазии является накопление богатства в руках частных лиц, образование и увеличение капитала. Условием существования капитала является наемный труд. Наемный труд держится исключительно на

конкуренции рабочих между собой. Прогресс промышленности, невольным носителем которого является буржуазия, бессильная ему сопротивляться, ставит на место разъединения рабочих конкуренцией революционное объединение их посредством ассоциации. Таким образом, с развитием крупной промышленности из-под ног буржуазии вырывается сама основа, на которой она производит и присваивает продукты. Она производит прежде всего своих собственных могильщиков. Ее гибель и победа пролетариата одинаково неизбежны.

Маркс К. Манифест Коммунистической партии // Избр. соч. : в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М., 1985. — Т. 3. — С. 139—151.

Питирим Александрович Сорокин

Человек. Цивилизация. Общество

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. 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 дея-

тельности, 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.

<...> 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 плодородию 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 вожakov 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 пропи-

тания, 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. Хотя 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.

<...> 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 уравнилелей 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 уравнилелей не стра-

тифицированы. 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 всемогущего 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 уравниателей 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 многих 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 уравниателей.

Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова. — М. : Политиздат, 1992. — С. 302—306.

Макс Вебер

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 рассуждений. Мы намерены в данном случае говорить только о руководстве или оказа-

нии 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 обуславливают 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 имеются 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 обуславливают 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 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», существовавшего 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, притягивающим быть носителями легитимного насилия, а с другой сторо-

ны, — посредством этого подчинения — в распоряжении теми вещами, которые в случае необходимости привлекаются для применения физического насилия: личный штаб управления и вещественные (sachlichen) средства управления.

<...> Не цветение лета предстоит нам, но сначала полярная ночь ледяной мглы и суровости, какая бы по внешней видимости группа ни победила. Ибо там, где ничего нет, там право свое утерять не только кайзер, но и пролетарий. Когда понемногу начнет отступать эта ночь, кто еще будет жив тогда из тех, чья весна, по видимости, расцвела сейчас так пышно? И что тогда внутренне «станет» из всех вас? Озлобление или обывательщина, просто тупое смирение с миром и профессией, или третий, и не самый редкий вариант: мистическое бегство от мира у тех, кто имеет для этого дар, или — часто и скверно — вымучивает из себя мистицизм как моду? В любом из этих случаев я сделаю вывод: они *не* поднялись до уровня своих собственных поступков, *не* поднялись и до уровня мира, каким он в действительности есть, и его повседневности; призвания к профессии «политика», которое, как они думали, они в себе имеют, объективно и фактически в глубиннейшем смысле у них не было. Лучше бы они просто практиковали братство в межчеловеческом общении, а в остальном сугубо по-деловому обратились бы к своему повседневному труду.

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 // Избр. произведения : пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко ; коммент. А. Ф. Филиппова. — М., 1990. — С. 644—648, 705—706.

Государь

ГЛАВА XV. О том, за что людей, в особенности государей, восхваляют или порицают

Теперь остается рассмотреть, как государь должен вести себя по отношению к подданным и союзникам. Зная, что об этом писали многие, я опасаюсь, как бы меня не сочли самонадеянным за то, что, избрав тот же предмет, в толковании его я более всего расхожусь с другими. Но, имея намерение написать нечто полезное для людей понимающих, я предпочел следовать правде не воображаемой, а действительной — в отличие от тех многих, кто изобразил республики и государства, каких в действительности никто не знал и не видывал. Ибо расстояние между тем, как люди живут и как должны бы жить, столь велико, что тот, кто отвергает действительное ради должного, действует скорее во вред себе, нежели на благо, так как, желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности.

Если же говорить не о вымышленных, а об истинных свойствах государей, то надо сказать, что во всех людях, а особенно в государях, стоящих выше прочих людей, замечают те или иные качества, заслуживающие похвалы или порицания. А именно: говорят, что один щедр, другой скуп — если взять тосканское слово, ибо жадный на нашем наречии это еще и тот, кто хочет отнять чужое, а скупым мы называем того, кто слишком держится за свое, — один расточителен, другой алчен; один жесток, другой сострадателен; один честен, другой вероломен; один изнежен и малодушен, другой тверд духом и смел; этот снисходителен, тот надменен; этот распутен, тот целомудрен; этот лукав, тот прямодушен; этот упрям, тот покладист; этот легкомыслен, тот степенен; этот набожен, тот нечестив и так далее. Что может быть похвальнее для государя, нежели соединять в себе все лучшие из перечисленных качеств?

Но раз в силу своей природы человек не может ни иметь одни добродетели, ни неуклонно им следовать, то благоразумному государю следует избегать тех пороков, которые могут лишить его государства, от остальных же — воздерживаться по мере сил, но не более. И даже пусть государи не боятся навлечь на себя обвинения в тех пороках, без которых трудно удержаться у власти, ибо, вдумав-

шись, мы найдем немало такого, что на первый взгляд кажется добродетелью, а в действительности пагубно для государя, и наоборот: выглядит как порок, а на деле доставляет государю благополучие и безопасность.

ГЛАВА XVI. О щедрости и бережливости

Начну с первого из упомянутых качеств и скажу, что хорошо иметь славу щедрого государя. Тем не менее, тот, кто проявляет щедрость, чтобы слыть щедрым, вредит самому себе. Ибо если проявлять ее разумно и должным образом, о ней не узнают, а тебя все равно обвинят в скупости, поэтому, чтобы распространить среди людей славу о своей щедрости, ты должен будешь изодраться в великолепных затеях, но, поступая таким образом, ты истощишь казну, после чего, не желая расставаться со славой щедрого правителя, вынужден будешь сверх меры обременить народ податями и прибегнуть к неблагоприятным способам изыскания денег. Всем этим ты постепенно возбудишь ненависть подданных, а со временем, когда обеднеешь, — то и презрение. И после того как многих разоришь своей щедростью и немногих облагодетельствуешь, первое же затруднение обернется для тебя бедствием, первая же опасность — крушением. Но если ты вовремя одумаешься и захочешь поправить дело, тебя тотчас же обвинят в скупости.

Итак, раз государь не может без ущерба для себя проявлять щедрость так, чтобы ее признали, то не будет ли для него благоразумнее примириться со славой скупого правителя? Ибо со временем, когда люди увидят, что благодаря бережливости он удовлетворяется своими доходами и ведет военные кампании, не обременяя народ дополнительными налогами, за ним утвердится слава щедрого правителя. И он действительно окажется щедрым по отношению ко всем тем, кого мог бы обогатить, а таких единицы. В наши дни лишь те совершили великие дела, кто прослыл скупым, остальные сошли неприметно. Папа Юлий желал слыть щедрым лишь до тех пор, пока не достиг папской власти, после чего, готовясь к войне, думать забыл о щедрости. Нынешний король Франции провел несколько войн без введения чрезвычайных налогов только потому, что, предвидя дополнительные расходы, проявлял упорную бережливость. Нынешний король Испании не предпринял бы и не выиграл стольких кампаний, если бы дорожил славой щедрого государя.

Итак, ради того, чтобы не обирать подданных, иметь средства для обороны, не обеднеть, не вызвать презрения и не стать поневоле алчным, государь должен пренебречь славой скупого правителя,

ибо скупость — это один из тех пороков, которые позволяют ему править. Если мне скажут, что Цезарь проложил себе путь щедростью и что многие другие, благодаря тому, что были и слыли щедрыми, достигали самых высоких степеней, я отвечу: либо ты достиг власти, либо ты еще на пути к ней. В первом случае щедрость вредна, во втором — необходима. Цезарь был на пути к абсолютной власти над Римом, поэтому щедрость не могла ему повредить, но владычеству его пришел бы конец, если бы он, достигнув власти, прожил дольше и не умерил расходов. А если мне возразят, что многие уже были государями и совершали во главе войска великие дела, однако же слыли щедрейшими, я отвечу, что тратить можно либо свое, либо чужое. В первом случае полезна бережливость, во втором — как можно большая щедрость.

Если ты ведешь войско, которое кормится добычей, грабежом, поборами и чужим добром, тебе необходимо быть щедрым, иначе за тобой не пойдут солдаты. И всегда имущество, которое не принадлежит тебе или твоим подданным, можешь раздаривать щедрой рукой, как это делали Кир, Цезарь и Александр, ибо, расточая чужое, ты прибавляешь себе славы, тогда как, расточая свое — ты только себе вредишь. Ничто другое не истощает себя так, как щедрость: выказывая ее, одновременно теряешь самую возможность ее выказывать и либо впадаешь в бедность, возбуждающую презрение, либо, желая избежать бедности, разоряешь других, чем навлекаешь на себя ненависть. Между тем презрение и ненависть подданных — это то самое, чего государь должен более всего опасаться, щедрость же ведет к тому и другому. Поэтому больше мудрости в том, чтобы, слывя скупым, стяжать худую славу без ненависти, чем в том, чтобы, желая прослыть щедрым и оттого по неволе разоряя других, стяжать худую славу и ненависть разом.

ГЛАВА XVII. О жестокости и милосердии и о том, что лучше: внушать любовь или страх

Переходя к другим из упомянутых выше свойств, скажу, что каждый государь желал бы прослыть милосердным, а не жестоким, однако следует остерегаться злоупотребить милосердием. Цезаре Борджа многие называли жестоким, но жестокостью этой он навел порядок в Риманье, объединил ее, умиротворил и привел к повиновению. И, если вдуматься, проявил тем самым больше милосердия, чем флорентийский народ, который, боясь обвинений в жестокости, позволил разрушить Пистойю. Поэтому государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвине-

ниями в жестокости. Учинив несколько расправ, он проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку. Ибо от беспорядка, который порождает грабежи и убийства, страдает все население, тогда как от кар, налагаемых государем, страдают лишь отдельные лица. Новый государь еще меньше, чем всякий другой, может избежать упрека в жестокости, ибо новой власти угрожает множество опасностей.

Однако новый государь не должен быть легковверен, мнителен и скор на расправу, во всех своих действиях он должен быть сдержан, осмотрителен и милостив, так чтобы излишняя доверчивость не обернулась неосторожностью, а излишняя недоверчивость не озлобила подданных.

По этому поводу может возникнуть спор, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись. Говорят что лучше всего, когда бояться и любить одновременно; однако любовь плохо уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбрать страх. Ибо о людях в целом можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива: пока ты делаешь добро, они твои всей душой, обещают ничего для тебя не щадить: ни крови, ни жизни, ни детей, ни имущества, но когда у тебя явится в них нужда, они тотчас от тебя отвернуться. И худо придется тому государю, который, доверясь их посулам, не примет никаких мер на случай опасности. Ибо дружбу, которая дается за деньги, а не приобретается величием и благородством души, можно купить, но нельзя удерживать, чтобы воспользоваться ею в трудное время. Кроме того, люди меньше остерегаются обидеть того, кто внушает им любовь, нежели того, кто внушает им страх, ибо любовь поддерживается благодарностью, которой люди, будучи дурны, могут пренебречь ради своей выгоды, тогда как страх поддерживается угрозой наказания, которой пренебречь невозможно.

<...> Однако государь должен внушать страх таким образом, чтобы если не приобрести любви, то хотя бы избежать ненависти, ибо вполне возможно внушить страх без ненависти. Чтобы избежать ненависти, государю необходимо воздерживаться от посягательств на имущество граждан и подданных и на их женщин. Даже когда государь считает нужным лишить кого-либо жизни, он может сделать это, если налицо подходящее обоснование и очевидная причина, но он должен остерегаться посягать на чужое добро, ибо люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества. Тем более что причин для изъятия имущества всегда достаточно, и если начать

жить хищничеством, то всегда найдется повод присвоить чужое, тогда как оснований для лишения кого-либо жизни гораздо меньше и повод для этого приискать труднее.

Но когда государь ведет многочисленное войско, он тем более должен пренебречь тем, что может прослыть жестоким, ибо, не прослыв жестоким, нельзя поддержать единства и боеспособности войска. Среди удивительных деяний Ганнибала упоминают и следующее: отправившись воевать в чужие земли, он удержал от мятежа и распрей огромное и разноплеменное войско, как в дни побед, так и в дни поражений. Что можно объяснить только его нечеловеческой жестокостью, которая вкупе с доблестью и талантами внушала войску благоговение и ужас; не будь в нем жестокости, другие его качества не возымели бы такого действия. Между тем авторы исторических трудов, с одной стороны, превозносят сам подвиг, с другой — необдуманно порицают главную его причину.

<...> Итак, возвращаясь к спору о том, что лучше: чтобы государя любили или чтобы его боялись, скажу, что любят государей по собственному усмотрению, а боятся — по усмотрению государей, поэтому мудрому правителю лучше рассчитывать на то, что зависит от него, а не от кого-то другого; важно лишь ни в коем случае не навлекать на себя ненависти подданных, как о том сказано выше.

Макиавелли Н. Государь : пер. с итал. — М. : Планета, 1990. — С. 45—51.

Элиас Канетти

Масса

Масса, вдруг возникающая там, где только что ничего не было, явление столь же загадочное, сколь и универсальное. Стояли, допустим, вместе несколько человек, пять, десять, от силы двенадцать, не больше. Не было никаких объявлений, никто ничего не ждал. И вдруг все уже черно от людей. Они стекаются сюда отовсюду, как будто движение по улицам стало односторонним. Многие понятия не имеют, что случилось, спроси их об этом они не смогут ответить; и все-таки они спешат присоединиться к толпе. Их движению присуща решительность, свидетельствующая отнюдь не о простом любопытстве. Можно сказать, что движение одного оказывается заразительным для другого, но дело не только в этом: у них есть цель. Она появилась прежде, чем они это осознали; цель самое черное место, место, где собралось больше всего людей.

Об этой ярко выраженной форме спонтанной массы следует кое-что сказать. В месте своего возникновения, то есть собственно в своем ядре, она не так уж спонтанна, как кажется. Но в остальном, если не считать пяти, десяти или двенадцати человек, с которых она началась, масса действительно характеризуется этим свойством. Возникнув однажды, она стремится возрасти. Стремление к росту первое и главнейшее свойство массы. Она готова захватить каждого, кого только можно. Всякий, имеющий облик человеческого существа, может к ней примкнуть. Естественная масса есть открытая масса: для ее роста вообще не существует никаких границ. Она не признает домов, дверей и замков; ей подозрительны те, кто от нее запирается. Слово «открытая» здесь следует понимать во всех смыслах, она такова всюду и во всех направлениях. Открытая масса существует, покуда она растет. Как только рост прекращается, начинается ее распад. Ибо распадается масса так же внезапно, как возникает. В этой своей спонтанной форме она образование чувствительное. Открытость, позволяющая ей расти, одновременно опасна для нее. Предчувствие грозящего распада всегда присутствует в ней. Она пытается избежать его, стараясь быстрее расти. Она вбирает в себя всех, кого только можно, но, когда никого больше не остается, распад становится неизбежным.

<...> Противоположностью открытой массе, которая может расти до бесконечности, которая есть повсюду и именно потому претендует на универсальность, является закрытая масса. Эта отказывается от роста, для нее самое главное устойчивость. Ее примечательная черта наличие границы. Закрытая масса держится стойко. Она создает для себя место, где обособляется; есть как бы предназначенное ей пространство, которое она должна заполнить. Его можно сравнить с сосудом, куда наливается жидкость: известно, сколько жидкости войдет в этот сосуд. Доступ на ее территорию ограничен, туда не попадешь так просто. Границы уважаются. Эти границы могут быть каменными, в виде крепких стен. Может быть установлен особый акт приема, может существовать определенный взнос для входа. Когда пространство оказывается заполнено достаточно плотно, туда никто больше не допускается. Если какая-то часть желающих осталась за его пределами, в расчет всегда берется лишь плотная масса внутри закрытого пространства, остальные не считаются принадлежащими к ней всерьез. Граница препятствует нерегулируемому приросту, но она затрудняет и замедляет также возможность распада. Теряя в росте, масса соответственно приобретает в устойчивости. Она защищена от внешних воздействий, которые могут быть для нее

враждебны и опасны. Но особенно много значит для нее возможность повторения. Перспектива собираться вновь и вновь всякий раз позволяет массе избежать распада. Ее ждет какое-то здание, оно существует специально ради нее, и, откуда оно существует, масса будет собираться здесь и впредь. Это пространство принадлежит ей даже во время отлива, и в своей пустоте оно предвещает время прилива.

Разрядка

Важнейший процесс, происходящий внутри массы, разрядка. До нее массы в собственном смысле слова еще не существует, по-настоящему ее создает разрядка. Это миг, когда все принадлежащие к ней отбрасывают различия и чувствуют себя равными. Имеются в виду прежде всего обусловленные внешне должностные, социальные, имущественные различия. Каждый по отдельности человек обычно очень хорошо их чувствует. Они тяжело его гнетут, поневоле и неизбежно разъединяют людей. Человек, занимающий определенное, надежное место, чувствует себя вправе никого к себе близко не подпускать. Он стоит, выразительный, полный уважения к себе, словно ветряная мельница среди просторной равнины; до следующей мельницы далеко, между ними пустое пространство. Вся известная ему жизнь основана на чувстве дистанции; дом, которым он владеет и в котором запирается, должность, которую он занимает, положение, к которому он стремится, все служит тому, чтобы укрепить и увеличить расстояние между ним и другим. Свобода какого-либо более глубокого движения от человека к человеку ограничена. Все порывы, все ответные попытки иссякают, как в пустыне. Никому не дано приблизиться к другому, никому не дано сравниться с другим. Прочно утвердившиеся иерархии в любой области жизни не позволяют никому дотянуться до более высокого уровня или опуститься на более низкий, разве что чисто внешне. В разных обществах соотношения этих дистанций между людьми бывают различными. В некоторых решающую роль играет происхождение, в других род занятий или имущественное положение.

Здесь не место подробно характеризовать эти субординации. Важно отметить, что они существуют повсюду, повсюду осознаются и решающим образом определяют отношения между людьми. Удовольствие занимать в иерархии более высокое положение не компенсирует утраты в свободе движения. Застывший и мрачный, человек стоит на отдалении от других. На его плечах тяжкий груз, и он не может сдвинуться с места. Он забывает, что сам взвалил эту тяжесть на себя, и мечтает от нее освободиться. Но как ему это сделать? Что бы он ни решил, как бы ни старался, он живет среди дру-

гих, которые сведут все его усилия на нет. Пока они сами продолжают соблюдать дистанцию, ему не приблизиться к ним ни на шаг.

Освободиться от этого сознания дистанции можно лишь сообщая. Именно это и происходит в массе. Разрядка позволяет отбросить все различия и почувствовать себя равными. В тесноте, когда между людьми уже нет расстояния, когда тело прижато к телу, каждый ощущает другого как самого себя. Облегчение от этого огромно. Ради этого счастливого мгновения, когда никто не чувствует себя больше, лучше другого, люди соединяются в массу.

Но миг разрядки, столь желанный и столь счастливый, таит в себе и свои опасности. Уязвима главная иллюзия, которую он порождает: ведь люди, вдруг ощутившие себя равными, не стали равными взаправду и навсегда. Они возвращаются каждый в свой дом, ложатся спать каждый в свою постель. Каждый сохраняет свое имущество. Никто не отказывается от своего имени. Никто не прогоняет своих родственников. Никто не убегает от своей семьи. Лишь когда дело доходит до действительно серьезных перемен, люди порывают старые связи и вступают в новые. Такого рода союзы, которые по своей природе могут охватить лишь ограниченное число участников и, чтобы обеспечить свою устойчивость, должны устанавливать жесткие правила, я называю кристаллами масс. О них еще будет сказано подробнее.

Но сама масса распадается. Она чувствует, что распадется. Она боится распада. Она может сохраниться лишь в том случае, если процесс разрядки продолжится, если он вовлечет в себя людей, пришедших к ней. Лишь рост массы дает возможность принадлежащим к ней не возвращаться к грузу своих частных тягот.

Жажда разрушения

О страсти массы к разрушению говорится часто, это первое, что в ней бросается в глаза, и нельзя отрицать, что эту страсть действительно можно наблюдать всюду, в самых разных странах и культурах. Все это констатируют и осуждают, но никто по-настоящему не объясняет.

Больше всего масса любит разрушать дома и предметы. Поскольку имеются в виду чаще всего предметы хрупкие, такие, как оконные стекла, зеркала, горшки, картины, посуда, принято считать, что именно хрупкость предметов побуждает массы их разрушать. Несомненно, шум разрушения, звук разбиваемой посуды, звон оконных стекол немало добавляют к удовольствию от процесса: это мощные звуки новой жизни, крик новорожденного. То, что их легко вызвать, делает их еще более желанными, все кричит на

разные голоса, и вещи рукоплещут, звеня. Особенно бывает нужен, очевидно, такого рода шум в самом начале, когда собралось еще не слишком много народа и событий еще мало или вовсе не произошло. Шум сулит приход подкрепления, на него надеются, в нем видят счастливое предвестие грядущих дел. Но неверно было бы полагать, что решающую роль здесь играет легкость разрушения. Набрасывались и на скульптуры из твердого камня и не успокаивались, пока не уродовали их до неузнаваемости. Христиане отбивали головы и руки греческим богам. Реформаторы и революционеры порой низвергали изображения святых с таких высот, что это бывало небезопасно для жизни, а камень, который пытались разрушить, нередко оказывался таким твердым, что цели удавалось добиться лишь отчасти.

Разрушение произведений искусства, которые что-то изображают, есть разрушение иерархии, которую больше не признают. Атаке подвергаются установленные дистанции, для всех очевидные и общепризнанные. Их прочность соответствует их незыблемости, они существовали издавна, как полагают, испокон веков, стояли прямо и непоколебимо; и невозможно было приблизиться к ним с враждебными намерениями. Теперь они низвергнуты и разбиты на куски. В этом акте осуществилась разрядка.

Но она не всегда заходит так далеко. Обычное разрушение, о котором шла речь вначале, есть не что иное, как атака на всяческие границы. Окна и двери принадлежность домов, они самая уязвимая их часть, ограничивающая внутреннее пространство от внешнего мира. Если разбить двери и окна, дом теряет свою индивидуальность. Кто угодно и когда угодно может туда войти, ничто и никто внутри не защищены. Но в этих домах обычно прячутся, как считают, люди, пытавшиеся обособиться от массы, ее враги. Теперь то, что их отделяло, разрушено. Между ними и массой нет ничего. Они могут выйти и присоединиться к ней. Можно их заставить сделать это.

Но и это еще не все. Каждый в отдельности человек испытывает чувство, что в массе он выходит за пределы своей личности. Он ощущает облегчение от того, что утратили силу все дистанции, заставлявшие его замыкаться в самом себе, отбрасывавшие его назад. Освободившись от этого груза, он чувствует себя свободным, а значит, может преступить собственные границы. То, что произошло с ним, должно произойти также с другими, он ждет подобного от них. Какой-нибудь глиняный горшок раздражает его тем, что это, в сущности, тоже граница. В доме его раздражают закрытые двери. Ритуалы и церемонии, все, что способствует сохранению дистанции, он ощу-

щает как угрозу, и это для него невыносимо. Повсюду массу пытаются расчлениить, вернуть в заранее навязанные пределы. Она ненавидит свои будущие тюрьмы, которые были для нее тюрьмами и прежде. Ничем не прикрытой массе все кажется Бастилией.

Самое впечатляющее из всех разрушительных средств огонь. Он виден издалека и привлекает других. Он разрушает необратимо. После огня ничто не вернется в прежнее состояние. Масса, разжигающая огонь, чувствует, что перед ней не устоит ничто. Пока он распространяется, ее сила растет. Он уничтожает все, враждебное ей. Огонь, как еще будет показано, самый мощный символ массы. Как и она, он после всех причиненных им разрушений должен утихнуть.

Канетти Э. Массы // Психология масс : хрестоматия / ред.-сост., авт. предисл. Д. Я. Райгородский. — Самара, 1998. — С. 316—321.

Гюстав Лебон

Психология масс

Общая характеристика толпы. Психологический закон ее духовного единства

Под словом «толпа» подразумевается в обыкновенном смысле собрание индивидов, какова бы ни была их национальность, профессия или пол и каковы бы ни были случайности, вызвавшие это собрание. Но с психологической точки зрения слово это получает уже совершенно другое значение. При известных условиях — и притом только при этих условиях — собрание людей имеет совершенно новые черты, отличающиеся от тех, которые характеризуют отдельных индивидов, входящих в состав этого собрания.

Сознательная личность исчезает, причем чувства и идеи всех отдельных единиц, образующих целое, именуемое толпой, принимают одно и то же направление. Образуется коллективная душа, имеющая, конечно, временный характер, но и очень определенные черты. Собрание в таких случаях становится тем, что я называл бы, за неимением лучшего выражения, организованной толпой или толпой одухотворенной, составляющей единое существо и подчиняющейся закону духовного единства толпы.

Без всякого сомнения, одного факта случайного нахождения вместе многих индивидов недостаточно для того, чтобы они приобрели характер организованной толпы; для этого нужно влияние

некоторых возбудителей, природу которых мы и постараемся определить.

Исчезновение сознательной личности и ориентирование чувств и мыслей в известном направлении — главные черты, характеризующие толпу, вступившую на путь организации, — не требуют непрямого и одновременного присутствия нескольких индивидов в одном и том же месте. Тысячи индивидов, отделенных друг от друга, могут в известные моменты подпадать одновременно под влияние некоторых сильных эмоций или какого-нибудь великого национального события и приобретать, таким образом, все черты одухотворенной толпы. Стоит какой-нибудь случайности свести этих индивидов вместе, чтобы все их действия и поступки немедленно приобрели характер действий и поступков толпы. В известные моменты даже шести человек достаточно, чтобы образовать одухотворенную толпу, между тем как в другое время сотня человек, случайно собравшихся вместе, при отсутствии необходимых условий, не образует подобной толпы. С другой стороны, целый народ под действием известных влияний иногда становится толпой, не представляя при этом собрания в собственном смысле этого слова. Одухотворенная толпа после своего образования приобретает общие черты — временные, но совершенно определенные. К этим общим чертам присоединяются частные, меняющиеся сообразно элементам, образующим толпу и могущим в свою очередь изменить ее духовный состав. Одухотворенная толпа может быть подвергнута известной классификации. Мы увидим далее, что разнокалиберная толпа, т. е. такая, которая состоит из разнородных элементов, имеет много общих черт с однородной толпой, т. е. такой, которая состоит из более или менее родственных элементов (секты, касты и классы). Рядом с этими общими чертами, однако, резко выступают особенности, которые дают возможность различать оба рода толпы.

<...> Некоторые психологические черты характера толпы общи у нее с изолированными индивидами; другие же, наоборот, присущи только ей одной и встречаются только в собраниях. Мы прежде всего рассмотрим именно эти специальные черты, для того чтобы лучше выяснить их важное значение.

Самый поразительный факт, наблюдающийся в одухотворенной толпе, следующий: каковы бы ни были индивиды, составляющие ее, каков бы ни был их образ жизни, занятия, их характер или ум, одного их превращения в толпу достаточно для того, чтобы у них образовался род коллективной души, заставляющей их чувствовать, думать и действовать совершенно иначе, чем думал бы, дей-

ствовал и чувствовал каждый из них в отдельности. Существуют такие идеи и чувства, которые возникают и превращаются в действия лишь у индивидов, составляющих толпу. Одухотворенная толпа представляет собой временный организм, образовавшийся из разнородных элементов, на одно мгновение соединившихся вместе, подобно тому, как соединяются клетки, входящие в состав живого тела и образующие посредством этого соединения новое существо, обладающее свойствами, отличающимися от тех, которыми обладает каждая клетка в отдельности.

Вопреки мнению, встречающемуся, к нашему удивлению, у такого проницательного философа, как Герберт Спенсер, в агрегате, образующем толпу, нет ни суммы, ни среднего входящих в состав ее элементов, но существует комбинация этих элементов и образование новых свойств, подобно тому, как это происходит в химии при сочетании некоторых элементов, оснований и кислот, например, образующих новое тело, обладающее совершенно иными свойствами, чем те, которыми обладают элементы, послужившие для его образования.

Не трудно заметить, насколько изолированный индивид отличается от индивида в толпе, но гораздо труднее определить причины этой разницы. Для того чтобы хоть несколько разъяснить себе эти причины, мы должны вспомнить одно из положений современной психологии, а именно то, что явления бессознательного играют выдающуюся роль не только в органической жизни, но и в отправлениях ума. Сознательная жизнь ума составляет лишь очень малую часть по сравнению с его бессознательной жизнью.

Самый тонкий аналитик, самый проницательный наблюдатель в состоянии подметить лишь очень небольшое число бессознательных двигателей, которым он повинуетя. Наши сознательные поступки вытекают из субстрата бессознательного, создаваемого в особенности влияниями наследственности. В этом субстрате заключаются бесчисленные наследственные остатки, составляющие собственно душу расы. Кроме открыто признаваемых нами причин, руководящих нашими действиями, существуют еще тайные причины, в которых мы не признаемся, но за этими тайными причинами есть еще более тайные, потому что они неизвестны нам самим. Большинство наших ежедневных действий вызывается скрытыми двигателями, ускользающими от нашего наблюдения.

Элементы бессознательного, образующие душу расы, именно и являются причиной сходства индивидов этой расы, отличающихся друг от друга главным образом элементами сознательного, — тем,

что составляет плод воспитания или же результат исключительной наследственности. Самые несходные между собой по своему уму люди могут обладать одинаковыми страстями, инстинктами и чувствами; и во всем, что касается чувства, религии, политики, морали, привязанностей и антипатий и т. п., люди самые знаменитые только очень редко возвышаются над уровнем самых обыкновенных индивидов. Между великим математиком и его сапожником может существовать целая пропасть с точки зрения интеллектуальной жизни, но с точки зрения характера между ними часто не замечается никакой разницы или же очень небольшая.

Эти общие качества характера, управляемые бессознательным и существующие в почти одинаковой степени у большинства нормальных индивидов расы, соединяются вместе в толпе. В коллективной душе интеллектуальные способности индивидов и, следовательно, их индивидуальность исчезают; разнородное утопает в однородном, и берут верх бессознательные качества.

Такое именно соединение заурядных качеств в толпе и объясняет нам, почему толпа никогда не может выполнить действия, требующие возвышенного ума. Решения, касающиеся общих интересов, принятые собранием даже знаменитых людей в области разных специальностей, мало все-таки отличаются от решений, принятых собранием глупцов, так как и в том и в другом случае соединяются не какие-нибудь выдающиеся качества, а только заурядные, встречающиеся у всех. В толпе может происходить накопление только глупости, а не ума. «Весь мир», как это часто принято говорить, никак не может быть умнее Вольтера, а наоборот, Вольтер умнее, нежели «весь мир», если под этим словом надо понимать толпу.

<...> Таким образом, становясь частицей организованной толпы, человек спускается на несколько ступеней ниже по лестнице цивилизации. В изолированном положении он, быть может, был бы культурным человеком; в толпе — это варвар, т. е. существо инстинктивное. У него обнаруживается склонность к произволу, буйству, свирепости, но также и к энтузиазму и героизму, свойственным первобытному человеку, сходство с которым еще более усиливается тем, что человек в толпе чрезвычайно легко подчиняется словам и представлениям, не оказавшим бы на него в изолированном положении никакого влияния, и совершает поступки, явно противоречащие и его интересам, и его привычкам. Индивид в толпе — это песчинка среди массы других песчинок, вздымаемых и уносимых ветром. Благодаря именно этому свойству толпы, нам приходится иной раз наблюдать, что присяжные выносят приговор,

который каждый из них в отдельности никогда бы не произнес; мы видим, что парламентские собрания соглашались на такие мероприятия и законы, которые осудил бы каждый из членов этого собрания в отдельности. Члены Конвента, взятые отдельно, были просвещенными буржуа, имевшими мирные привычки. Но, соединившись в толпу, они уже без всякого колебания принимали самые свирепые предложения и отсылали на гильотину людей, совершенно невинных; в довершение они отказались от своей неприкосновенности, вопреки своим собственным интересам, и сами себя наказывали.

Но не одними только поступками индивид в толпе отличается от самого же себя в изолированном положении. Прежде чем он потеряет всякую независимость, в его идеях и чувствах должно произойти изменение, и притом настолько глубокое, что оно может превратить скупого в расточительного, скептика — в верующего, честного человека — в преступника, труса — в героя. Отречение от всех своих привилегий, вотированное аристократией под влиянием энтузиазма в знаменитую ночь 4 августа 1789 г., никогда не было бы принято ни одним из ее членов в отдельности.

Из всего вышесказанного мы делаем вывод, что толпа в интеллектуальном отношении всегда стоит ниже изолированного индивида, но с точки зрения чувств и поступков, вызываемых этими чувствами, она может быть лучше или хуже его, смотря по обстоятельствам. Все зависит от того, какому внушению повинует толпа. Именно это обстоятельство упускали совершенно из виду все писатели, изучавшие толпу лишь с точки зрения ее преступности.

Толпа часто бывает преступна — это правда, но часто также она бывает героична. Толпа пойдет на смерть ради торжества какого-нибудь верования или идеи; в толпе можно пробудить энтузиазм и заставить ее, ради славы и чести, идти без хлеба и оружия, как во времена крестовых походов, освобождать Гроб Господень из рук неверных, или же, как в 93-м г., защищать родную землю. Это героизм, несколько бессознательный, конечно, но именно при его-то помощи и делается история. Если бы на счет народам ставились только одни великие дела, хладнокровно обдуманые, то в мировых списках их значилось бы весьма немного.

Лебон Г. Психология масс // Психология масс : хрестоматия / ред.-сост., авт. предисл. Д. Я. Райгородский. — Самара, 1998. — С. 11—15, 17—18.

Восстание масс

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 личности 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 во 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 перерастить себя.

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 выдвигнуть 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, немислимых 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 самобман. 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.

<...> 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 всеу день завтрашний, а, напротив, упирает на сегодняшний и говорит с завидной прямоотой: «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 увильывая 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 г. — за столетие с небольшим — достигло четырехсот шестидесяти. Контраст, полагаю, не оставляет сомнений в плодovitости 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 в. 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 сохраняют 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 приспособлять 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, скарედностью, тоскливым бесплодием. Это будет неподдельный декаданс. Потому что восстание масс и есть то самое, что Ратенау называл «вертикальным одичанием». Поэтому так важно взглянуть в массового человека, в эту чистую потенцию как высшего блага, так и высшего зла.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Психология масс : хрестоматия / ред.-сост., авт. предисл. Д. Я. Райгородский. — Самара, 1998. — С. 197—198, 219—222.

Фридрих Вильгельм Ницше

О пользе и вреде истории для жизни

«Мне, во всяком случае, ненавистно все, что только поучает меня, не расширяя и непосредственно не оживляя моей деятельности». Эти слова Гёте, это его душевное *ceterum censeo* могло бы служить вступлением к нашему рассуждению о положительной или отрицательной ценности истории. Ибо в этом рассуждении мы намерены по-

казать, почему поучение без оживления, почему знание, сопряженное с ослаблением деятельности, почему история, как драгоценный избыток знания и роскошь, нам должны быть, по выражению Гёте, серьезно ненавистны, — а именно потому, что мы нуждаемся еще в самом необходимом, и потому, что все излишнее есть враг необходимого. Конечно, нам нужна история, но мы нуждаемся в ней иначе, чем избалованный и праздный любитель в саду знания, с каким бы высокомерным пренебрежением последний ни смотрел на наши грубые и незияющие потребности и нужды. Это значит, что она нужна нам для жизни и деятельности, а не для удобного уклонения от жизни и деятельности или тем менее для оправдания себялюбивой жизни и трусливой и дурной деятельности. Лишь поскольку история служит жизни, постольку мы сами согласны ей служить; а между тем существует такой способ служения истории и такая оценка ее, которые ведут к захирению и вырождению жизни: явление, исследовать которое в связи с выдающимися симптомами нашего времени теперь настолько же необходимо, насколько, может быть, это и тягостно.

<...> Несвоевременным я считаю также и это рассуждение, ибо я делаю в нем попытку объяснить нечто, чем наше время не без основания гордится, именно его историческое образование, как зло, недуг и недостаток, свойственные времени, ибо я думаю даже, что мы все страдаем изнурительной исторической лихорадкой и должны были бы, по крайней мере, сознаться в том, что мы страдаем ею. Если же Гёте был прав, когда утверждал, что, культивируя наши добродетели, мы культивируем также и наши пороки, и если, как это известно всем, гипертрофированная добродетель — каковой представляется мне историческое чувство нашего времени — может сделаться столь же губительной для народа, как и гипертрофированный порок, — то почему бы не дать мне возможности сказать то, что я думаю? К моему оправданию, не умолчу также и о том, что наблюдения, вызвавшие во мне упомянутые выше мучительные ощущения, сделаны мною в значительной части над самим собою и только в целях сравнения над другими и что я, оставаясь сыном своего времени, пришел к столь несвоевременным выводам лишь в той мере, в какой я вместе с тем являюсь питомцем прежних эпох, особенно греческой. Некоторое право на это дает мне, как мне думается, также и моя специальность классического филолога: ибо я не знаю, какой еще смысл могла бы иметь классическая филология в наше время, как не тот, чтобы действовать несвоевременно, т. е. вразрез с нашим временем, и благодаря этому влиять на него, — нужно надеяться, в интересах грядущей эпохи.

<...> Исторические знание и чувство известного человека могут быть весьма ограничены, его горизонт может быть так же сужен, как горизонт обитателя альпийской долины, в каждое суждение он может вкладывать какую-нибудь несправедливость, в каждый опыт — ложное убеждение, что он первый его сделал, — и, несмотря на всю свою несправедливость и все свои ошибки, он будет стоять перед нами в своем неискоренимом здоровье и полной силе и радовать все взоры, в то время как рядом с ним несравненно более справедливый и образованный человек болеет и падает вследствие того, что линии его горизонта постоянно беспокойно передвигаются и что он, поэтому никак не может выпутаться из несравненно более тонкой сети своей справедливости и истины, чтобы снова вернуться к непосредственным желаниям и влечениям. С другой стороны, мы видели животное, которое, будучи совершенно лишено исторического чувства и заключено внутри горизонта, сводящегося чуть ли не к одной точке, наслаждается, тем не менее, известным счастьем или, по крайней мере, живет, не зная пресыщения и притворства; поэтому мы должны считать способность чувствовать в известных пределах неисторически более важной и более первоначальной, поскольку она является фундаментом, на котором только вообще и может быть построено нечто правильное, здоровое и великое, нечто подлинно человеческое.

Неисторическое подобно окутывающей атмосфере, в которой жизнь создается лишь с тем, чтобы исчезнуть вновь с уничтожением этой атмосферы. Правда, только благодаря тому, что человек может ввести в границы этот неисторический элемент при помощи мысли, передумывания, сравнения, отделения и соединения, только благодаря тому, что это обволакивающее, ограничивающее туманное облако прорезывается ярким, молниеносным лучом света, — т. е. только благодаря способности использовать прошедшее для жизни и бывшее вновь превращать в историю, человек делается человеком; но в избытке истории человек снова перестает быть человеком, а без упомянутой оболочки неисторического он никогда бы не начал и не отважился бы начать человеческого существования. Где мы найдем те деяния, которые человек мог бы совершить, не войдя предварительно в туманную полосу неисторического? Или, оставляя в стороне образы и прибегая для иллюстрации этой мысли к примеру, представим себе человека, которого бросает во все стороны и влечет какая-нибудь сильная страсть к женщине или к великой идее: как изменится для него его мир! Оглядываясь назад, он чувствует себя слепым; когда он прислушивается к чему-нибудь со стороны, все чужое кажется ему глухим шумом, лишенным всякого значения; все

же, что он вообще способен теперь воспринимать, никогда он еще не воспринимал столь ощутительно близким, столь красочным, звучащим, освещенным, как бы действующим на все его чувства одновременно. Все его оценки подверглись изменению или потеряли прежнее значение; многого он совсем не может более ценить, ибо почти вовсе не ощущает его: он спрашивает себя, неужели он так долго был рабом чужих слов, чужих мнений; он удивляется тому, что его память неутомимо возвращается все в том же круге и в то же время слишком слаба и утомлена, чтобы хоть раз решиться сделать скачок за пределы этого круга. Это самое несправедливое на свете состояние, ограниченное, неблагодарное к прошлому, слепое к опасностям, глухое к предупреждениям, маленький живой водоворот в мертвом море ночи и забвения; и все-таки это состояние — будучи глубоко неисторическим и антиисторическим — является лоном, порождающим не только несправедливое, но, скорее, всякое действительное деяние, и ни один художник никогда не напишет своей картины, ни один полководец не одержит победы, ни один народ не завоеует свободы, если все они в подобном неисторическом состоянии предварительно не жаждали этой цели и не стремились к ней. Как всякий деятель, по выражению Гёте, всегда бессовестен, так же он и чужд знанию, он забывает все остальное, чтобы достигнуть одного, он несправедлив к тому, что лежит позади его, и знает только одно право — право того, что в данную минуту должно совершиться.

<...> Историческое явление, всесторонне познанное в его чистом виде и претворенное в познавательный феномен, представляется для того, кто познал его, мертвым: ибо он узнал в нем заблуждение, несправедливость, слепую страсть и вообще весь темный земной горизонт этого явления и вместе с тем научился видеть именно в этом его историческую силу. Эта сила сделалась теперь бессильной для него, как познавшего, но, может быть, еще не сделалась таковой для него, как живущего.

История понимается как чистая наука и, ставшая самодержавной, представляет собой для человечества род окончательного расчета с жизнью. Историческое образование может считаться целительным и обеспечивающим будущее, только когда оно сопровождается новым могучим жизненным течением, например нарождающейся культурой, т. е. когда оно находится во власти и в распоряжении какой-нибудь высшей силы, а не владеет и распоряжается самостоятельно.

История, поскольку она сама состоит на службе у жизни, подчинена неисторической власти и потому не может и не должна стать,

виду такого своего подчиненного положения, чистой наукой вроде, например, математики. Вопрос же, в какой степени жизнь вообще нуждается в услугах истории, есть один из важнейших вопросов, связанных с заботой о здоровье человека, народа и культуры. Ибо при некотором избытке истории жизнь разрушается и вырождается, а вслед за нею вырождается под конец и сама история.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч. : в 2 т. / сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. Я. Бермана [и др.]. — М., 1996. — Т. 1. — С. 159—160, 164—165, 168.

Раздел II. ФИЛОСОФИЯ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Карл Теодор Ясперс

Истоки истории и ее цель

История человечества в значительной степени исчезла из нашей памяти. Лишь исследовательские поиски в какой-то мере приближают нас к ней. Глубина длительной доистории — всеобщей основы, — по существу, не проявляется тусклым светом нашего знания. Данные исторического времени — времени письменной документации — случайны и неполны, число источников растет лишь начиная с XVI в. Будущее неопределенно, это область беспредельных возможностей. Между безмерной доисторией и неизмеримостью будущего лежат 5000 лет известной нам истории, ничтожный отрезок необозримого существования человека. Эта история открыта в прошлое и будущее. Ее нельзя ограничить ни с той ни с другой стороны, чтобы обрести тем самым замкнутую картину, полный самодовлеющий ее образ. В этой истории находимся мы и наше время. Оно становится бессмысленным, если его заключают в узкие рамки сегодняшнего дня, сводят к настоящему. Цель моей книги — содействовать углублению нашего сознания современности. Настоящее совершается на основе исторического прошлого, воздействие которого мы ощущаем в себе; поэтому первая часть книги посвящена предшествовавшей нам мировой истории. С другой стороны, свершение настоящего определяется и скрытым в нем будущим, ростки которого мы, принимая или отвергая, считаем своими.

Во второй части книги мы пытаемся говорить о настоящем и будущем. Но свершенное настоящее заставляет нас заглянуть в веч-

ные истоки. Пребывая в истории, выйти за пределы всего исторического, достигнуть всеобъемлющего; это — последнее, что недоступно нашему мышлению, но коснуться чего мы все-таки можем. Цель третьей части — пояснить смысл истории.

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 относилось 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 экспансии, 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-вто-

рых, является реальным и необходимым во взаимосвязи и последовательности человеческого бытия.

<...> 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.

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, Исая, Иеремия и Второисая; 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.

<...> 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. Осовое время знаменует собой исчезновение великих культур древности, существовавших тысячелетиями. Оно растворяет их, вбирает их в себя, предоставляет им погибнуть — 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 осовое 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.

<...> 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 осовое 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 осовое 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.

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 растворяются 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.

Ясперс К. Смысл и назначение истории / сост. М. И. Левиной, П. П. Гайденко ; вступ. ст. П. П. Гайденко ; пер. с нем. М. И. Левиной ; коммент. В. Н. Катонова. — 2-е изд. — М. : Республика, 1994. — С. 28—32, 36—39.

Освальд Шпенглер

Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории

1. Гештальт и действительность

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 произвольно 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.

Средство для познания мертвых форм — математический закон. Средство для понимания живых форм — аналогия. Таким образом различаются полярность и периодичность мира.

Сознание того, что число форм всемирно-исторических явлений ограничено, что века, эпохи, обстоятельства, личности повторяются по типу, всегда присутствовало. Едва ли когда-либо обсуждали поведение Наполеона, не косясь при этом на Цезаря и Александра, причем первое сопоставление, как мы увидим, было морфологически недопустимым, а второе — правильным. Сам Наполеон находил родственным свое положение с положением Карла Великого. Кон-

вент говорил о Карфагене, имея в виду Англию, а якобинцы называли себя римлянами. Сравнивали — далеко не всегда правомерно — Флоренцию с Афинами, Будду с Христом, первоначальное христианство с современным социализмом, римских финансовых магнатов времен Цезаря с янки.

<...> Но все это оставалось фрагментарным и произвольным и, как правило, отвечало скорее минутному порыву выразиться поэтически и остроумно, чем глубокому чувству исторической формы. <...> *Техника* сравнений нам все еще недоступна. Как раз теперь они появляются в массовом порядке, но непланомерно и без всякой связи; и если они нет-нет да и оказываются меткими в глубоком и подлежащем еще уяснению смысле, то благодарить за это приходится счастливый случай, реже инстинкт и никогда — принцип. Еще никто не подумал о том, чтобы выработать здесь *метод*. Не было даже отдаленнейшего предчувствия того, что здесь-то и скрыт тот единственный корень, из которого может изойти великое решение проблемы истории.

Сравнения могли бы быть благом для исторического мышления, поскольку они обнажают органическую структуру истории. Их техника должна была бы оттачиваться под воздействием некоей всеобъемлющей идеи и, стало быть, до не допускающей выбора необходимости, до логического мастерства. До сих пор они были несчастьем, ибо, будучи просто делом вкуса, они избавляли историка от сознательных усилий видеть в *языке форм истории и в их анализе* свою труднейшую и ближайшую, не только еще не решенную ныне, но даже и не понятую задачу.

<...> Таким вот образом задача, первоначально заключавшая в себе ограниченную проблему современной цивилизации, расширяется до новой философии, философии будущего, если только на метафизически истощенной почве Запада может еще взойти таковая, — единственной философии, которая, по крайней мере, принадлежит к *возможностям* западноевропейского духа в его ближайших стадиях: до идеи *морфологии всемирной истории, мира-как-истории*, которая в противоположность морфологии природы, бывшей доньше едва ли не единственной темой философии, еще раз охватывает все лики и движения мира в их глубочайшем и последнем значении, хотя в совершенно ином порядке, — не в общей картине всего познанного, а в картине жизни, не в ставшем, а в становлении.

Мир-как-история, понятый, увиденный, оформленный из своей противоположности, *мира-как-природы*, — вот новый аспект человеческого бытия на этой планете, выяснение которого во всем его огромном практическом и теоретическом значении осталось до сегод-

нышнего дня неосознанной, возможно, смутно ощущаемой, часто лишь угадываемой и никогда еще не осуществленной задачей со всеми вытекающими из нее последствиями. Здесь налицо два возможных способа, которыми человек в состоянии внутренне овладеть окружающим его миром и пережить его. Я со всей строгостью отделяю — не по форме, а по субстанции — органическое восприятие мира от механического, совокупность гештальтов от совокупности законов, образ и символ от формулы и системы, однократно-действительное от постоянно-возможного, цель планомерно упорядочивающей фантазии от цели целесообразно разлагающего опыта или — чтобы назвать уже здесь никем еще не замеченную, весьма многозначительную противоположность — сферу применения *хронологического* числа от сферы применения *математического* числа.

Таким образом, в исследовании, подобном настоящему, речь может идти не о том, чтобы учитывать поверхностно наблюдаемые события духовно-политического рода вообще, упорядочивая их сообразно «причине» и «следствию» и прослеживая их внешнюю, рассудочно-доходчивую тенденцию. <...> Дело не в том, что *представляют собою* конкретные факты истории, взятые сами по себе как явления какого-либо времени, а в том, что они *означают и обозначают своим явлением*. Современные историки полагают, что делают больше, чем требуется, когда они привлекают религиозные, социальные и в случае необходимости даже историко-художественные подробности, чтобы «проиллюстрировать» политический дух какой-либо эпохи. Но они забывают решающее — решающее в той мере, в какой зримая история есть выражение, знак, обретшая форму душевность. Я еще не встречал никого, кто принимал бы всерьез изучение *морфологического сродства*, внутренне связующего язык форм *всех* культурных сфер, кто, не ограничиваясь областью политических фактов, обстоятельно изучил бы последние и глубочайшие математические идеи греков, арабов, индусов, западноевропейцев, смысл их раннего орнамента, их архитектурные, метафизические, драматические, лирические первоформы, полноту и направления их великих искусств, частности их художественной техники и выбора материала, не говоря уже об осознании решающего значения всех этих факторов для проблемы форм истории.

Кому известно, что существует глубокая взаимосвязь форм между дифференциальным исчислением и династическим принципом государства эпохи Людовика XIV, между античной государственной формой полиса и евклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодоле-

нием пространства посредством железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и хозяйственной системой кредита? Даже трезвейшие факты политики, рассмотренные в этой перспективе, принимают символический и прямо-таки метафизический характер, и здесь, возможно, впервые явления типа египетской административной системы, античного монетного дела, аналитической геометрии, чека, Суэцкого канала, китайского книгопечатания, прусской армии и римской техники дорожного строительства *равным образом* воспринимаются как символы и толкуются в качестве таковых.

<...> Природа — это гештальт, в рамках которого человек высоких культур сообщает единство и значение непосредственным впечатлениям своих чувств. История — гештальт, из которого его фантазия стремится постичь живое бытие мира по отношению к собственной жизни и тем самым интенсифицировать ее действительность. Способен ли он на эти пластические формообразования и какое из них овладевает его бодрствующим сознанием — вот перво-вопрос всякого человеческого существования.

Здесь налицо две *возможности* присущего человеку миротворчества. Этим сказано уже, что они вовсе не обязательно являются *действительностью*. Если в дальнейшем нам предстоит поднимать вопрос о смысле всякой истории, то надлежит сперва решить другой вопрос, который до сих пор не был ни разу поставлен. *Для кого* существует история? Вопрос выглядит парадоксальным. Бесспорно, для всякого, поскольку всякий человек во всей совокупности своего бытия и бодрствования является членом истории. Но большая разница, живет ли некто с постоянным впечатлением, что его жизнь представляет собою элемент в гораздо более обширной биографии, простирающейся над столетиями или тысячелетиями, или он ощущает ее как нечто в себе самом закругленное и замкнутое. Для последнего типа бодрствования наверняка не существует никакой всемирной истории, *никакого мира-как-истории*. А что, если на этом аисторическом духе покоится самосознание целой нации, *целой культуры*? В каком виде должна представлять ей действительность? мир? жизнь? Если мы учтем, что в земном сознании эллина все пережитое, не только свое личное, но и прошлое вообще, тотчас же превращалось в некую безвременно неподвижную, мифически оформленную подоплеку ежемгновенно протекающего настоящего, так что история Александра Великого еще до его смерти начала сливаться для античного чувства с легендой о Дионисе, а Цезарь, по крайней мере, не считал абсурдным свое происхождение от Венеры, то нам придется признать, что для нас, людей Запада

с сильно развитым чувством временных дистанций, обусловившим как нечто само собою понятное повседневное летосчисление после и до Рождества Христова, переживание таких душевных состояний оказывается почти невозможным и что мы, однако, не вправе по отношению к проблеме истории просто закрыть глаза на этот факт.

Шпенглер О. Закат Европы : Очерки морфологии мировой истории / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М. : Мысль, 1993. — Т. 1 : Гештальт и действительность. — С. 128—135.

Арнольд Джозеф Тойнби

Постижение истории

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, майяньское 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.

<...> 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.

Иными словами, можно сказать, что функция «внешнего фактора» заключается в том, чтобы превратить «внутренний творческий импульс» в постоянный стимул, способствующий реализации потенциально возможных творческих вариаций. Если в качестве примера внешнего фактора взять климатические и географические условия, то мы обнаружим, что наше утверждение согласуется со следующими словами Хантингтона: «Относительно частые шторма и продолжительные ежегодные циклоны, очевидно, были характерны для тех мест, где цивилизации достигали высокого уровня развития как в прошлом, так и в настоящем». Тезису о связи цивилизаций «циклонным поясом» противоположно утверждение, согласно которому цикличность климатических явлений не благоприятствует развитию цивилизаций.

<...> **Вызовы и ответы в генезисе цивилизаций.** Вернемся к истокам двадцати одной цивилизации, обращая внимание на вызовы, которые делала среда, и на ответы на них. Мы не будем постулировать никакого единства и не будем пытаться обнаружить какой бы то ни было всеобщий закон, а займемся лишь исследованием действия феномена Вызова-и-Ответа применительно к частным случаям.

Генезис египетской цивилизации. Начнем в принятом нами порядке, рассмотрев вызовы сначала природной, а затем — человеческой среды. Первые вызовы, которые можно зафиксировать в человеческой истории, были сделаны дельтами рек Нила, Иордана, Тигра и Евфрата, Инда с его некогда существовавшим параллельным руслом. Реки эти пересекают маловодные степи, такие, как засушливая Африканийская степь. В нильской долине ответом стал генезис египетской цивилизации, в долине Тигра и Евфрата — шумерской, в долине Инда и его бывшего притока — так называемой индской культуры (ес-

ли предположить, что последняя не является ответвлением шумерской цивилизации, а имеет самостоятельные и независимые корни). По окончании ледникового периода афразийская территория стала испытывать сильные климатические изменения, что привело к иссушению земель. И в это время там, где прежде были примитивные общества, возникло две или более цивилизации. Исследования археологов дают возможность рассматривать процесс иссушения как вызов, ответом на который стало возникновение цивилизаций. Общины охотников и собирателей афразийских саванн, не изменив в ответ на вызов ни своего местопребывания, ни своего образа жизни, поплались за это полным вымиранием. Но те, которые изменили свой образ жизни, превратившись из охотников в пастухов, искусно ведущих свои стада по сезонному маршруту миграции, стали кочевниками Афразийской степи. Те же общины, что не переменили своего образа жизни, но, следуя за циклонным поясом, движущимся на север, оказались помимо своей воли перед другим вызовом — вызовом северного холода — и сумели дать ответ: между тем общины, ушедшие от засухи на юг в пояс муссонов, попали под усыпляющее влияние тропического климата. Наконец, были общины, которые ответили на вызов засухи изменением родины и образа жизни, и эта редкая двойная реакция означала динамический акт, который из исчезающих примитивных обществ Афразийской степи породил древнеегипетскую и шумерскую цивилизации.

Перемена образа жизни стимулировала творческий акт превращения собирателей в земледельцев. Перемена родины была не столь значительной территориально, но огромной с точки зрения изменения самого характера окружения — они оставили старые пастбища и шагнули в болота новой родины. Когда пастбища нильской долины стали Ливийской пустыней, а пастбища долин Тигра и Евфрата — пустынями Руб-аль-Хали и Дешти-Лут, героические первопроходцы, вдохновляемые храбростью или отчаянием, двинулись в эти гиблые места и своим динамическим актом превратили их в благодатные земли Египта и Сеннаара. Возможно, их соседи, описанные выше, наблюдали за смелым предприятием со слабой надеждой на успех, ибо в прежнюю эпоху, когда земли эти еще не превратились в негостеприимную Афразийскую степь, они были для них земным раем, а нильские и месопотамские болота — неприступной и непроходимой глушью. Но как оказалось, успех превзошел самые оптимистические надежды первопроходцев. Строптивость Природы была покорена трудом Человека; болота были дренажированы, ограждены дамбами и превращены в поля. Появились египетская и шумерская цивилизации.

Генезис шумерской цивилизации. Генезис шумерской и египетской цивилизаций является результатом однотипных ответов на вызов природной среды. Афразийская засуха заставила отцов шумерской цивилизации переселиться в устья рек Тигра и Евфрата и преобразовать болотистые низины в плодородную землю Сеннаара. Материальная культура этих двух цивилизаций однотипна. Духовные же характеристики — религия, искусство и даже общественная жизнь — обнаруживают меньше сходства.

Испытание, через которое прошли отцы шумерской цивилизации, сохранила шумерская легенда. Убиение дракона Тиамат богом Мардуком и сотворение мира из его останков — аллегорическое переосмысление покорения первозданной пустыни и сотворения земли Сеннаара. Рассказ о Потопе символизирует бунт Природы, восставшей против вмешательства человека. Перед западными археологами встала задача обнаружить и расшифровать материальные свидетельства, подкрепляющие эту легенду.

Бассейн Тигра и Евфрата, как и бассейн Нила, представляет собой музей неодушевленной природы пустыни, превращенной человеком в землю Сеннаара. Шумерский музей расположен в новой дельте, образовавшейся в результате слияния рек уже после исчезновения не только шумерской цивилизации, но и ее вавилонского преемника. Болота, образовавшиеся на территории Нижнего Ирака между Амарой на Тигре, Эн-Насирией на Евфрате и Басрой на Шатт-эль-Арабе, остаются нетронутыми с момента возникновения до настоящего времени, ибо на исторической сцене так и не появилось ни одного общества, которое хотело бы и было в состоянии их освоить. Болотные люди, часто посещающие эти места, пассивно приспособились к ним, однако они никогда не обладали достаточной потенцией, чтобы повторить подвиг отцов шумерской цивилизации, живших в непосредственном соседстве с ними какие-нибудь пять или шесть тысяч лет назад. Они даже не пытались преобразовать болота в сеть каналов и полей.

Памятники шумерской цивилизации хранят молчаливое, но точное свидетельство о тех динамических актах, которые, если обратиться к шумерской мифологии, были совершены богом Мардуком, убившим Тиамат, и героем Ут-Напиштимом, построившим ковчег в ожидании Потопа и спасшимся в нем во время великого наводнения.

Тойнби А. Дж. Постигание истории / пер. с англ. Е. Д. Жаркова ; вступ. ст. В. И. Уколовой ; науч. коммент. Д. Э. Харитоновича ; под ред. В. И. Уколовой, Д. Э. Харитоновича. — 2-е изд. — М. : Айрис Пресс, 2002. — С. 82, 113—114, 119—122.

Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования

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. Осовой принцип политической системы — *участие*, подчас мобилизуемое 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 Эпilogue, 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.

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) Осовой 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 г. 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 обществе 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.

<...> *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 отличается 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 в. (хотя выплавка стали началась в XVIII в., а авиастроение в XX), 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 г. В. Нерст и Ф. Габер разработали процесс получения аммиака из азота и водорода. Руководствуясь теоретическими принципами, впервые предсказанными французом Анри Ле Шателье в 1881 г., два немецких химика блестяще подтвердили слова И. Канта о том, что нет ничего более практичного, чем хорошая теория. Ирония, однако, состоит в использовании результата.

<...> 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 ин-

теллектуальные институты, где оно кодифицируется и обогащается, оказываются осевыми структурами нарождающейся цивилизации.

Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество : Опыт социального прогнозирования / пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. — М. : Academia, 1999. — С. 15—16, 18—19, 22—26, 33—34.

Элвин Тоффлер

Третья волна

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 непонятным 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 иступленно 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 взаимосвязаны 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.

<...> Человечество ждет 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 огромные 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 развиваться 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. — *Примеч. пер.*); 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. — *Примеч. пер.*). 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.

Тоффлер Э. Третья волна : пер. с англ. / предисл. П. С. Гуревича. — М. : АСТ, 2004. — С. 20—22, 32—34.

Фрэнсис Фукуяма

Конец истории?

Наблюдая, как разворачиваются события в последнее десятилетие или около того, трудно избавиться от ощущения, что во всемирной истории происходит нечто фундаментальное. В прошлом году появилась масса статей, в которых был провозглашен конец холодной войны и наступление «мира». В большинстве этих материалов, впрочем, нет концепции, которая позволяла бы отделять существенное от случайного; они поверхностны. Так что если бы вдруг

г-н Горбачев был изгнан из Кремля, а некий новый аятолла — возвестил 1000-летнее царство, эти же комментаторы кинулись бы с новостями о возрождении эры конфликтов.

И все же растет понимание того, что идущий процесс имеет фундаментальный характер, внося связь и порядок в текущие события. На наших глазах в двадцатом веке мир был охвачен пароксизмом идеологического насилия, когда либерализму пришлось бороться сначала с остатками абсолютизма, затем с большевизмом и фашизмом и, наконец, с новейшим марксизмом, грозившим втянуть нас в апокалипсис ядерной войны. Но этот век, вначале столь уверенный в триумфе западной либеральной демократии, возвращается теперь, под конец, к тому, с чего начал: не к предсказывавшемуся еще недавно «концу идеологии» или конвергенции капитализма и социализма, а к неоспоримой победе экономического и политического либерализма.

Триумф Запада, *западной идеи* очевиден прежде всего потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. В последнее десятилетие изменилась интеллектуальная атмосфера крупнейших коммунистических стран, в них начались важные реформы. Этот феномен выходит за рамки высокой политики, его можно наблюдать и в широком распространении западной потребительской культуры, в самых разнообразных ее видах: это крестьянские рынки и цветные телевизоры — в нынешнем Китае всеобщие; открытые в прошлом году в Москве кооперативные рестораны и магазины одежды; переложенный на японский лад Бетховен в токийских лавках; и рок-музыка, которой с равным удовольствием внимают в Праге, Рангуне и Тегеране.

То, чему мы, вероятно, свидетели, — не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления. Это не означает, что в дальнейшем никаких событий происходить не будет и страницы ежегодных обзоров «Форин Аффэрз» по международным отношениям будут пустовать, — ведь либерализм победил пока только в сфере идей, сознания; в реальном, материальном мире до победы еще далеко. Однако имеются серьезные основания считать, что именно этот идеальный мир и определит *в конечном счете* мир материальный.

<...> Действительно ли мы подошли к концу истории? Другими словами, существуют ли еще какие-то фундаментальные «противоречия», разрешить которые современный либерализм бессилен, но

которые разрешались бы в рамках некоего альтернативного политико-экономического устройства? Поскольку мы исходим из идеалистических посылок, то должны искать ответ в сфере идеологии и сознания. Мы не будем разбирать все вызовы либерализму, исходящие в том числе и от всяких чокнутых мессий; нас будет интересовать лишь то, что воплощено в значимых социальных и политических силах и движениях и является частью мировой истории. Неважно, какие там еще мысли приходят в голову жителям Албании или Буркина-Фасо; интересно лишь то, что можно было бы назвать общим для всего человечества идеологическим фондом.

В уходящем столетии либерализму были брошены два главных вызова — фашизм и коммунизм. Согласно первому, политическая слабость Запада, его материализм, моральное разложение, потеря единства суть фундаментальные противоречия либеральных обществ; разрешить их могли бы, с его точки зрения, только сильное государство и «новый человек», опирающиеся на идею национальной исключительности. Как жизнеспособная идеология фашизм был сокрушен Второй мировой войной. Это, конечно, было весьма материальное поражение, но оно оказалось также и поражением идеи. Фашизм был сокрушен не моральным отвращением, ибо многие относились к нему с одобрением, пока видели в нем веяние будущего; *сама идея потерпела неудачу*. После войны люди стали думать, что германский фашизм, как и другие европейские и азиатские его варианты, был *обречен* на гибель. Каких-либо материальных причин, исключавших появление после войны новых фашистских движений в других регионах, не было; все заключалось в том, что экспансионистский ультранационализм, обещая бесконечные конфликты и в конечном итоге военную катастрофу, лишился всякой привлекательности. Под руинами рейхсканцелярии, как и под атомными бомбами, сброшенными на Хиросиму и Нагасаки, эта идеология погибла не только материально, но и на уровне сознания; и все протофашистские движения, порожденные германским и японским примером, такие как перонизм в Аргентине или Индийская национальная армия Сабхаса Чандры Боса, после войны зачухали.

Гораздо более серьезным был идеологический вызов, брошенный либерализму второй великой альтернативой — коммунизмом. Маркс утверждал, на гегелевском языке, что либеральному обществу присуще фундаментальное неразрешимое противоречие: это — противоречие между трудом и капиталом. Впоследствии оно служило главным обвинением против либерализма. Разумеется, классо-

вый вопрос успешно решен Западом. Как отмечал (в числе прочих) Кожев, современный американский эгалитаризм и представляет собой то бесклассовое общество, которое провидел Маркс. Это не означает, что в Соединенных Штатах нет богатых и бедных или что разрыв между ними в последние годы не увеличился. Однако корни экономического неравенства — не в правовой и социальной структуре нашего общества, которое остается фундаментально эгалитарным и умеренно перераспределительным; дело скорее в культурных и социальных характеристиках составляющих его групп, доставшихся по наследству от прошлого. Негритянская проблема в Соединенных Штатах — продукт не либерализма, но рабства, сохранявшегося еще долгое время после того, как было формально отменено.

Поскольку классовый вопрос отошел на второй план, привлекательность коммунизма в западном мире — это можно утверждать смело — сегодня находится на самом низком уровне со времени окончания Первой мировой войны. Судить об этом можно по чему угодно: по сокращающейся численности членов и избирателей главных европейских коммунистических партий и их открыто ревизионистским программам; по успеху на выборах консервативных партий в Великобритании и ФРГ, Соединенных Штатах и Японии, выступающих за рынок и против этатизма; по интеллектуальному климату, наиболее «продвинутые» представители которого уже не верят, что буржуазное общество должно быть наконец преодолено. Это не значит, что в ряде отношений взгляды прогрессивных интеллектуалов в западных странах не являются глубоко патологичными. Однако те, кто считает, что будущее за социализмом, слишком стары или слишком маргинальны для реального политического сознания своих обществ.

<...> Это ни в коем случае не означает, что международные конфликты вообще исчезнут. Ибо и в это время мир будет разделен на две части: одна будет принадлежать *истории*, другая — *постистории*. Конфликт между государствами, принадлежащими постистории, и государствами, принадлежащими вышеупомянутым частям мира, будет по-прежнему возможен. Сохранится высокий и даже все возрастающий уровень насилия на этнической и националистической почве, поскольку эти импульсы не исчерпают себя и в постисторическом мире. Палестинцы и курды, сикхи и тамилы, ирландские католики и валлийцы, армяне и азербайджанцы будут копить и лелеять свои обиды. Из этого следует, что на повестке дня останутся и терроризм, и национально-освободительные войны. Однако для серьезного конфликта нужны крупные государства, все еще

находящиеся *в рамках истории*, но они-то как раз и уходят с исторической сцены.

Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, — вместо всего этого — экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории. Я ощущаю в самом себе и замечая в окружающих ностальгию по тому времени, когда история существовала. Какое-то время эта ностальгия все еще будет питать соперничество и конфликт. Признавая неизбежность постисторического мира, я испытываю самые противоречивые чувства к цивилизации, созданной в Европе после 1945 г., с ее североатлантической и азиатской ветвями. Быть может, именно эта перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один, новый старт?

Фукуяма Ф. Конец истории? // *Вопр. философии.* — 1990. — № 3. — С. 134—133, 139—140, 147—148.

Самюэль Хантингтон

Столкновение цивилизаций?

Мировая политика вступает в новую фазу, и интеллектуалы незамедлительно обрушили на нас поток версий относительно ее будущего облика: конец истории, возврат к традиционному соперничеству между нациями-государствами, упадок наций-государств под напором разнонаправленных тенденций — к трайбализму и глобализму — и др. Каждая из этих версий ухватывает отдельные аспекты нарождающейся реальности. Но при этом утрачивается самый существенный, осевой аспект проблемы.

Я полагаю, что в нарождающемся мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика. Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой. Нация-государство останется главным действующим лицом в международных делах, но наиболее значимые конфликты глобальной политики будут развиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминиру-

ющим фактором мировой политики. Линии разлома между цивилизациями — это и есть линии будущих фронтов.

Грядущий конфликт между цивилизациями — завершающая фаза эволюции глобальных конфликтов в современном мире. На протяжении полутора веков после Вестфальского мира, оформившего современную международную систему, в западном ареале конфликты разворачивались главным образом между государствами — королями, императорами, абсолютными и конституционными монархами, стремившимися расширить свой бюрократический аппарат, увеличить армии, укрепить экономическую мощь, а главное — присоединить новые земли к своим владениям. Этот процесс породил нации-государства, и, начиная с Великой французской революции, основные линии конфликтов стали пролегать не столько между правительствами, сколько между нациями. В 1793 г., говоря словами Р. Р. Палмера, «войны между королями прекратились, и начались войны между народами».

Данная модель сохранялась в течение всего XIX в. Конец ей положила Первая мировая война. А затем, в результате русской революции и ответной реакции на нее, конфликт наций уступил место конфликту идеологий. Сторонами такого конфликта были вначале коммунизм, нацизм и либеральная демократия, а затем — коммунизм и либеральная демократия. Во время холодной войны этот конфликт воплотился в борьбу двух сверхдержав, ни одна из которых не была нацией-государством в классическом европейском смысле. Их самоидентификация формулировалась в идеологических категориях.

Конфликты между правительствами, нациями-государствами и идеологиями были главным образом конфликтами западной цивилизации. У. Линд назвал их «гражданскими войнами Запада». Это столь же справедливо в отношении холодной войны, как и в отношении мировых войн, а также войн XVII, XVIII, XIX ст. С окончанием холодной войны подходит к концу и западная фаза развития международной политики. В центр выдвигается взаимодействие между Западом и незападными цивилизациями. На этом новом этапе народы и правительства незападных цивилизаций уже не выступают как объекты истории — мишень западной колониальной политики, а наряду с Западом начинают сами двигать и творить историю.

Во время холодной войны мир был поделен на «первый», «второй» и «третий». Но затем такое деление утратило смысл. Сейчас гораздо уместнее группировать страны, основываясь не на их политических или экономических системах, не по уровню экономичес-

кого развития, а исходя из культурных и цивилизационных критериев.

Что имеется в виду, когда речь идет о цивилизации? Цивилизация представляет собой некую культурную сущность. Деревни, регионы, этнические группы, народы, религиозные общины — все они обладают своей особой культурой, отражающей различные уровни культурной неоднородности. Деревня в Южной Италии по своей культуре может отличаться от такой же деревни в Северной Италии, но при этом они остаются именно итальянскими селами, их не спутаешь с немецкими. В свою очередь европейские страны имеют общие культурные черты, которые отличают их от китайского или арабского мира.

Тут мы доходим до сути дела. Ибо западный мир, арабский регион и Китай не являются частями более широкой культурной общности. Они представляют собой цивилизации. Мы можем определить цивилизацию как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей. Следующую ступень составляет уже то, что отличает род человеческий от других видов живых существ. Цивилизации определяются наличием общих черт объективного порядка, таких как язык, история, религия, обычаи, институты, — а также субъективной самоидентификацией людей. Есть различные уровни самоидентификации: так, житель Рима может характеризовать себя как римлянина, итальянца, католика, христианина, европейца, человека западного мира. Цивилизация — это самый широкий уровень общности, с которой он себя соотносит. Культурная самоидентификация людей может меняться, и в результате меняются состав и границы той или иной цивилизации.

Цивилизация может охватывать большую массу людей — например, Китай, о котором Л. Пай как-то сказал: «Это цивилизация, которая выдает себя за страну».

Но она может быть и весьма малочисленной — как цивилизация англоязычных жителей островов Карибского бассейна. Цивилизация может включать в себя несколько наций-государств, как в случае с западной, латиноамериканской или арабской цивилизациями, и либо одно-единственное — как в случае с Японией. Очевидно, что цивилизации могут смешиваться, накладываться одна на другую, включать субцивилизации. Западная цивилизация существует в двух основных вариантах: европейском и североамериканском, а исламская подразделяется на арабскую, турецкую и малайскую. Несмотря на все это, цивилизации представляют собой определен-

ные целостности. Границы между ними редко бывают четкими, но они реальны. Цивилизации динамичны: у них бывает подъем и упадок, они распадаются и сливаются. И, как известно каждому студенту-историку, цивилизации исчезают, их затягивают пески времени.

Идентичность на уровне цивилизации будет становиться все более важной, и облик мира будет в значительной мере формироваться в ходе взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций. К ним относятся западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская и, возможно, африканская цивилизации. Самые значительные конфликты будущего развернутся вдоль линий разлома между цивилизациями.

Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. — 1994. — № 1. — С. 33—35.

Иммануил Морис Валлерстайн

Анализ мировых систем и ситуация в современном мире

Если мы собираемся говорить о стадиях развития — а нам надо говорить о стадиях, — это должны быть стадии развития социальных систем, то есть целостностей. А единственными целостностями, которые существуют или существовали исторически, являются минисистемы и миросистемы, а в XIX—XX вв. существовала лишь одна миросистема — капиталистическая мироэкономика.

Мы берем в качестве определяющей характеристики социальной системы существование внутри нее разделения труда, так что различные секторы либо географические зоны внутри нее зависимы от экономического обмена с другими для беспрепятственного и непрерывного обеспечения потребностей зоны. Ясно, что такой экономический обмен может существовать без общей политической структуры и даже, что еще более очевидно, без общей разделяемой всеми культуры.

Минисистема — это объект, содержащий внутри себя полное разделение труда и единые культурные рамки. Такого рода системы можно найти только в очень простых аграрных или охотничье-собираТЕЛЬСКИХ обществах. Таких минисистем в мире более не существует. Более того, их и в прошлом существовало гораздо меньше, чем это часто предполагается, поскольку любая такая система, которая становилась привязанной к империи уплатой дани в качестве «пла-

ты за защиту», тем самым переставала быть «системой», не обладая более самодостаточным разделением труда. Для такого района уплата дани означала сдвиг, говоря языком Полани, от экономики взаимности к участию в более широкой перераспределительной экономике.

Оставляя в стороне ныне не функционирующие минисистемы, единственным видом социальной системы является миросистема, которую мы определяем очень просто — как общность с единой системой разделения труда и множественностью культурных систем.

Отсюда логически следует, что могут существовать две разновидности такой миросистемы — с общей политической системой и без нее. Мы можем описать их соответственно как мир-империю и как мир-экономику.

Эмпирически оказывается, что миры-экономики исторически были нестабильными структурами, которые приходили либо к дезинтеграции, либо к завоеванию одной группой и тем самым к трансформации в мир-империю. Примерами таких миров-империй, возникших из миров-экономик, являются все так называемые великие цивилизации в период до нового времени: Китай, Египет, Рим (в соответствующие периоды своей истории). С другой стороны, так называемые империи XIX в., такие как Великобритания или Франция, были вовсе не мирами-империями, а национальными государствами с колониальными придатками, действующими в рамках единой мироэкономики.

Миры-империи по своей экономической форме в основе были перераспределительными. Несомненно, они питали группы купцов, вовлеченных в экономический обмен (прежде всего в торговлю на большие расстояния), но такие группы, пусть и значительные, составляли лишь небольшую часть всей экономики и не играли определяющей роли в ее судьбе. Такая торговля на большие расстояния имела тенденцию, как доказывал Полани, быть «администрируемой торговлей», использующей «вольные торговые города», а не рыночной торговлей.

И лишь с возникновением современного мира-экономики в Европе XVI в. мы видим полное развитие и преобладание рыночной торговли. Это была система, которую называют капитализмом. Капитализм и мироэкономика (то есть единая система разделения труда при политическом и культурном многообразии) являются двумя сторонами монеты. Одна не является причиной другой. Мы просто определяем один и тот же неразделяемый феномен разными характеристиками.

<...> Серией случайностей — исторических, экологических, географических — северо-западная Европа оказалась в XVI в. лучше приспособленной, чем другие части Европы, чтобы разнообразить свою сельскохозяйственную специализацию, добавив к этому и кое-какую промышленность (текстиль, кораблестроение, металлообработку).

Северо-западная Европа возникла в качестве сердцевинной зоны этого мира-экономики, специализирующейся на сельскохозяйственном производстве, требующем более высокого уровня квалификации, что способствовало (по причинам, вновь слишком сложным, чтобы объяснять их здесь) развитию аренды и наемного труда как форм контроля над трудом. Восточная Европа и Западное полушарие стали периферийными зонами, специализирующимися на экспорте зерна, драгоценных металлов, дерева, хлопка, сахара, — все это благоприятствовало использованию рабства и барщины как форм контроля над трудом. Европейское Средиземноморье стало полупериферийной зоной этого мира-экономики, специализирующейся на дорогой промышленной продукции (например, шелк), кредитной деятельности и транзакциях со специями, что имело своим следствием развитие в сельскохозяйственных районах издольщины как формы контроля над трудом и небольшой экспорт в другие регионы.

Три структурные позиции мира-экономики — сердцевина (центр), периферия и полупериферия — стабилизировались примерно к 1640 г. Как конкретные районы вошли в определенные зоны, а не в другие — долгая история. Ключевой факт состоял в том, что в северо-западной Европе изначально заданные легкие отличия совпали с интересами различных местных групп, приведя к развитию сильного государственного механизма, а в периферийных районах они остро разошлись, приведя к ослаблению государственного механизма. Как только мы получили разницу в силе государственных машин, в действие вступил «неравный обмен», навязываемый сильными государствами слабым, государствами сердцевины периферийным регионам. Таким образом, капитализм использует не только присвоение собственником прибавочной стоимости, производимой работником, но и присвоение зоной сердцевины прибавочной стоимости, производимой в мироэкономике в целом.

<...> Капитализм изначально был явлением мироэкономики, а не национальных государств. Результат неправильной оценки ситуации — заявлять, что капитализм стал «всемирным» явлением только в XX в., хотя такое заявление часто делается в различных работах, особенно марксистами.

<...> Капитал никогда не ограничивал своих устремлений национальными границами в капиталистической мироэкономике и что создание «национальных» барьеров — в общем виде в форме меркантилизма — исторически были защитным механизмом капиталистов в странах, находящихся уровнем ниже, чем высшие пункты силы в системе.

Это был случай Англии по отношению к Нидерландам в 1660—1715 гг., Франции по отношению к Англии в 1715—1815 гг., Германии по отношению к Великобритании в XIX в., Советского Союза по отношению к США в XX в. В ходе такого процесса большое число стран создало национальные экономические барьеры, последствия чего часто выходили далеко за пределы своих первоначальных целей. В конце концов те же самые капиталисты, которые оказывали давление на свои национальные правительства в пользу введения ограничений, сейчас находят эти ограничения сдерживающими развитием. Это не «интернационализация» «национального» капитала. Это просто новая политическая потребность определенных секторов капиталистических классов, которые в любой момент времени должны стремиться к максимизации своих прибылей на реальном экономическом рынке, рынке мира-экономики.

Если это так, какое значение имеет разговор о структурных позициях внутри этой экономики и об идентификации занятия тем или иным государством той или иной позиции в ней? И почему речь идет именно о трех позициях, почему между широко используемыми понятиями центра и периферии вводится понятие «полупериферии»?

Государственные машины стран центра были усилены, чтобы удовлетворить потребности капиталистических землевладельцев и их союзников — купцов. Но это не означает, что эти государственные механизмы были простыми марионетками. Очевидно, что любая организация, будучи созданной, по двум причинам обладает определенной автономией от тех, кто вызвал ее к жизни. Она порождает слой чиновников, чьи дальнейшие карьеры и интересы связаны с продолжающимся усилением организации как таковой, хотя интересы стоящих за ней капиталистов могут изменяться. Короли и бюрократы хотели бы постоянно оставаться у власти и наращивать свои личные возможности. Во-вторых, в процессе создания сильного государства на первых порах была необходимость заключить определенные «конституционные» компромиссы с другими силами внутри государственных границ, и эти институционализированные компромиссы ограничивают, так как именно с этой целью и спроектированы, свободу маневра управляющих государственной машиной. Формула

государства как «комитета по управлению делами правящего класса» значима, следовательно, лишь имея в виду, что такого рода исполнительные комитеты никогда не являются просто отражением воли своих учредителей — это хорошо известно всякому, кто когда-либо участвовал в любой организационной деятельности.

Усиление государственных машин в сердцевинных регионах системы имело своим прямым эквивалентом упадок государственных машин в периферийных зонах. Упадок польской монархии в XVI—XVII вв. является поразительным по яркости примером такого явления. У него было две причины. В периферийных странах интересы капиталистических землевладельцев лежали в противоположном направлении от интересов местной торговой буржуазии. Интересы первых были направлены на сохранение открытой экономики в целях максимизации своих прибылей от торговли на мировом рынке (никаких ограничений в экспорте и в доступе к более дешевым промышленным товарам из стран сердцевины) и на устранение торговой буржуазии в пользу иностранных купцов (которые не представляли внутренней политической угрозы). Таким образом, в терминах государственного развития та коалиция, которая усиливала государство в странах сердцевины, здесь просто отсутствовала.

Вторая причина, которая стала еще более действенной в ходе истории современной миросистемы, состоит в том, что сила государственной машины в государствах центра является функцией от слабости других государственных машин. Следовательно, вмешательство иностранцев посредством войн, подрывных действий и дипломатии становятся участием периферийных государств.

Все это кажется совершенно очевидным. Я повторяю это лишь для того, чтобы прояснить две позиции. Невозможно разумным образом объяснить силу различных государственных машин в конкретный момент истории современной миросистемы главным образом в терминах генетически-культурной линии аргументации, но скорее в терминах структурной роли, которую страна играет в мироэкономике в данный момент времени. Совершенно точно, что изначальная предназначенность к определенной роли часто определяется случайным критическим моментом в истории конкретной страны, и «случайность», о которой здесь говорится, несомненно, коренится отчасти в прошедшей истории и отчасти в текущей географии. Но когда эта сравнительно небольшая случайность произошла, в действие вступают силы мирового рынка, обостряющие различия, институционализирующие их и делающие их непреодолимыми в короткие сроки.

Вторая позиция, которую мы хотим обозначить в вопросе структурных различий центра и периферии, состоит в том, что они непостижимы, пока мы не поймем, что есть еще и третья структурная позиция — полупериферия. Это не просто результат произвольного установления разделителей в континууме характеристик. Наша логика не является чисто индуктивной, ощущающей присутствие третьей категории из сравнения кривых, характеризующих показатели.

Она также и дедуктивна. Полупериферия необходима, чтобы сделать функционирование капиталистической мирозаконономики плавным. Обе разновидности миросистем — мир-империя с перераспределительной экономикой и мир-экономика с капиталистической рыночной экономикой — включают явно неравное распределение вознаграждений.

Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире : сборник / пер. с англ. П. М. Кудюкина ; под ред. Б. Ю. Кагарлицкого. — СПб. : Унив. кн., 2001. — С. 23—25, 37—42.

Александр Сергеевич Панарин

Православная цивилизация в глобальном мире

«Православная цивилизация». <...> То, в чем нам по-настоящему отказывают сегодня, — это наличие особой цивилизационной идентичности. Нашу специфику пытаются подать в сугубо отрицательных терминах — как традиционализм, отсталость, нецивилизованность. И это несмотря на то, что общественная наука давно уже не отождествляет цивилизованность с одним только Западом, признавая множество сосуществующих цивилизаций на земле. Сегодня мало-мальски образованные люди не скажут, что Китай и Индия — это варварские страны на том основании, что они отличаются от Запада.

Наряду с западной цивилизацией принято говорить о мусульманской, индо-буддийской, конфуцианско-буддийской (китайской) и других. И только наше отличие от Запада подается как изгойский знак отверженности и отсталости, исторической незадачливости и культурной несостоятельности. Наши западники обречены презирать Россию, ибо, отказывая ей в специфической цивилизационной идентичности, они прилагают к ней западный эталон и винят за несоответствие этому эталону.

Некоторые из них уже готовы выдвинуть дилемму: либо России удастся стать западной страной, либо она недостойна существовать вообще, так как в своем традиционном виде представляет вызов «цивилизованному человечеству», а также, надо полагать, собственному «цивилизованному» меньшинству.

На этом же основании западнические радикалы в России желали поражения собственной страны в войнах с Западом. Пятая колонна западнических радикалов (и левых, и правых) дважды на протяжении XX в. подготовила поражение России в мировых войнах: первый раз — в 1917—1918 гг., перед лицом «передовой Германии», второй раз — на рубеже 80—90-х гг., перед лицом «демократической Америки».

Таким образом, вопрос о цивилизационной идентичности России, о ее праве быть не похожей на Запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию, на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом.

И здесь мы затрагиваем другую сторону антиномии российского бытия — национальную идентичность и национализм. Легче всего заключить от противного: если мы — не Запад, следовательно, нам предстоит поднять на щит нашу русскую национальную самобытность и исключительность, прочесть свою судьбу как этнически чистый текст. Но при этом сразу же обнаруживается, что чистота этого текста изначально замутнена реальной историей и географией. Россия, с одной стороны, никогда не была моноэтническим государством, с другой — она, начиная, по крайней мере, с реформ Николая I, постоянно интегрировала западные идеи в свою социокультурную систему, т. е. не была монокультурной. Поэтому последовательным поборникам строгой национальной идентичности предстояло бы переписать заново всю нашу историю и географию и, во всяком случае, вынести за скобки последние три века российской истории.

Историческим референтом русского национализма, с которым он пытается сверять свой компас, является московский период — от конца татаро-монгольского ига до начала петровских реформ. Однако при внимательном взгляде на Московское царство мы обнаруживаем, что в нем нет никакого этноцентризма, никакой моноэтнической доминанты. Российская идентичность московского периода была вовсе не этнической, а конфессионально-цивилизационной. Русские люди московского периода мыслили себя как православный народ — хранитель и защитник великой святоотеческой тради-

ции, представленной не русскими, а святыми греческими именами — Иоанном Златоустом, Василием Великим, Григорием Богословом. Не племенное чувство и не имперская гордыня скрепляли идентичность русских людей московского периода, а православный идеал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении святой апостольской вере.

Таким образом, наши западники (как и их наставники на самом Западе) допускают сразу две подмены, приписывая нашей идентичности то комплекс этноцентризма, то «азиатчину» и «татарщину».

Драма нашей идентичности связана с тем, что она с самого начала носила не натуралистический характер, не довольствовалась личностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ценностно-нормативной, духовной. Само греческое, восточно-христианское исповедание к тому времени, когда Московская Русь обрела государственную самостоятельность, утратило географическую и цивилизационную привязку по причине гибели Византии и стало восприниматься как священное наследие, находящееся в опасности и нуждающееся в срочной защите. Наша идентичность в качестве Святой Руси и определилась в XV в. в форме народа — защитника православного идеала, который больше некому охранять. Речь, таким образом, идет об идеократической идентичности, основанной на привязанности к священному идеалу — тексту и на аскезе, необходимой для того, чтобы ему соответствовать и сберечь от посягательств.

В этом могут усмотреть патологию: остальные народы живут реальной жизнью, адаптируясь к особенностям своего пространства-времени, а русские подчиняют жизнь тексту и в этой вымученной ортодоксальности теряют чувство реальности и способность адаптироваться к ней. Это возражение вряд ли состоятельно, ибо человек как культурное существо воспринимает действительность сквозь призму культурного текста и свое поведение строит не по бихевиористской схеме (стимул — реакция), а на основе непрекращающихся герменевтических процедур, при которых факты действительности интерпретируются на основе предварительной смысловой схемы, а сама эта схема то и дело реконструируется и корректируется под давлением новых фактов.

Таким образом, всякая человеческая жизнь представляет собой культурную драму, в которой на каждый вызов внешней действительности человек отвечает не «непосредственно», а с позиций определенной культурной идентичности, которая воспроизводится как более или менее целостный текст, корректируемый, но отнюдь

не ломаемый и отбрасываемый под давлением «сырых» фактов. Такая «текстуальность» человеческого существования сегодня осмысливается самыми разными науками в общей парадигме постмодернизма, ключевой установкой которого является понимание социального бытия как совокупности постоянно реинтерпретируемых культурных текстов.

Особенность русской культуры не в том, что она опосредует восприятие человеком реальности некоторыми нормативно-аксиологическими текстами, — это делает любая культура, — а в том, что она, во-первых, больше других тяготеет к «монок текстуальности» (пронизанности всех практик единым центральным смыслом), во-вторых, ее процедуры подведения действительности под нормативный текст требуют значительно большего внутреннего напряжения в силу той изначальной дистанцированности ортодоксального греко-православного текста от эмпирической реальности, которая связана с ранней гибелью материнской цивилизации — Византии.

Разумеется, это не значит, что цивилизационная идентичность базируется исключительно на конфессиональной основе — на великой письменной традиции (Великой Книге), объединяющей этносы в едином сакральном пространстве. Человек живет не только Небом, но и Землей, и территориально-географические детерминанты в немалой степени ответственны за склад характера, образ жизни и мироощущения народов, живущих в определенной части ойкумены. Здесь мы сталкиваемся со сложной проблемой соотношения осознанного и проговариваемого, с одной стороны, и латентного и аффицирующего из каких-то глубин нашей перцепции — с другой.

Сакральный, трудовой, бытовой и другие типы народного опыта отнюдь не всегда образуют легко укладываемую целостность; чаще всего они представляют некую разнокачественность, преодолеваемую напряженной работой нормативно-ценностного характера. Евреям пришлось сорок лет скитаться по пустыне, прежде чем Моисей решил, что народ его достоин вступить на землю обетованную. Нечто подобное произошло и с русским народом. Хороша и обильна была земля Киевская, но детский эгоизм князей и народа, вовлеченных в усобицы, привел к краху Киевскую Русь. Уже Андрей Боголюбский, перенесший столицу на север, во Владимир, выполнял Моисееву роль, осознав несоответствие устроения народа стоявшим перед ним державным задачам.

В русской душе до сих пор сохраняется ностальгия по Киеву, и в каких-то своих инфантильно-подсознательных глубинах она, душа, до сих пор не в состоянии примириться с этой переменной местораз-

вития, с суровостью московского периода, так контрастирующего с золотой юностью Киева.

Петр I, наш первый державный западник, в определенном смысле выполнил роль Андрея Боголюбского и Ивана Калиты, когда переносил столицу из Москвы на прибалтийские болота. Это сейчас, после большевистского тоталитарного опыта, петербургский период вспоминается как «цивилизованно-западнический» и потакающе-эмансипаторский. Петра I, напротив, московская жизнь возмущала своим «спонтанным», расслабленно-сонливым характером, эгоизмом быта, не готовым на державную жертвенность. Он нарочито выбрал для новой столицы на редкость неудобное место — с нездоровым климатом, с болотным ландшафтом, в котором не было и признаков уютного природного раздолья, где славянская душа привыкла справлять свои языческие праздники. Территориальный проект Петра I имел мобилизационно-аскетический замысел — новой суровой школы для расслабившегося народа.

Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. — М. : Алгоритм : Книга, 2002. — С. 5—9.

Владислав Леонидович Иноземцев

Расколотая цивилизация: системные кризисы индустриальной эпохи

Середина нашего столетия ознаменовалась огромными изменениями — научными, экономическими, социальными, и — как следствие — политическими, психологическими и моральными. Возник целый ряд концепций, пытающихся объяснить природу происходящих перемен и дать прогноз на ближайшие десятилетия. Особое место занимают две из них, кажущиеся иногда полярными. С одной стороны, многие социологи, пионером среди которых по праву можно считать Д. Белла, выдвинули теорию постиндустриального общества — нового социального устройства, в котором доминирующую роль приобретает производство услуг и информации, а социум оказывается управляемым не стихией рынка, а решениями, принимаемыми научной элитой. С другой стороны, исследователи, обращавшие особое внимание на культурологические составляющие социальной жизни, предложили концепцию постмодернити, основывавшуюся на оценке новых социальных процессов, новой культуры и нового самосознания человека. На первый взгляд весьма различные, обе эти концепции ба-

зируются на одном и том же: *их создатели воспринимают индустриальную эпоху (и вполне обоснованно) как саму историю человечества*. С учетом этого несложно понять, сколь глобальные перемены должны были произойти в последней четверти XX в., если основной характеристикой данного периода было названо наступление эпохи, отрицающей это прежнее состояние.

Кризисные явления, столь часто случавшиеся в прошлом, были вызваны к жизни как общими законами развития буржуазного общества, так и отдельными вполне конкретными причинами, имевшими место на том или ином этапе развития индустриального хозяйства. Однако следует особо отметить, что никогда ранее не предпринималось попыток подойти к анализу кризисов с точки зрения взаимодействия секторов общественного производства.

Сегодня, когда теория постиндустриального общества стала наиболее распространенным инструментом социального анализа, представляется особенно интересным и целесообразным попытаться применить к этому кругу проблем характерный именно для нее методологический подход, равно распространенный как в экономической, так и в социологической науке. Еще в конце 30-х гг. ряд экономистов предложили рассматривать общественное производство как совокупность трех основных секторов — первичного, к которому относятся добывающие отрасли и сельское хозяйство, вторичного, включающего обрабатывающую промышленность, и сферы услуг. В 1940 г. эта точка зрения получила систематизированное отражение в известной работе К. Кларка. Сторонники постиндустриализма не только поддерживали этот подход, но и фактически построили на нем саму методологию деления общества на доиндустриальную и постиндустриальную эпохи; в каждой из них, по их мнению, доминирующим выступал один из названных К. Кларком секторов хозяйства. При этом современные исследователи полагают, что все эти сектора присутствуют в любой модели хозяйства, обеспечивая как ее прогресс, так и преемственность по отношению к предшествующим. Сравнивая доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное состояния как преимущественно естественную, технологическую и социальную формы человеческих сообществ, постиндустриалисты никогда не упускают из виду системы складывавшихся в соответствующие периоды личностных взаимоотношений, отмечая, что в доиндустриальных обществах важнейшим аспектом социальной связи была имитация действий других людей, в индустриальном — усвоение знаний и возможностей прошлых поколений, тогда как сегодня межличностные взаимодействия становятся в полной мере комплексными.

Возвращаясь к трехсекторной экономической модели, следует отметить, что предпринимаемое сегодня выделение «четвертичного» и даже «пятеричного» секторов во многом условно. На наш взгляд, максимальное, с чем можно согласиться, — это с противопоставлением некоего «информационного» сектора сфере услуг, поскольку хотя его продукт в основном представлен услугами особого рода, они зачастую обладают рядом специфических качеств, существенно отличающих их от традиционных товаров. Однако разграничение «четвертичного» и «пятеричного» секторов представляется совершенно излишним. Исходя из наличия в экономике трех традиционных секторов — первичного, вторичного и третичного — и формирующегося информационного сектора, можно предложить новое, отличное от общепринятого объяснение современных хозяйственных кризисов и проследить ход их развертывания. Можно доказать, что на протяжении всей предшествующей истории индустриального общества кризисы, имевшие место в его развитии, в большинстве своем касались пропорциональности обмена между подразделениями общественного производства, но при этом *никогда не ставили под угрозу существование какого-либо из них*. С середины XVIII до конца первой трети XX ст. все крупные хозяйственные изменения, какими бы принципиальными они ни были, не изменяли радикальным образом соотношения трех указанных секторов общественного производства. В условиях упадка феодальных порядков труд прислуги был распространен чрезвычайно широко; домашние слуги составляли самую значительную категорию населения Англии вплоть до Первой мировой войны. Накануне Французской революции более 80 % населения было занято в аграрном секторе; таким же было соотношение занятых и в эпоху Гражданской войны в США. Быстрое развитие обрабатывающей промышленности также не только не устранило значимость первичных секторов, но и поддерживало ее — достаточно вспомнить значение угля, железа, нефти, а также сугубо сельскохозяйственных продуктов — шерсти и хлопка — для промышленного развития европейских стран и США. Между тем, и этого нельзя не заметить, к середине нашего столетия положение изменилось самым радикальным образом. Если в США в сельском хозяйстве в 1869 г. создавалось до 40 % ВВП, то этот показатель, снизившийся до 14 % по окончании Первой мировой войны, не превосходит ныне 1,4 %. Еще около 1,6 % ВВП приходится на все остальные подотрасли первичного сектора. Не менее очевидны изменения в структуре занятости: сегодня в аграрном секторе США занято менее 2 % населения (44 % в 1880 г., 20 —

в 1945 г.), причем с 1994 г. статистические отчеты просто перестали отмечать фермеров в качестве самостоятельной значимой группы населения. Столь же заметны подобные тенденции и в европейских странах. Вполне может статься, что через пару десятков лет мы станем свидетелями столь же радикальных перемен в соотношениях между численностью работников сферы услуг и вторичного сектора. На наш взгляд, изменения, делающие ранее значимый сектор производства весьма малозаметным и превращающие его не более чем в мелкую отрасль, несомненно, должны оказывать более серьезное влияние на эволюцию современного хозяйства, чем традиционные циклические колебания, и могут быть названы *системными* кризисами индустриального хозяйства.

Иноземцев В. Л. Расколота цивилизация : системные кризисы индустриальной эпохи // Вопр. философии. — 1999. — № 5. — С. 3—5.

Николай Яковлевич Данилевский

Россия и Европа:

Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому

Без различения степеней развития от типов развития невозможно и естественная группировка исторических явлений. Отсутствие этого различия и составляет тот коренной недостаток исторической системы, о котором только что было говорено. Деление истории на древнюю, среднюю и новую, хотя бы и с прибавлением древнейшей и новейшей, или вообще деление по степеням развития — не исчерпывает всего богатого содержания ее. Формы исторической жизни человечества, как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства (стили архитектуры, школы живописи), как формы языков (односложные, приставочные, сгибающиеся), как проявление самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же почитаться один развитием другого), не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам. Поэтому, собственно говоря, только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, — и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчиненное, главное же должно состоять в

отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом, исторического развития. В самом деле, при всем великом влиянии Рима на образовавшиеся на развалинах его романо-германские и чисто германские государства, разве история Европы есть дальнейшее развитие начал исчезнувшего римского мира? К какой области только что перечисленных категорий исторических явлений ни обратитесь, везде встретите другие начала. Христианская религия принимает папистский характер, и хотя римский епископ и прежде носил название папы, но папство, как мы теперь его понимаем, образовалось лишь в романо-германское время, и для этого должно было совершенно уклониться от своего первоначального значения и смысла. Отношения между общественными классами совершенно изменились, ибо общество построилось на началах феодализма, который не находит себе ничего соответственного в древнем мире. Нравы, обычаи, одежда, образ жизни, общественные и частные увеселения становятся совершенно иными, чем в римское время. Хотя через триста лет после падения Западной Римской империи она восстанавливается в форме Карловой монархии, но новый римский император, несмотря на то, что имелось в виду создать его по образу и подобию древнего, получает на деле совершенно иной характер — характер феодального сюзерена, которому, в светском отношении, должны так же точно подчиняться все главы нового общества, как в духовном отношении — папе. Но и этот идеал (долженствовавший по католическому понятию составлять на земле отражение царства небесного) никогда, впрочем, после Карла не осуществлялся, и германские императоры, несмотря на все свои притязания, были, в сущности, такими же феодальными монархами, как и короли французские или английские, и скоро стали даже уступать им в могуществе.

Во всех отношениях основы римской жизни завершили круг своего развития, дали все результаты, к которым были способны, и наконец изжились — развиваться далее было нечему. Пришлось идти вовсе не оттуда, где остановился Рим, — по своему пути он дошел уже до предела, его же не преjdeши; и, чтобы было куда идти, надо было начать с новой точки отправления и идти в другую сторону, в которой, как оказалось, открытое пространство было обширнее; но и оно, разумеется, не бесконечно, и этому шествию будет предел, его же не преjdeши. Так всегда было, так всегда и будет. Кому суждено будет вновь идти, тот также должен будет отправ-

ляться с иной точки и идти в другую сторону. Прогресс состоит не в том, чтобы все идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся. Но об этом после.

Такое подчинение, в исторической системе, степеней развития — типам развития имеет еще то преимущество, что избавляет от необходимости прибегать к помощи ни на чем не основанных гипотез о той точке пути, на которой в тот или в другой момент находилось человечество. Рассматривая историю отдельного культурного типа, если цикл его развития вполне принадлежит прошедшему, мы точно и безошибочно можем определить возможность этого развития, можем сказать: здесь оканчивается его детство, его юность, его зрелый возраст, здесь начинается его старость, здесь его дряхлость, или, что то же самое, разделить его историю на древнейшую, древнюю, среднюю, новую, новейшую и т. п. Мы можем сделать это с некоторым вероятием, при помощи аналогии, даже и для таких культурных типов, которые еще не окончили своего поприща. Но что можно сказать о ходе развития человечества вообще и как определить возраст всемирной истории? На каком основании отнести жизнь таких-то народов, такую-то группу исторических явлений к древней, средней или новой истории, то есть к детству, юношеству, возмужалости или старости человечества? Не обращаются ли термины: древняя, средняя и новая история (хотя бы и правильное употребленные, чем это теперь делается) в слова без значения и смысла, если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а к истории всемирной? Итак, естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться.

Отыскание и перечисление этих типов не представляет никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не признавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки правилам естественной системы и даже просто здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть: 1) египетский; 2) китайский; 3) ассирийско-вавилонно-финикийский, халдейский, или древнесемитический; 4) индийский; 5) иранский; 6) еврейский; 7) греческий; 8) римский; 9) ново-

семитический, или аравийский, и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу. Между ними должно отличать типы уединенные — от типов или цивилизаций преемственных, плоды деятельности которых передавались от одного другому, как материалы для питания или как удобрение (то есть обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен был развиваться последующий тип. Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилонско-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский. Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса и так как каждый народ изживается, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменявших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, мне кажется, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. Однако же и эти уединенные культурно-исторические типы развивали такие стороны жизни, которые не были в той же мере свойственны их более счастливым соперникам, и тем содействовали многосторонности проявлений человеческого духа; в чем, собственно, и заключается прогресс. Не говоря о тех открытиях и изобретениях, которые (как, например, десятичная система цифирных знаков, компас, шелководство, а может быть, порох и гравюра) перенесены в Европу с Востока, через посредство арабов, разве индийская поэзия и архитектура не должны считаться обогащением общечеловеческого искусства?

Но и эти культурно-исторические типы, которые мы называли положительными деятелями в истории человечества, не исчерпывают еще всего круга ее явлений. Как в Солнечной системе наряду с планетами есть еще и кометы, появляющиеся время от времени и по-

том на многие века исчезающие в безднах пространства, и есть космическая материя, обнаруживающаяся нам в виде падучих звезд, аэролитов и зодиакального света, так и в мире человечества, кроме положительно-деятельных культурных типов, или самобытных цивилизаций, есть еще временно появляющиеся феномены, смущающие современников, как гунны, монголы, турки, которые, совершив свой разрушительный подвиг, помогши испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество. Назовем их отрицательными деятелями человечества. Иногда, впрочем, и зиждительная и разрушительная роль достается тому же племени, как это было с германцами и аравитянами. Наконец, есть племена, которым (потому ли что самобытность их прекращается в чрезвычайно ранний период их развития или по другим причинам) не суждено ни зиждительного, ни разрушительного величия, ни положительной, ни отрицательной исторической роли. Они составляют лишь этнографический материал, то есть как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов — культурно-исторических типов; они, без сомнения, увеличивают собою разнообразие и богатство их, но сами не достигают до исторической индивидуальности. Таковы племена финские и многие другие, имеющие еще меньше значения.

Иногда нисходят на эту ступень этнографического материала умершие и разложившиеся культурно-исторические типы, в ожидании, пока новый формационный (образовательный) принцип опять не соединит их, в смеси с другими элементами, в новый исторический организм, не воззовет к самостоятельной исторической жизни в форме нового культурно-исторического типа. Так случилось, например, с народами, составлявшими Западную Римскую империю, которые и в своей новой форме, подвергшись германскому образовательному принципу, носят название романских народов.

Итак, или положительная деятельность самобытного культурно-исторического типа, или разрушительная деятельность так называемых бичей Божьих, предающих смерти дряхлые (томящиеся в агонии) цивилизации, или служение чужим целям в качестве этнографического материала — вот три роли, которые могут выпасть на долю народа.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа : Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому / коммент. и предисл. А. В. Ефремова, А. А. Галактионова ; послесл. Н. Н. Страхова. — М. : ЭКСМО : Алгоритм, 2003. — С. 89—94.

Византизм и славянство

Что такое византизм? Византизм есть прежде всего особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятийные начала и свои определенные в истории последствия.

Славизм, взятый во всецелости своей, есть еще сфинкс, загадка. Отвлеченная идея византизма крайне ясна и понятна. Эта общая идея складывается из нескольких частных идей: религиозных, государственных, нравственных, философских и художественных.

Ничего подобного мы не видим во всеславянстве. Представляя себе мысленно всеславизм, мы получаем только какое-то аморфическое, стихийное, неорганизованное представление, нечто подобное виду дальних и обширных облаков, из которых по мере приближения их могут образоваться самые разнообразные фигуры. Представляя себе мысленно византизм, мы, напротив того, видим перед собою как бы строгий, ясный план обширного и поместительного здания. Мы знаем, например, что византизм в государстве значит — самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства. Византизм дает также весьма ясные представления и в области художественной или вообще эстетической: моды, обычаи, вкусы, одежду, зодчество, утварь — все это легко себе вообразить несколько более или несколько менее византийским. Византийская образованность сменила греко-римскую и предшествовала романо-германской. Воцарение Константина можно считать началом полного торжества византизма (IV в. по Р. Х.). Воцарение Карла Великого (IX в.), его венчание императорское, которое было делом папства, можно считать первой попыткой романо-германской Европы выделить резко

свою образованность из общевизантийской, которая до тех пор подчиняла себе, хотя бы только духовно, и все западные страны...

<...> Итак, воцарение Карла Великого (IX в.) — вот приближительная черта раздела, после которой на Западе стали более и более выясняться своя цивилизация и своя государственность.

Византийская цивилизация утрачивает с этого века из своего круга все обширные и населенные страны Запада, но зато приобретает своему гению на Северо-Востоке югославян, а потом и Россию.

Века XV, XVI, XVII суть века полного расцвета европейской цивилизации и время полного падения византийской государственности на той почве именно, где она родилась и выросла.

Этот же самый XV в., с которого началось цветение Европы, есть век первого усиления России, век изгнания татар, сильнейшего против прежнего пересаживания к нам византийской образованности посредством укрепления самодержавия, посредством большего умственного развития местного духовенства, посредством установления придворных обычаев, мод, вкусов и т. д. Это пора Иоаннов, падения Казани, завоеваний в Сибири, век постройки Василия Блаженного в Москве, постройки странной, неудовлетворительной, но до крайности своеобразной, русской, указавшей яснее прежнего на свойственный нам архитектурный стиль, именно на индийское многоглавие, приложенное к византийским началам. Но Россия по многим причинам, о которых я не нахожу возможным здесь распространяться, не вступила тогда же в период цветущей сложности и многообразного гармоничного творчества, подобно современной ей Европе Возрождения.

Скажу лишь кратко. Обломки византизма, рассеянные турецкой грозой на Запад и на Север, упали на две различные почвы. На Западе все свое, романо-германское, было уже и без того в цвету, было уже развито, роскошно, подготовлено; новое сближение с Византией и через ее посредство с античным миром привело немедленно Европу к той блистательной эпохе, которую привыкли звать Возрождением, но которую лучше бы звать эпохой сложного цветения Запада; ибо такая эпоха, подобная Возрождению, была у всех государств и во всех культурах, эпоха многообразного и глубокого развития, объединенного в высшем духовном и государственном единстве всего или частей.

Соприкасаясь с Россией в XV в. и позднее, византизм находил еще бесцветность и простоту, бедность, неприготовленность. Поэтому он глубоко переродиться у нас не мог, как на Западе, он всосался у нас общими чертами своими чище и беспрепятственнее.

В Западной Европе старый, первоначальный, по преимуществу религиозный византизм должен был прежде глубоко переработаться сильными местными началами германизма: рыцарством, романтизмом, готизмом (не без участия и арабского влияния), а потом те же старые византийские влияния, чрезвычайно обновленные долгим непониманием или забвением, падая на эту, уже крайне сложную, европейскую почву XV и XVI вв., пробудили полный расцвет всего, что дотоле таилось еще в недрах романо-германского мира.

Заметим, что византизм, падая на западную почву, в этот второй раз действовал уже не столько религиозной стороной своей (не собственно византийской, так сказать), ибо у Запада и без него своя религиозная сторона была уже очень развита и беспримерно могуча, а действовал он косвенно, преимущественно эллино-художественными и римско-юридическими сторонами своими, остатками классической древности, сохраненными им, а не специально византийскими началами своими. Везде тогда на Западе более или менее усиливается монархическая власть несколько в ущерб природному германскому феодализму, войска везде стремятся принять характер государственный (более римский, диктаториальный, монархический, а не аристократически областной, как было прежде), обновляются несказанно мысль и искусство. Зодчество, вдохновляясь древними византийскими образцами, производит новые сочетания необычайной красоты и т. д. У нас же со времен Петра принимается все это уже до того переработанное по-своему Европой, что Россия, по-видимому, очень скоро утрачивает византийский свой облик.

Однако это не совсем так. Основы нашего как государственного, так и домашнего быта остаются тесно связаны с византизмом. Можно бы, если бы место и время позволяли, доказать, что и все художественное творчество глубоко проникнуто византизмом в лучших проявлениях своих. Но так как здесь дело идет почти исключительно о вопросах государственных, то я позволю себе только напомнить о том, что Московский дворец наш хотя и неудачен, но по намерению своеобразнее Зимнего и был бы и лучше его, если бы был пестрее, а не белый, как сначала, и не песочный, как теперь, потому что пестрота и своеобразие более византийской (чем Петербург) Москвы пленяет даже всех иностранцев. Сyprien Robert говорит с радостью, что Москва есть единственный славянский город, который он видел на свете; Ch. De Mazade, напротив того, говорит с бешенством, что самый вид Москвы есть вид азиатский, чуждый муниципально-феодальной картине Запада и т. д. Кто из них прав? Я думаю, оба, и это хорошо. Я напомню еще, что наша серебряная ут-

варь, наши иконы, наши мозаики, создания нашего византизма, суть до сих пор почти единственное спасение нашего эстетического самолюбия на выставках, с которых пришлось бы нам без этого византизма бежать, закрывши лицо руками. Скажу еще мимоходом, что все наши лучшие поэты и романисты: Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Кольцов, оба графа Толстые (и Лев, и Алексей) — заплатили богатую дань этому византизму, той или другой его стороне, государственной или церковной, строгой или теплой...

Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Византизм и славянство. Великий спор : сб. тр. / предисл. П. Савицкого. — М., 2001. — С. 23—27.

Раздел III. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Зигмунд Фрейд

Неудовлетворенность культурой

<...> Мы едва ли ошибемся, если придем к заключению, что идея о цели жизни существует постольку, поскольку существует религиозное мировоззрение. Поэтому мы займемся менее претенциозным вопросом: каковы смысл и цели жизни людей, если судить об этом на основании их собственного поведения: чего люди требуют от жизни и чего стремятся в ней достичь? Трудно ошибиться, отвечая на этот вопрос: люди стремятся к счастью, они хотят стать и пребывать счастливыми. Это стремление имеет две стороны, положительную и отрицательную цели: отсутствие боли и неудовольствия, с одной стороны, переживание сильных чувств наслаждения — с другой. В узком смысле слова под «счастьем» подразумевается только последнее. Сообразно этой двойственной цели человеческая деятельность протекает в двух направлениях, в зависимости от того, какую из целей — преимущественно или даже исключительно — она стремится осуществить.

Таким образом, как мы видим, жизненная цель просто определяется программой принципа наслаждения. Этот принцип главенствует в деятельности душевного аппарата с самого начала; его целенаправленность не подлежит никакому сомнению, и в то же время его программа ставит человека во враждебные отношения со всем миром, как с микрокосмосом, так и с макрокосмосом.

<...> Значительно менее трудно испытать несчастье. Страдания угрожают нам с трех сторон: со стороны нашего собственного тела, судьба которого — упадок и разложение, не предотвратимые даже предупредительными сигналами боли и страха; со стороны внешнего мира, который может обрушиться на нас могущественные и неумолимые силы разрушения, и, наконец, со стороны наших взаимоотношений с другими людьми. Страдания, проистекающие из этого последнего источника, мы, быть может, воспринимаем более болезненно, чем любые другие; мы склонны их рассматривать как в какой-то мере излишний придаток, хотя они в не меньшей степени фатальны и неотвратимы, чем страдания, проистекающие из других источников.

Не приходится поэтому удивляться, что, под давлением этих угрожающих людям страданий, их требования счастья становятся более умеренными; так же как и сам принцип наслаждения трансформируется под влиянием внешнего мира в более скромный принцип реальности, так и человек считает себя уже счастливым, когда ему удастся избежать несчастья, превозмочь страдания, когда вообще задача уклонения от страдания оттесняет на второй план задачу получения наслаждения. Размышление нам подсказывает, что для разрешения этой задачи можно пробовать идти самыми разнообразными путями; все эти пути рекомендовались различными школами житейской мудрости и были людьми исхожены. Неограниченное удовлетворение всех потребностей рисуется нам как самый заманчивый образ жизни, но это значит пренебречь осторожностью ради наслаждения, что уже быстро влечет за собой соответствующую кару. Другие методы, при которых уклонение от неудовольствия является основной целью, различаются в зависимости от источника неудовольствия, на который эти методы обращают большее внимание. Имеются способы крайние и умеренные, односторонние и такие, которые действуют сразу в нескольких направлениях. Сознательный уход от людей, одиночество — самый обычный способ защиты от страданий, возникающих от общения с людьми. Разумеется, счастье, обретаемое таким путем, это счастье покоя. Если задача ставится в индивидуальном плане, от опасностей внешнего мира можно защищаться лишь тем или иным способом ухода из него. Конечно, имеется иной и лучший путь — в качестве члена человеческого общества перейти в наступление на природу и подчинить ее человеческой воле при помощи науки и создаваемой ею техники. Тогда человек действует вместе со всеми ради счастья всех. Наиболее интересными методами предотвращения страданий являются, од-

нако, те, которыми человек пытается воздействовать на собственный организм. Ведь в конечном счете всякое страдание есть лишь ощущение и существует лишь постольку, поскольку мы его испытываем, а мы его испытываем только в силу определенного устройства нашего организма.

Самым грубым, но и самым эффективным способом является химическое воздействие, т. е. интоксикация. <...> Известно, что именно это свойство наркотиков обуславливает их вред и опасность. На них иногда лежит вина за то, что большие запасы энергии, которые могли бы быть использованы для улучшения человеческой участи, растрачиваются зря.

Сложное строение нашего душевного аппарата позволяет, однако, прибегать к целому ряду других воздействий. Удовлетворение наших первичных позывов дает нам счастье, но они же являются источником мучительных страданий, когда внешний мир отказывается дать им удовлетворение и обрекает нас на лишения. При помощи воздействия на влечения первичных позывов можно, следовательно, рассчитывать на освобождение от какой-то части страданий. <...> Радикальный способ заключается в умерщвлении первичных позывов, как этому учит восточная мудрость и проводит в жизнь практика йогов. Если это удастся, то мы, конечно, отказываемся от всех иных форм деятельности (приносим в жертву жизнь) и лишь другим путем достигаем того же счастья покоя. По этому же пути можно идти, ставя перед собой лишь более скромные цели — только контроля над жизнью своих первичных позывов. Тогда господствующими становятся высшие психические инстанции, подчинившиеся принципу реальности. Это отнюдь не означает отказа от стремления к удовлетворению: известная защита от страданий достигается благодаря тому, что неудовлетворение контролируемых первичных позывов ощущается менее болезненно, чем неудовлетворение необузданных первичных позывов. Но это покупается ценой несомненного снижения возможностей наслаждения. Ощущения счастья при удовлетворении диких, не обузданных нашим «Я» влечений несравненно более интенсивно, чем насыщение укрощенного первичного позыва. Непреодолимость извращенных импульсов, как и вообще притягательная сила запрещенного, находит в этом свое психоэнергетическое объяснение.

Другая методика защиты против страданий пользуется доступными нашему душевному аппарату смещениями либидо, благодаря чему его функция приобретает столь большую гибкость. Задача, требующая разрешения, заключается в таком смещении направленности наших первичных позывов, чтобы они не пострадали от ли-

шений, встречаемых во внешнем мире. Этому содействует сублимация первичных позывов. <...> Удовлетворения такого рода, как радость художника от процесса творчества при воплощении образов его фантазии, как радость исследователя при решении проблем и в познании истины, имеют особое качество, которое мы когда-нибудь, несомненно, сможем метапсихологически охарактеризовать. В данное время мы можем лишь образно сказать, что эти удовлетворения кажутся нам более «тонкими и возвышенными», но их интенсивность, по сравнению с удовлетворением более грубых и примитивных влечений, более приглушенная; они не потрясают нашу физическую природу. Слабая сторона этого способа заключается в том, что он непригоден для универсального использования, а доступен лишь немногим людям. <...> Никакая другая техника поведения в жизни не связывает человека с реальностью так, как это делает увлечение работой, вводящей его прочно, по крайней мере, в одну часть реальности — в реальность человеческого общества. Возможность перемещать в область профессиональной деятельности и связанные с нею формы человеческих взаимоотношений значительную меру либидинозных компонентов, нарцисстических, агрессивных и даже эротических, — придает этой деятельности ценность, отнюдь не уступающую ее значению как незаменимого средства для утверждения и оправдания своего существования в обществе. Профессиональная деятельность дает особенное удовлетворение, когда она свободно выбрана, когда она позволяет использовать путем сублимации существующие наклонности, сохранившие свою силу или конституционально усиленные влечения. И тем не менее люди мало ценят труд как путь к счастью. Люди не так охотно прибегают к нему, как к другим формам удовлетворения. Большинство людей работает только по необходимости, и из этой прирожденной неприязни людей к труду проистекают самые тяжелые социальные проблемы.

Если уже в этом способе явно вырисовывается намерение стать независимым от внешнего мира путем поисков удовлетворения во внутренних психических процессах, то в последующем способе эти же черты выступают еще более отчетливо. Тут связь с реальностью еще более ослаблена и удовлетворение черпается из иллюзий, воспринимаемых как таковые, без того чтобы их отклонения от действительности мешали наслаждению. Сфера, в которой возникают эти иллюзии, это сфера фантастической эмпирии; в свое время, когда завершилось развитие принципа реальности, эта сфера была решительно избавлена от необходимости сопоставления с действи-

тельностью и резервирована для осуществления трудновыполнимых желаний. Среди этого типа удовлетворения в сфере фантазии на первом месте стоит наслаждение произведениями искусства, которые при посредничестве художника становятся доступными и для нетворческой личности. Каждый человек, восприимчивый к обаянию искусства, не может недооценить этого источника наслаждения и утешения. Однако легкий наркоз, в который нас погружает искусство, не может дать нам большего, чем мимолетное отвлечение от тягот жизни; и оно недостаточно сильно, чтобы заставить нас забыть реальное несчастье.

Более основательные и эффективные возможности открывает нам способ, видящий единственного врага в самой действительности, считающий ее источником всех страданий, в той действительности, с которой невозможно сосуществовать и с которой, для того чтобы хоть в каком-то смысле быть счастливым, следует порвать всякие отношения. Отшельник отвращается от мира и не хочет иметь с ним никакого дела. Но можно сделать и больше, можно стремиться этот мир преобразовать, создать вместо него мир иной, мир, в котором были бы уничтожены его невыносимые черты и заменены другими, соответствующими нашим желаниям. Тот, кто в порыве возмущения и протеста становится на этот путь, к счастью, как правило, ничего не достигает — действительность для него слишком непосильна. Он становится безумным, не находящим по большей части никаких помощников для осуществления своей химеры. Мы встречаемся, однако, с утверждением, что каждый из нас, стремясь исправить в желаемом духе какую-то невыносимую для нас сторону мира и внося эту манию в область действительности, в каком-то пункте ведет себя как параноик. Особое значение приобретает случай, что большое количество людей совместно предпринимает попытку безумным преобразованием действительности обеспечить себе условия для достижения счастья и защиты от страданий. Религии человечества мы также должны отнести к категории такого массового безумия. Сам принимающий в нем участие, конечно, никогда своего безумия не сознает.

Я не думаю, что этот перечень методов, при помощи которых человек старается достичь счастья и избежать страданий, — исчерпывающий; я знаю также, что тут возможна и иная классификация. Я еще не привел, однако, одного способа не потому, что я о нем забыл, а потому, что мы им займемся в другой взаимосвязи. Как можно было, однако, забыть как раз об этой методике житейского искусства! Она отличается удивительнейшим сплавом очень характер-

ных черт. Конечно, и она направлена на обретение независимости от судьбы — примем это название как наилучшее, — с этой целью она переносит удовлетворение на внутренние душевные процессы, используя при этом уже упомянутое свойство перемещаемости либидо, но в данном случае перемещение либидо направляется не в сторону от мира, а, наоборот, крепко цепляется за объекты этого мира и обретает счастье путем установления эмоционального взаимоотношения с ним. <...> Я имею в виду ту ориентацию в жизни, которая ставит любовь в центр всего и все удовлетворение видит в том, чтобы любить и быть любимым. Такого рода психическая направленность нам всем достаточно известна; одна из форм любви — половая — приобщила нас к сильнейшему переживанию ошеломляющего ощущения наслаждения, дав прообраз нашим устремлениям к счастью. Поэтому вполне естественно, что мы упорно продолжаем искать счастья на пути, на котором впервые с ним встретились. Но очевидна и слабая сторона этой житейской методики, иначе никому не пришло бы в голову оставить этот путь к счастью для поисков другого. Мы никогда не бываем более беззащитными по отношению к страданиям, чем когда мы любим, и никогда не бываем более безнадежно несчастными, чем когда мы потеряли любимое существо или его любовь. Но этим еще не исчерпывается значение этой житейской методики, использующей любовь как основу счастья; по этому поводу еще многое можно сказать.

Тут следует упомянуть о том интересном факте, что жизненное счастье ищется преимущественно в наслаждении прекрасным, где бы оно ни предстало перед нашим чувственным или рассудочным взором — в области ли человеческих форм и жестов, в области ли творений природы или в ландшафтах, в области ли художественного или даже научного творчества. Такое эстетическое отношение к жизненной цели не дает достаточной защиты от грозящих нам страданий, но может нас во многом компенсировать. Наслаждение прекрасным носит особый, слегка дурманивший эмоциональный характер. Польза прекрасного отнюдь не ясна, его культурная необходимость тоже не очевидна, и все же культура не может без него обойтись.

<...> Несмотря на эту неполноту, я все же осмелюсь сделать некоторые заключительные замечания к нашему исследованию. Программа того, как сделаться счастливым, к осуществлению которой нас принуждает принцип наслаждения, не может быть реализована, и, тем не менее, мы не должны — нет, вернее, мы не можем — прекратить усилия для того, чтобы каким-то образом приблизиться к ее реализации. <...> Счастье, в том умеренном значении, в котором оно

рассматривается как возможное, есть проблема индивидуальной экономики либидо. И тут нельзя дать пригодного для всех совета — каждый сам должен пытаться стать счастливым на свой собственный лад. Самые различные факторы будут оказывать влияние на направление его выбора. Дело зависит от того, насколько велико реальное удовлетворение, которого человек ждет от внешнего мира, и в какой мере он намерен стать от него зависимым; наконец, на какие собственные силы он рассчитывает, чтобы изменить этот мир согласно своим желаниям. И уже поэтому, помимо внешних обстоятельств, решающую роль будет играть психическая структура личности.

<...> Религия затрудняет эту проблему выбора и приспособления тем, что она всем одинаково навязывает свой путь к счастью и к защите от страдания. Ее методика заключается в умалении ценности жизни и в химерическом искажении картины реального мира, что предполагает предварительное запугивание интеллекта. Такой ценой, путем насильственного закрепления психического инфантилизма и включения в систему массового безумия, религии удается спасти многих людей от индивидуального невроза. Но едва ли больше; как уже было сказано, к счастью ведут многие, доступные человеку, пути, хотя ни один из них не приводит к цели наверняка. Не может выполнить своих обещаний и религия. Когда верующий, в конце концов, принужден ссылаться на «неисповедимые пути Господни», он этим только признает, что в его страданиях, в качестве последнего утешения и источника наслаждения, ему остается лишь безоговорочное подчинение. Но если он к этому уже готов, то, вероятно, мог бы и миновать окольные пути.

<...> Даже если мы продолжим исследование, поставив вопрос, почему людям так трудно стать счастливыми, то, кажется, от этого шансы на получение чего-то нового не слишком увеличатся. Мы уже ответили на этот вопрос указанием на три источника, из которых проистекают наши страдания: превосходящие силы природы, бренность нашего собственного тела и недостатки институций, регулирующих наши отношения друг с другом в семье, в государстве и в обществе. Что касается первых двух, то тут при вынесении суждения нет оснований для больших колебаний: мы должны признать эти источники страданий и подчиниться неизбежному. Мы никогда не можем достичь полного господства над природой, наш организм — сам часть этой природы — всегда останется структурой брэнной и ограниченной в своих возможностях приспособления и деятельности. Из этой констатации отнюдь не проистекают обескураживающие последствия, наоборот, она дает указание для направления нашей дея-

тельности. Тысячелетний опыт нас убедил, что если и не все, то хотя бы некоторые страдания мы можем устранить, а другие смягчить. Иначе мы относимся к третьему, социальному источнику наших страданий. Его мы вообще оставляем без внимания; мы не в состоянии понять, почему нами самими созданные институты не должны были бы стать для всех нас скорее защитой и благом. Однако если мы обратим внимание на то, как плохо нам удалось создать себе как раз защиту от этих страданий, то возникнет подозрение, а не скрывается ли и здесь какая-то часть непобедимых сил природы, в данном случае наши собственные психические свойства.

Когда мы начинаем рассматривать эту возможность, мы наталкиваемся на одно утверждение, столь поразительное, что нам стоит на нем остановиться. Это утверждение гласит, что большую долю вины за наши несчастья несет так называемая культура: мы были бы гораздо счастливее, если бы от нее отказались и восстановили первобытные условия. Я нахожу это утверждение поразительным, так как, что бы мы ни подразумевали под понятием культуры, несомненно одно: все то, чем мы пытаемся защищаться от грозящих нам источников страдания, принадлежит именно этой культуре.

Какими путями столь многие люди пришли к этой точке зрения, к этой странной враждебности по отношению к культуре? Я полагаю, что давно существующее глубокое недовольство соответствующим состоянием культуры создало почву, на которой затем, в определенных исторических условиях, возникли поводы для ее осуждения. <...> Последний повод нам хорошо известен, он появился после ознакомления с механизмами неврозов, грозящих отнять у цивилизованного человека и то маленькое счастье, которое он имеет. Было обнаружено, что человек становится невротиком, потому что он не может вынести суммы ограничений, налагаемых на него обществом, преследующим свои культурные идеалы; из этого было сделано заключение, что можно было бы вернуть потерянные возможности счастья, если бы эти ограничения были сняты или значительно понижены. <...> Люди гордятся своими достижениями и имеют на это право. Но им показалось, что все это недавно достигнутое господство над пространством и временем, это подчинение себе сил природы, исполнение чаяний тысячелетней давности не увеличили меру удовлетворения жажды наслаждения, ожидавшуюся ими от жизни, и не сделали их, по их ощущению, более счастливыми. При такой констатации следовало бы удовлетвориться выводом, что власть над природой не является единственным условием человеческого счастья, так же как она не является и единственной

целью культурных устремлений, а не приходит к заключению о бесполезности техники для баланса счастья.

<...> Поэтому можно, пожалуй, утверждать, что в нашей современной культуре мы чувствуем себя плохо, хотя очень трудно вынести суждение по поводу того, чувствовали ли себя счастливее, и насколько, люди прежних времен и какую роль при этом играли условия их культуры. Мы всегда будем склонны рассматривать несчастье объективно, т. е. переносить себя, с нашими требованиями и восприимчивостью, в соответствующие условия, чтобы проверить, какие могли бы там быть найдены мотивы для наших ощущений счастья или несчастья. Этот способ рассуждения кажется объективным, так как он предполагает абстрагирование от колебаний в субъективной восприимчивости, на самом же деле этот способ самый субъективный, так как он применим только путем подмены иной и неизвестной душевной позиции позицией своей собственной. <...>

Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Основной инстинкт : пер. с нем. / сост., авт. предисл. и отв. ред. П. С. Гуревич. — М., 1997. — С. 431—512.

Зигмунд Фрейд

Будущее одной иллюзии

<...> Человеческая культура — я имею в виду все то, в чем человеческая жизнь возвысилась над своими биологическими обстоятельствами и чем она отличается от жизни животных, причем я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией,— обнаруживает перед наблюдателем, как известно, две стороны. Она охватывает, во-первых, все накопленные людьми знания и умения, позволяющие им овладеть силами природы и взять у нее *блага* для удовлетворения человеческих потребностей, а во-вторых, все институты, необходимые для упорядочения человеческих взаимоотношений и, особенно, — для дележа добываемых благ. Оба эти направления культуры связаны между собой, во-первых, поскольку на взаимоотношения людей оказывает глубокое влияние мера удовлетворения влечений, дозволяемая наличными благами, во-вторых, поскольку отдельный человек сам может вступать в отношения с другим по поводу того или иного блага, когда другой использует его рабочую силу или делает его сексуальным объектом, а в-третьих, поскольку каждый отдельный индивид виртуально является врагом культуры, которая, тем не менее, должна оставаться делом всего челове-

ского коллектива. Примечательно, что, как бы мало ни были способны люди к изолированному существованию, они, тем не менее, ощущают жертвы, требуемые от них культурой ради возможности совместной жизни, как гнетущий груз. Культура должна поэтому защищать себя от одиночек, и ее институты, учреждения и заповеди ставят себя на службу этой задаче; они имеют целью не только обеспечить известное распределение благ, но и постоянно поддерживать его словом, должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Создания человека легко разрушимы, а наука и техника, построенные им, могут быть применены и для его уничтожения.

Так создается впечатление, что культура есть нечто навязанное противящемуся большинству меньшинством, которое ухитрилось завладеть средствами власти и насилия. Естественно, напрашивается предположение, что все проблемы коренятся не в самом существе культуры, а вызваны несовершенством ее форм, как они складывались до сего дня. Нетрудно обнаружить эти ее недостатки. Если в деле покорения природы человечество шло путем постоянного прогресса и вправе ожидать еще большего в будущем, то трудно констатировать аналогичный прогресс в деле упорядочения человеческих взаимоотношений, и, наверное, во все эпохи, как опять же и теперь, многие люди задавались вопросом, заслуживает ли вообще защиты эта часть приобретений культуры. Хочется думать, что должно же быть возможным какое-то переупорядочение человеческого общества, после которого иссякнут источники неудовлетворенности культурой, культура откажется от принуждения и от подавления влечений, так что люди без тягот душевного раздора смогут отдаться добыванию благ и наслаждению ими. Это был бы золотой век, спрашивается только, достижимо ли подобное состояние. Похоже, скорее, что всякая культура вынуждена строиться на принуждении и запрете влечений; неизвестно еще даже, будет ли после отмены принуждения большинство человеческих индивидов готово поддерживать ту интенсивность труда, которая необходима для получения прироста жизненных благ. Надо, по-моему, считаться с тем фактом, что у всех людей имеют место деструктивные, то есть антиобщественные и антикультурные, тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе.

Этому психологическому факту принадлежит определяющее значение при оценке человеческой культуры. Если вначале еще можно

было думать, что главное в ней — это покорение природы ради получения жизненных благ и что грозящие ей опасности устранимы целесообразным распределением благ среди людей, то теперь центр тяжести переместился, по-видимому, с материального на душевное. Решающим оказывается, удастся ли и насколько удастся уменьшить тяжесть налагаемой на людей обязанности жертвовать своими влечениями, примирить их с неизбежным минимумом такой жертвы и чем-то ее компенсировать. Как нельзя обойтись без принуждения к культурной работе, так же нельзя обойтись и без господства меньшинства над массами, потому что массы косны и недальновидны, они не любят отказываться от влечений, не слушают аргументов в пользу неизбежности такого отказа, и индивидуальные представители массы поощряют друг в друге вседозволенность и распущенность. Лишь благодаря влиянию образцовых индивидов, признаваемых ими в качестве своих вождей, они дают склонить себя к напряженному труду и самоотречению, от чего зависит существование культуры. Все это хорошо, если вождями становятся личности с незаурядным пониманием жизненной необходимости, сумевшие добиться господства над собственными влечениями. Но для них существует опасность, что, не желая утрачивать своего влияния, они начнут уступать массе больше, чем та им, и потому представляется необходимым, чтобы они были независимы от массы как распорядители средств власти. Короче говоря, люди обладают двумя распространенными свойствами, ответственными за то, что институты культуры могут поддерживаться лишь известной мерой насилия, а именно люди, во-первых, не имеют спонтанной любви к труду и, во-вторых, доводы разума бессильны против их страстей.

Я знаю, что можно возразить против этих соображений. Мне скажут, что обрисованные здесь черты человеческой массы, призванные доказать неизбежность принуждения для культурной деятельности, сами лишь следствие ущербности культурных институтов, по вине которых люди стали злыми, мстительными, замкнутыми. Новые поколения, воспитанные с любовью и приученные высоко ценить мысль, заблаговременно приобщенные к благодеяниям культуры, по-иному и отнесутся к ней, увидят в ней свое интимнейшее достоинство, добровольно принесут ей жертвы, трудясь и отказываясь от удовлетворения своих влечений необходимым для ее поддержания образом. Они смогут обойтись без принуждения и будут мало чем отличаться от своих вождей. А если ни одна культура до сих пор не располагала человеческими массами такого качества, то причина здесь в том, что ни одной культуре пока еще не удавалось

создать порядок, при котором человек формировался бы в нужном направлении, причем с самого детства.

Можно сомневаться, мыслимо ли вообще или, по крайней мере, сейчас, при современном состоянии овладения природой, достичь подобной реорганизации культуры; можно спросить, где взять достаточное число компетентных, надежных и бескорыстных вождей, призванных выступить в качестве воспитателей будущих поколений; можно испугаться чудовищных размеров принуждения, которое неизбежно потребуется для проведения этих намерений в жизнь. Невозможно оспаривать величие этого плана, его значимость для будущего человеческой культуры. Он, несомненно, покоится на понимании того психологического обстоятельства, что человек наделен многообразнейшими задатками влечений, которым ранние детские переживания придают окончательную направленность. Пределы человеческой воспитуемости ставят, однако, границы действенности подобного преобразования культуры.

<...> Вначале мы склонялись к тому, чтобы усматривать культурное богатство в совокупности наличных благ и социальных институтов для их распределения. С осознанием того, что всякая культура покоится на принуждении к труду и на отказе от влечений, а потому неизбежно вызывает сопротивление со стороны объектов своих императивов, стало ясно, что сами блага, средства их получения и порядок их распределения не могут быть главным или единственным содержанием культуры. Ибо им угрожает бунт и разрушительная страсть участников культуры. Рядом с благами теперь выступают средства, способные служить защите культуры, — средства принуждения и другие, призванные примирить людей с нею и вознаградить их за принесенные жертвы. Эти средства второго рода можно охарактеризовать как психологический арсенал культуры.

Ради единообразия способа выражения будем называть тот факт, что какое-то влечение не может быть удовлетворено отказом, установление, предписывающее этот отказ, — запретом, а состояние, вводимое посредством запрета, — лишением. Следующим шагом будет различение между лишениями, которые затрагивают всех, и такими, которые касаются только отдельных групп, классов или просто одиночек. Первые — древнейшие: с запретами, предписывавшими эти лишения, культура начала неизвестное число тысячелетий назад свой отход от первобытного животного состояния. К своему изумлению, мы обнаружили, что они все еще действуют, все еще составляют ядро враждебных чувств к культуре. Страдающие от них импуль-

сивные желания заново рождаются с каждым ребенком; существует целый разряд людей, невротики, которые уже и на эти отказы реагируют асоциальностью. Речь идет об импульсивных желаниях инцеста, каннибализма и кровожадности. Звучит несколько странно, когда эти импульсивные желания, в осуждении которых все люди, по-видимому, единодушны, ставятся на одну доску с другими, об удовлетворении которых или об отказе от которых в нашей культуре ведется столь оживленный спор, однако психологически приравнение одних к другим оправданно. Отношение культуры к этим древнейшим импульсивным желаниям никоим образом не одинаково; лишь каннибализм представляется всеми отвергнутым и, для неаналитического рассмотрения, вполне преодоленным; силу инцестных желаний мы еще можем почувствовать за соответствующим запретом; а убийство нашей культурой при определенных условиях до сих пор практикуется, даже предписывается. Возможно, еще предстоят фазы развития, на которых удовлетворение и других, сегодня вполне допустимых, желаний будет казаться таким же неприемлемым, как сейчас каннибализм. Уже в этих древнейших отречениях дает о себе знать один психологический фактор, сохраняющий значение и для всех последующих. Неверно, что человеческая психика с древнейших времен не развивалась и, в отличие от прогресса науки и техники, сегодня все еще такая же, как в начале истории. Мы можем здесь привести один пример этого психического прогресса. Наше развитие идет в том направлении, что внешнее принуждение постепенно уходит внутрь, и особая психическая инстанция, человеческое сверх-Я, включает его в число своих заповедей. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс подобного превращения, благодаря ему приобщаясь к нравственности и социальности. Это усиление сверх-Я есть в высшей степени ценное психологическое приобретение культуры. Личности, в которых оно произошло, делаются из противников культуры ее носителями. Чем больше их число в том или ином культурном регионе, тем обеспеченнее данная культура, тем скорее она сможет обойтись без средств внешнего принуждения. Мера интериоризации, однако, очень различна для отдельных запретов. В отношении вышеупомянутых древнейших требований культуры интериоризация, если оставить в стороне досадные случаи неврозов, похоже, в значительной мере достигнута. Ситуация меняется, когда мы обращаемся к другим импульсивным желаниям. С изумлением и тревогой мы обнаруживаем тут, что громадное число людей повинуетя соответствующим культурным запретам лишь под давлением внешнего принуждения, то есть только там, где нарушение запрета грозит

наказанием, и только до тех пор, пока угроза реальна. Это касается и тех так называемых требований культуры, которые в равной мере обращены ко всем. В основном с фактами нравственной ненадежности людей мы сталкиваемся в этой сфере. Бесконечно многие культурные люди, которые отшатнулись бы в ужасе от убийства или инцеста, не отказывают себе в удовлетворении своей алчности, своей агрессивности, своих сексуальных страстей, не упускают случая навредить другим ложью, обманом, клеветой, если могут при этом остаться безнаказанными, и это продолжается без изменения на протяжении многих культурных эпох.

В отношении ограничений, касающихся лишь определенных классов общества, мы сталкиваемся с примитивной и вполне недвусмысленной ситуацией. Как и следовало ожидать, обойденные классы завидуют привилегиям элиты и готовы на все, чтобы отделаться от своей дополнительной доли лишения. Когда это невозможно, внутри данной культуры пускает корни устойчивая неудовлетворенность, способная привести к опасным мятежам. Если культура не в силах справиться с положением, когда удовлетворенность определенного числа ее представителей имеет своей предпосылкой угнетение других, возможно большинства, а это имеет место во всех современных культурах, то угнетенные понятным образом проникаются острой враждебностью к культуре, которую они поддерживают своим трудом, но к благам которой они причастны в слишком малой мере. Интериоризации культурных запретов в таком случае ожидать от угнетенных не приходится, они, наоборот, не расположены признавать эти запреты, стремятся разрушить саму культуру, отменить при возможности самые ее предпосылки. Враждебность этих классов культуре так очевидна, что благодаря ей теряется из виду более скрытная враждебность лучше обеспеченных общественных слоев. Нечего и говорить, что культура, оставляющая столь большое число участников неудовлетворенными и толкающая их на бунт, не имеет перспектив на длительное существование и не заслуживает его.

Мера интериоризации предписаний культуры — популярно и ненаучно выражаясь, нравственный уровень ее участников, — не единственное духовное благо, которое надо принимать в расчет при оценке культуры. У нее есть и другое богатство — идеалы и творения искусства, то есть виды удовлетворения, доставляемые теми и другими.

Мы слишком склонны причислять идеалы той или иной культуры — то есть ее оценку того, что следует считать высшим и наибо-

лее престижным достижением — к ее психологическому достоянию. При первом приближении кажется, будто этими идеалами определяются успехи культуры; реальная зависимость может быть, однако, иной: идеалы формируются после первых успехов, которым способствует взаимодействие внутренних задатков с внешними обстоятельствами, и эти первые успехи фиксируются в идеале, зовущем к их повторению. Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет тем самым нарциссическую природу, оно покоится на гордости от уже достигнутых успехов. Для своей полноты оно требует сравнения с другими культурами, ринувшись к другим достижениям и сформировав другими идеалы. В силу таких различий каждая культура присваивает себе право презирать другие. Таким путем культурные идеалы становятся поводом к размежеванию и вражде между различными культурными регионами, что всего отчетливее наблюдается между нациями.

<...> Другого рода удовлетворение доставляет представителям того или иного культурного региона искусство, правда, как правило, недоступное массам, занятым изнурительным трудом и не получившим индивидуального воспитания. Искусство, как мы давно уже убедились, дает эрзац удовлетворения, компенсирующий древнейшие, до сих пор глубочайшим образом переживаемые культурные запреты, и тем самым как ничто другое примиряет с принесенными им жертвами. Кроме того, художественные создания, давая повод к совместному переживанию высоко ценимых ощущений, вызывают чувства идентификации, в которых так остро нуждается всякий культурный круг; служат они также и нарциссическому удовлетворению, когда изображают достижения данной культуры, впечатляющим образом напоминают о ее идеалах.

Самая, может быть, важная часть психического инвентаря культуры до сих пор еще не упоминалась. Это ее, в широчайшем смысле, религиозные представления, иными словами, — как нам предстоит обосновать ниже — ее иллюзии.

<...> Мы говорили о враждебности к культуре, следствии гнета этой последней, требуемого ею отказа от влечений. Если вообразить, что ее запреты сняты и что отныне всякий вправе избирать своим сексуальным объектом любую женщину, какая ему нравится, вправе убить любого, кто соперничает с ним за женщину или вообще встает на его пути, может взять у другого что угодно из его имущества, не спрашивая разрешения, — какая красота, какой вереницей удовлетворений стала бы тогда жизнь! Правда, мы сразу натываемся на следующее затруднение. Каждый другой имеет в

точности те же желания, что я, и будет обращаться со мной не более любезным образом, чем я с ним. По существу, только один-единственный человек может поэтому стать безгранично счастливым за счет снятия всех культурных ограничений — тиран, диктатор, захвативший в свои руки все средства власти; и даже он имеет все основания желать, чтобы другие соблюдали, по крайней мере, одну культурную заповедь: не убивай.

Но как неблагоприятно, как, в общем, близоруко стремиться к отмене культуры! Тогда нашей единственной участью окажется природное состояние, а его перенести гораздо тяжелее. Правда, природа не требовала бы от нас никакого ограничения влечений, она дала бы нам свободу действий, однако у нее есть свой особо действенный способ нас ограничить, она нас губит, холодно, жестоко и, как нам кажется, бездумно, причем, пожалуй, как раз по случаю удовлетворения нами своих влечений. Именно из-за опасностей, которыми нам грозит природа, мы ведь и объединились и создали культуру, которая, среди прочего, призвана сделать возможной нашу общественную жизнь. В конце концов, главная задача культуры, ее подлинное обоснование — защита нас от природы.

<...> Природа противостоит нам всей своей мощью, величественная, жестокая, неумолимая, колет нам глаза нашей слабостью и беспомощностью, от которых мы думали было избавиться посредством своего культурного труда. К немногим радующим и возвышающим зрелищам, какие может явить человечество, относятся случаи, когда оно перед лицом стихийного бедствия забывает о своем разброде, о всех внутренних трудностях своей культуры, о вражде и вспоминает о великой общей задаче самосохранения в борьбе против подавляющей мощи природы.

<...> Культура облегчает ему здесь задачу, она старается в одинаковой мере за всех, примечательно, что, пожалуй, все культуры делают в этом отношении одно и то же. Они никогда не дают себе передышки в выполнении своей задачи — защитить человека от природы, они только продолжают свою работу другими средствами. Задача здесь тройная, грубо задетое самолюбие человека требует утешения; мир и жизнь должны быть представлены не ужасными, а кроме того, просит какого-то ответа человеческая любознательность, движимая, конечно, сильнейшим практическим интересом.

Самым первым шагом достигается уже очень многое. И этот первый шаг — очеловечение природы. <...> Такая замена естествознания психологией не только дает мгновенное облегчение, она указывает и путь дальнейшего овладения ситуацией.

Ибо ситуация эта, по существу, не нова, у нее есть инфантильный прообраз, она, собственно, лишь продолжение более ранней ситуации. Ведь в такой же беспомощности человек когда-то уже находился маленьким ребенком перед лицом родительской пары, не без оснований внушавшей ребенку страх, особенно отец, на которого при всем том можно было, однако, рассчитывать, ища защиты от известных в том возрасте опасностей. <...> Сходным образом человек делает силы природы не просто человекообразными существами, с которыми он может общаться как с равными, — это и не отвечало бы подавляющему впечатлению от них, а придает им характер отца, превращает их в богов, следуя при этом не только инфантильному, но, как я пытался показать, также и филогенетическому прообразу.

Со временем делаются первые наблюдения относительно упорядоченности и закономерности природных явлений, силы природы утрачивают поэтому свои человеческие черты. Но беспомощность человека остается, а с нею тоска по отцу и богу. Боги сохраняют свою троякую задачу: нейтрализуют ужас перед природой, примиряют с грозным роком, выступающим прежде всего в образе смерти, и вознаграждают за страдания и лишения, выпадающие на долю человека в культурном сообществе.

Но постепенно акцент внутри этих функций богов смещается. Люди замечают, что природные явления, следуя внутренней необходимости, происходят сами собой; боги, разумеется, господа природы, они ее устроили и могут теперь заняться самими собой. Лишь от случая к случаю посредством так называемых чудес они вмешиваются в ее ход как бы для того, чтобы заверить, что они ничего не уступили из своей первоначальной сферы господства. <...> И чем более самостоятельной оказывается природа, чем дальше отстраняются от нее боги, тем напряженнее все ожидания сосредоточиваются на третьей отведенной им функции, тем в большей мере нравственность становится их подлинной сферой. Задача бога теперь состоит в том, чтобы компенсировать дефекты культуры и наносимый ею вред, вести счет страданиям, которые люди причиняют друг другу в совместной жизни, следить за исполнением предписаний культуры, которым люди так плохо подчиняются. Самим предписаниям культуры приписывается божественное происхождение, они поднимаются над человеческим обществом, распространяются на природу и историю мира.

Так создается арсенал представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность легче переносимой, выстроен-

ных из материала воспоминаний о беспомощности собственного детства и детства человеческого рода. Ясно видно, что такое приобретение ограждает человека в двух направлениях — против опасностей природы и рока и против травм, причиняемых самим человеческим обществом. Общий смысл всего таков: жизнь в нашем мире служит какой-то высшей цели, которая, правда, нелегко поддается разгадке, но, несомненно, подразумевает совершенствование человеческого существа. По-видимому, объектом этого облагораживания и возвышения должно быть духовное начало в человеке — душа, которая с течением времени так медленно и трудно отделилась от тела. <...> За каждым из нас присматривает благое, лишь кажущееся строгим провидение, которое не позволит, чтобы мы стали игральным мячом сверхмощных и беспощадных сил природы; даже смерть есть вовсе не уничтожение, не возвращение к неорганической безжизненности, но начало нового вида существования, ведущего по пути высшего развития. И с другой стороны, те же нравственные законы, которые установлены нашими культурами, царят над всеми событиями в мире, разве что всевышняя инстанция, вершащая суд, следит за их исполнением с несравненно большей властью и последовательностью, чем земные власти. Всякое добро в конечном счете по заслугам вознаграждается, всякое зло карается, если не в этой форме жизни, то в последующих существованиях, начинающихся после смерти. Таким образом, все ужасы, страдания и трудности жизни предназначены к искуплению; жизнь после смерти, которая продолжает нашу земную жизнь так же, как невидимая часть спектра примыкает к видимой, принесет исполнение всего, чего мы здесь, может быть, не дождались. И неприступная мудрость, управляющая этим процессом, всеблагодать, в нем выражающаяся, справедливость, берущая в нем верх, — все это черты божественных существ, создавших нас и мир в целом. Или скорее единого божественного существа, которое в нашей культуре сосредоточило в себе всех богов архаических эпох. Народ, которому впервые удалось такое соединение всех божественных свойств в одном лице, немало гордился этим шагом вперед. Он вышелушил отцовское ядро, которое с самого начала скрывалось за всяким образом бога; по существу, это был возврат к историческим началам идеи бога. Теперь, когда бог стал единственным, отношение к нему снова смогло обрести интимность и напряженность детского отношения к отцу. Коль скоро для божественного отца люди сделали так много, им хотелось получить взамен и вознаграждение, по крайней мере стать его единственным любимым ребенком, избранным народом. Намного позднее благочестивая Америка выдвинет притязание быть God's own country, «собственной

страной бога», и это опять же верно в отношении одной из форм поклонения человечества божеству.

Подытоженные выше религиозные представления, естественно, имели долгую историю развития, зафиксированы разными культурами на их различных фазах. Я взял отдельную такую фазу, примерно соответствующую окончательной форме религии в нашей сегодняшней белой, христианской культуре. Легко заметить, что не все детали религиозного целого одинаково хорошо согласуются друг с другом, что противоречия повседневного опыта лишь с большим трудом поддаются сглаживанию. Но и такие, какие они есть, эти — в широком смысле религиозные — представления считаются драгоценнейшим достоянием культуры, высшей ценностью, какую она может предложить своим участникам, гораздо большей, чем все искусства и умения, позволяющие открывать земные недра, снабжать человечество пищей или предотвращать его болезни. Люди говорят, что жизнь станет невыносимой, если религиозные представления утратят для них ту ценность, которую они им приписывают. И вот встает вопрос, что являют собой эти представления в свете психологии, откуда идет столь высокая их оценка и — сделаем еще один робкий шаг — какова их действительная ценность?

<...> Как и следовало ожидать, психоаналитическая мотивировка формирования религии дополняет его очевидную мотивировку разбором детской психики. Перенесемся в душевную жизнь маленького ребенка. Помните ли Вы, что говорит психоанализ о выборе объекта в соответствии с типом зависимости? Либи́до идет путями нарциссической потребности и привязывается к объектам, обеспечивающим ее удовлетворение. Так, мать, утоляющая голод ребенка, становится первым объектом его любви и, конечно, первым заслоном против всех туманных, грозящих из внешнего мира опасностей, мы бы сказали, первым страхоубежищем.

В этой функции мать скоро вытесняется более сильным отцом, за которым функция защиты с тех пор закрепляется на весь период детства. Отношениям к отцу, однако, присуща своеобразная амбивалентность. Он сам представляет собой угрозу, возможно, ввиду характера своих отношений с матерью. Так что отца не в меньшей мере бояться, чем тянуться к нему и восхищаются им. Приметы этой амбивалентности отношения к отцу глубоко запечатлены во всех религиях, это и показано в «Тотеме и табу». Когда взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребенком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от мощных чуждых сил, он наделяет эти последние чертами отцовского образа, создает себе

богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и которым, тем не менее, вручает себя как защитникам. Таким образом, мотив тоски по отцу идентичен L потребности в защите от последствий человеческой немощи; способ, каким ребенок преодолевал свою детскую беспомощность, наделяет характерными чертами реакцию взрослого на свою, поневоле признаваемую им, беспомощность, а такой реакцией и является формирование религии. Но в наши намерения не входит дальнейшее исследование развития идеи божества; мы имеем здесь дело с готовым арсеналом религиозных представлений, который культура вручает индивиду.

<...> Так каково же психологическое значение религиозных представлений, как мы можем их квалифицировать? <...> Мне кажется, ответ на оба эти вопроса у нас уже в достаточной мере подготовлен. Мы получим его, обратив внимание на психический генезис религиозных представлений. Выдавая себя за знание, они не являются подытоживанием опыта или конечным результатом мысли, это иллюзии, реализации самых древних, самых сильных, самых настойчивых желаний человечества; тайна их силы кроется в силе этих желаний. Мы уже знаем, что пугающее ощущение детской беспомощности пробудило потребность в защите — любящей защите, — и эту потребность помог удовлетворить отец; сознание, что та же беспомощность продолжается в течение всей жизни, вызывает веру в существование какого-то, теперь уже более могущественного отца. Добрая власть божественного провидения смягчает страх перед жизненными опасностями, постулирование нравственного миропорядка обеспечивает торжество справедливости, чьи требования так часто остаются внутри человеческой культуры неисполненными, продолжение земного существования в будущей жизни предлагает пространственные и временные рамки, внутри которых надо ожидать исполнения этих желаний. Исходя из предпосылок этой системы, вырабатываются ответы на загадочные для человеческой любознательности вопросы, например, о возникновении мира и об отношении между телом и душой; все вместе сулит гигантское облегчение для индивидуальной психики; никогда до конца не преодоленные конфликты детского возраста, коренящиеся в отцовском комплексе, снимаются с нее и получают свое разрешение в принимаемом всеми смысле.

Когда я говорю, что все это иллюзии, то должен уточнить значение употребленного слова. Иллюзия не то же самое, что заблуждение, она даже необязательно совпадает с заблуждением. <...> Характерной чертой иллюзии является ее происхождение из человеческого желания, она близка в этом аспекте к бредовым идеям в

психиатрии, хотя отличается и от них, не говоря уж о большей структурной сложности бредовой идеи. <...> Мы называем веру иллюзией, когда к ее мотивировке примешано исполнение желания, и отвлекаемся при этом от ее отношения к действительности, точно так же как и сама иллюзия отказывается от своего подтверждения.

Возвращаясь после этого уточнения к религиозным учениям, мы можем опять же сказать: они все — иллюзии, доказательств им нет, никого нельзя заставить считать их истинными, верить в них. Некоторые из них настолько неправдоподобны, настолько противоречат всему нашему в трудах добытому знанию о реальности мира, что мы вправе — с необходимым учетом психологических различий — сравнить их с бредовыми идеями. О соответствии большинства из них действительному положению вещей мы не можем судить. Насколько они недоказуемы, настолько же и непроверяемы. Мы знаем еще слишком мало для того, чтобы сделать их предметом более близкого критического рассмотрения.

<...> Коль скоро мы опознали в религиозных учениях иллюзии, то сразу же встает дальнейший вопрос, не аналогична ли природа остального достояния культуры, на которое мы смотрим снизу вверх и которому позволяем править нашей жизнью. Не следует ли называть иллюзиями также и предпосылки, на которых построены наши государственные институты, не следует ли считать, что отношения между полами в нашей культуре омрачены эротической иллюзией, причем, возможно, не одной?

<...> Громкий голос нашего противника велит нам остановиться. Нас призывают к ответу за наше запретное деяние. Нам говорят: «Археологические интересы сами по себе вполне похвальны, но раскопки не производятся там, где в ходе их подрываются жилища живых людей, так что они могут рухнуть и похоронить людей под своими обломками. Религиозные учения не такой предмет, над которым можно умничать, как над любым другим. Наша культура на них построена, поддержание человеческого общества имеет своей предпосылкой веру преобладающего числа людей в истинность этих учений. Если людей научат, что не существует всемогущего и всеправедного бога, не существует божественного миропорядка и будущей жизни, то они почувствуют себя избавленными от всякой обязанности подчиняться предписаниям культуры. Каждый станет необузданно, безбоязненно следовать своим асоциальным, эгоистическим влечениям, насильничать, снова начнется тот хаос, который мы сдерживали многотысячелетней работой культуры. Даже если бы было известно и доказано, что религия не располагает истиной, нужно бы-

ло бы молчать об этом и вести себя так, как требует философия «как если бы». В интересах всеобщего блага! Не говоря уже об опасности предприятия, в нем есть бесцельная жестокость. Бесчисленные множества людей находят в учениях религии свое единственное утешение, лишь благодаря их помощи способны перенести тяготы жизни. Вы хотите отнять у них эту опору, не дав им ничего лучшего взамен. Общеизвестно, что наука сегодня мало что дает, но даже если бы она шагнула намного дальше в своем прогрессе, она бы не удовлетворила людей. У человека есть еще и другие императивные потребности, на которые не в силах дать ответ холодная наука, и очень странно, прямо-таки верх непоследовательности, когда психолог, всегда подчеркивавший, как далеко на второй план отступает в жизни человека разум по сравнению с жизнью влечений, теперь пытается отобрать у человека драгоценный способ удовлетворения желаний и компенсировать его интеллектуальной пищей».

Сколько обвинений сразу! Но я достаточно подготовлен, чтобы опровергнуть их все, а кроме того, я буду утверждать, что для культуры будет большей опасностью, если она сохранит свое нынешнее отношение к религии, чем если она откажется от него.

<...> Религия несомненно оказала человеческой культуре великую услугу, сделала для усмирения асоциальных влечений много, но недостаточно. На протяжении многих тысячелетий она правила человеческим обществом; у нее было время показать, на что она способна. Если бы ей удалось облагодетельствовать, утешить, примирить с жизнью, сделать носителями культуры большинство людей, то никому не пришло бы в голову стремиться к изменению существующих обстоятельств.

<...> Сомнительно, чтобы люди в эпоху неограниченного господства религиозных учений были в общем и целом счастливее, чем сегодня, нравственное они явно не были. Им всегда как-то удавалось экстериоризировать религиозные предписания и тем самым расстроить их замысел. Священники, обязанные наблюдать за религиозным послушанием, шли в этом людям навстречу. Действие божественного правосудия неизбежно пресекалось божьей благостью: люди грешили, потом приносили жертвы или каялись, после чего были готовы грешить снова. <...> Если религия не может продемонстрировать ничего лучшего в своих усилиях дать человечеству счастье, культурно объединить его и нравственно обуздать, то неизбежно встает вопрос, не переоцениваем ли мы ее необходимость для человечества и мудро ли мы поступаем, основываясь на ней в своих культурных запросах.

<...> Научный дух вырабатывает определенный род отношений к вещам нашего мира; перед явлениями религии он на некоторое время останавливается, колеблется, наконец, переступает и здесь через порог. Этот процесс нельзя прекратить, чем больше людей приобщается к сокровищам знания, тем шире распространяется отход от религиозной веры, сперва только от ее устаревших, шокирующих форм, а потом и от ее основополагающих предпосылок. <...> От образованных, и от людей духовного труда для культуры нет большой угрозы. Замещение религиозных мотивов культурного поведения другими, мирскими, прошло бы у них без сучка и задоринки, а кроме того, они большей частью сами носители культуры. Иначе обстоит дело с огромной массой необразованных, угнетенных, которые имеют все основания быть врагами культуры. Пока они не знают, что в бога больше не верят, все хорошо. Но они это непременно узнают, даже если это мое сочинение не будет опубликовано. И они готовы принять результаты научной мысли, оставаясь незатронутыми тем изменением, которое производится в человеке научной мыслью. Нет ли опасности, что враждебность этих масс к культуре обрушится на слабый пункт, который они обнаружат в своей строгой властительнице? Если я не смею убивать своего ближнего только потому, что Господь Бог это запретил и тяжело наказывает за преступление в этой или другой жизни, но мне становится известно, что никакого Господа Бога не существует, что его наказания нечего бояться, то я, разумеется, убью ближнего без рассуждений, и удержать меня от этого сумеет только земная власть. Итак, либо строжайшая опека над этими опасными массами, тщательнейшее исключение всякой возможности их духовного развития, либо основательная ревизия отношений между культурой и религией.

<...> Намерение насильственно и одним ударом опрокинуть религию — несомненно, абсурдное предприятие. Прежде всего потому, что оно бесперспективно. Верующий не позволит отнять у себя свою веру ни доводами разума, ни запретами. Было бы жестокостью, если бы в отношении кого-то такое удалось. <...> Я соответственно возражаю Вам, когда Вы приходите затем к выводу, что человек в принципе не может обойтись без иллюзорного религиозного утешения, что без него он якобы не вынес бы тягот жизни, жестокой действительности. Да, но только человек, в которого Вы с детства вливали сладкий — или кисло-сладкий — яд. А другой, воспитанный в трезвости? Кто не страдает от невроза, тот, возможно, не нуждается в наркотических средствах анестезирования. Конечно, человек окажется тогда в трудной ситуации, он должен будет признаться себе во

всей своей беспомощности, в своей ничтожной малости внутри мирового целого, раз он уже не центр творения, не объект нежной заботы благого провидения. Он попадет в ситуацию ребенка, покинувшего родительский дом, где было так тепло и уютно. Но разве неверно, что инфантилизм подлежит преодолению? Человек не может вечно оставаться ребенком, он должен, в конце концов, выйти в люди, в «чуждый свет». Мы можем назвать это «воспитанием чувства реальности», и должен ли я еще разъяснять Вам, что единственная цель моего сочинения — указать на необходимость этого шага в будущее?

<...> Путь от грудного младенца до культурного человека велик, слишком много маленьких человечков заблудится на нем и не примется вовремя за свои жизненные задачи, если им будет предоставлено развиваться самим, без водительства. Науки ранних ступеней обучения будут неизбежно ограничивать свободу их мысли в зрелые годы, точно так же, как это делает сегодня религия, за что Вы ее упрекаете. Разве Вы не замечаете, что таков уж неустраняемый врожденный недостаток нашей, да и всякой, культуры, — она принуждает живущего жизнью чувства неразумного ребенка сделать выбор, который будет лишь позднее оправдан зрелым разумом взрослого? Она и не может поступать иначе, потому что за несколько лет ребенок должен вобрать в себя века развития человечества, и осилить поставленную перед ним задачу он способен только за счет введения в действие аффективных потенций. Вот, стало быть, каковы перспективы Вашего «примата интеллекта».

<...> Я знаю, как трудно уберечься от иллюзий; возможно, надежды, в которых я признался, тоже иллюзорны. Но на одном различии я настаиваю. Мои иллюзии — не говоря уж о том, что за отказ разделить их не последует никакой кары, — не так неисправимы, как религиозные, не имеют маниакального характера. Если опыт покажет, — не мне, а другим после меня, так же думающим, — что мы ошибались, то мы откажемся от своих надежд. Так постарайтесь же принять мою попытку за то, что она есть. Психолог, не обманывающийся насчет того, как трудно ориентироваться в нашем мире, пытается судить о развитии человечества в свете той крупницы знания, которую он приобрел при изучении психических процессов у индивида за время его развития от детства до зрелости. При этом у него напрашивается взгляд на религию как на нечто аналогичное детскому неврозу, и он достаточно оптимистичен, чтобы предположить, что человечество преодолеет эту невротическую фазу, подобно тому как многие дети вырастают из своих, по сути сходных, неврозов. Такое понимание, выведенное из индивидуаль-

ной психологии, возможно, недостаточно, экстраполяция на весь человеческий род неоправданна, мой оптимизм необоснован; соглашусь с Вами, что все здесь сомнительно. Но часто не можешь удержаться от высказывания своих мнений и извиняешь себя тем, что не выдаешь их за что-то большее, чем они стоят.

<...> Мы можем сколь угодно часто подчеркивать, что человеческий интеллект бессилен в сравнении с человеческими влечениями, и будем правы. Но есть все же что-то необычное в этой слабости; голос интеллекта тих, но он не успокаивается, пока не добьется, чтобы его слышали. В конце концов, хотя его снова и снова, бесконечное число раз ставят на место, он добивается своего. Это одно из немногочисленных обстоятельств, питающих наш оптимизм относительно будущего человечества, но и одно само по себе оно много что значит. На нем можно строить еще и другие надежды. Примат интеллекта маячит в очень, очень неблизкой, но все-таки, по-видимому, не в бесконечной дали. И поскольку он, как можно предвидеть, поставит те же цели, осуществления которых Вы ожидаете от Вашего бога <...> а это любовь к ближнему и ограничение страдания, то мы вправе сказать друг другу, что наше противоборство всего лишь временное и не непримиримое. Наши надежды одинаковы, только Вы нетерпеливее, требовательнее и — почему я не должен этого говорить? — корыстнее, чем я и мои единомышленники. Вы хотите, чтобы сразу после смерти начиналось блаженство, требуете от него невозможного и не намерены отказываться от притязаний индивидуальной личности. Наш бог Логос осуществит из этих желаний то, что допускает внеположная нам природа, но очень постепенно, лишь в необозримом будущем и для новых детей человеческих. Вознаграждения для нас, тяжело страдающих от жизни, он не обещает. На пути к этой далекой цели Вашим религиозным учениям придется рухнуть, пускай даже первые попытки окончатся неудачей, пускай даже первые идущие на смену образования окажутся нестойкими. Вы знаете, почему; в конечном счете ничто не может противостоять разуму и опыту, а религия слишком явно противоречит им обоим. Очищенные религиозные идеи тоже не избегнут этой судьбы, пока они еще будут стараться сберечь что-то от утешительности религии. Разумеется, если Вы ограничитесь постулированием какой-то возвышенной духовной инстанции, чьи свойства неопределимы, а цели непознаваемы, то будете неуязвимы для научной критики, но тогда Вы покинете и сферу человеческих интересов.

<...> Обратите внимание на различие Вашего и моего отношения к иллюзии. Вы обязаны всеми своими силами защищать рели-

гиозную иллюзию; когда она обесценится — а ей поистине достаточно многое угрожает, — то Ваш мир рухнет, Вам ничего не останется, как усомниться во всем, в культуре и в будущем человечества. От этой крепостной зависимости я, все наши свободны. Поскольку мы готовы отказаться от порядочной части своих инфантильных желаний, мы сумеем пережить, если некоторые из наших ожиданий окажутся иллюзиями.

Воспитание, избавленное от гнета религиозных учений, пожалуй, мало что изменит в психическом существе человека, наш бог Логос, кажется, не так уж всемогущ, он может исполнить только часть того, что обещали его предшественники. Если нам придется в этом убедиться, мы смиренно примем положение вещей. Интерес к миру и к жизни мы от того не утратим, ведь у нас есть в одном отношении твердая опора, которой Вам не хватает. Мы верим в то, что наука в труде и исканиях способна узнать многое о реальности мира, благодаря чему мы станем сильнее и сможем устроить свою жизнь. Если эта вера — иллюзия, то мы в одинаковом положении с Вами, однако наука своими многочисленными и плодотворными успехами дала нам доказательства того, что она не иллюзия. У нее много открытых и еще больше замаскированных врагов среди тех, кто не может ей простить, что она обессилила религиозную веру и грозит ее опрокинуть. Ей ставят на вид, что она мало чему нас научила и несравнимо больше оставила непоясненным. Но при этом забывают, как она молода, как трудны были ее первые шаги и как исчезающе мал отрезок времени, истекшего с тех пор, как человеческий интеллект окреп для решения ее задач. Не делаем ли мы все одинаковую ошибку, кладя в основу своих суждений слишком короткие отрезки времени? Нам следовало бы взять пример с геологов. Люди жалуются на ненадежность науки, она якобы провозглашает сегодня законом то, что следующее поколение сочтет ошибкой и заменит новым, столь же недолговечным законом. Но это несправедливо и отчасти неверно. Смена научных мнений — это развитие, прогресс, а не разрушение. Закон, вначале считавшийся безусловно верным, оказывается частным случаем какой-то более широкой закономерности или модифицируется другим законом, открытым позднее; грубое приближение к истине вытесняется более тщательным и точным, а то, в свою очередь, ожидает дальнейшего усовершенствования. В некоторых областях еще не преодолена та фаза исследования, когда подвергаются проверке гипотезы, которые вскоре будут отброшены как неудовлетворительные; а в других уже выявлено достоверное и почти неизменное ядро знания. Делались, на-

конец, попытки в корне обесценить научный труд тем соображением, что, будучи привязано к условиям нашей собственной природной организации, научное познание способно дать лишь субъективные результаты, тогда как действительная природа внеположных нам вещей остается для нас недоступной. При этом упускают из виду ряд моментов, решающих для понимания научной работы: что наша природная организация, то есть наш психический аппарат, сформировалась как раз в ходе усилий, направленных на познание внешнего мира, поэтому в ее структуре непременно должно иметь какое-то место соответствие этой цели; что она сама есть составная часть того мира, который мы исследуем, и она отлично приспособлена для такого исследования; что мы полностью очертим весь круг задач науки, если ограничим ее функцию демонстрацией того, каким нам должен представляться мир с учетом своеобразия нашей природной организации; что конечные результаты науки как раз ввиду способа их получения обусловлены не только нашей природной организацией, но также и тем, что воздействовало на эту организацию, и, наконец, что вопрос о том, как устроен мир, без учета нашего воспринимающего психического аппарата, есть пустая абстракция, лишенная всякого практического интереса.

Нет, наша наука не иллюзия. Иллюзией, однако, была бы вера, будто мы еще откуда-то можем получить то, что она неспособна нам дать.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов : перевод / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. — М., 1990. — С. 95—142.

Ролан Барт

Структурализм как деятельность

Что такое структурализм? Это не школа и даже не течение (во всяком случае, пока), поскольку большинство авторов, обычно объединяемых этим термином, совершенно не чувствуют себя связанными между собой ни общностью доктрины, ни общностью борьбы. В лучшем случае дело идет о словоупотреблении: *структура* является уже старым термином (анатомистского и грамматистского происхождения), сильно истертым к настоящему времени: к нему охотно прибегают все социальные науки, и употребление этого слова не может служить чьим бы то ни было отличительным признаком — разве что в полемике относительно содержания, которое в

него вкладывают; выражения *функции, формы, знаки и значения* также не отличаются специфичностью; сегодня это слова общего применения, от которых требуют и получают все, что пожелают; в частности, они позволяют замаскировать старую детерминистскую причинно-следственную схему. Вероятно, следует обратиться к таким парам, как *означающее — означаемое* и *синхрония — диахрония*, для того чтобы приблизиться к пониманию отличий структурализма от других способов мышления; к первой паре следует обратиться потому, что она отсылает к лингвистической модели соссюрианского происхождения, а также и потому, что при современном состоянии вещей лингвистика, наряду с экономикой, является прямым воплощением науки о структуре; на вторую пару следует обратить внимание еще более решительным образом, ибо она, как кажется, предполагает известный пересмотр понятия истории в той мере, в какой идея синхронии (несмотря на то, что у Соссюра она и выступает сугубо операциональным понятием) оправдывает определенную иммобилизацию времени, а идея диахронии тяготеет к тому, чтобы представить исторический процесс как чистую последовательность форм. По-видимому, речевой знак структурализма в конечном счете следует усматривать в систематическом употреблении терминов, связанных с понятием значения, а отнюдь не в использовании самого слова «структурализм», которое, как это ни парадоксально, совершенно не может служить чьим бы то ни было отличительным признаком; понаблюдайте, кто употребляет выражения *означающее* и *означаемое*, *синхрония* и *диахрония*, и вы поймете, сложилось ли у этих людей структуралистское видение.

То же самое справедливо и по отношению к интеллектуальному метаязыку, который открыто пользуется методологическими понятиями. Поскольку структурализм не является ни школой, ни течением, нет никаких оснований априорно (пусть даже предположительно) сводить его к одному только научному мышлению; гораздо лучше попытаться дать его по возможности наиболее широкое описание (если не дефиницию) на другом уровне, нежели уровень рефлексивного языка. В самом деле, можно предположить, что существуют такие писатели, художники, музыканты, в чьих глазах *оперирование* структурой (а не только мысль о ней) представляет собой особый тип человеческой практики, и что аналитиков и творцов следует объединить под общим знаком, которому можно было бы дать имя *структуральный человек*; человек этот определяется не своими идеями и не языками, которые он использует, а характером своего воображения или, лучше сказать, *способности воображения*,

иными словами, тем способом, каким он мысленно переживает структуру.

Сразу же отметим, что по отношению ко всем своим пользователям сам структурализм принципиально выступает как *деятельность*, то есть упорядоченная последовательность определенного числа мыслительных операций: можно, очевидно, говорить о структуралистской деятельности, подобно тому как в свое время говорили о сюрреалистической деятельности (именно сюрреализм, вероятно, дал первые опыты структурной литературы — к этому вопросу стоит вернуться). Однако, прежде чем обратиться к этим операциям, нужно сказать несколько слов об их цели.

Целью любой структуралистской деятельности — безразлично, рефлексивной или поэтической — является воссоздание объекта таким образом, чтобы в подобной реконструкции обнаружились правила функционирования (функции) этого объекта. Таким образом, структура — это, в сущности, отображение предмета, но отображение направленное, заинтересованное, поскольку модель предмета выявляет нечто такое, что оставалось невидимым, или, если угодно, неинтеллигибельным, в самом моделируемом предмете. Структуральный человек берет действительность, расчленяет ее, а затем воссоединяет расчлененное; на первый взгляд, это кажется пустяком (отчего кое-кто и считает структуралистскую деятельность незначительной, неинтересной, бесполезной и т. п.). Однако с иной точки зрения оказывается, что этот пустяк имеет решающее значение, ибо в промежутке между этими двумя объектами, или двумя фазами структуралистской деятельности, рождается *нечто новое*, и это новое есть не что иное, как интеллигибельность в целом. Модель — это интеллект, приплюсованный к предмету, и такой добавок имеет антропологическую значимость в том смысле, что он оказывается самим человеком, его историей, его ситуацией, его свободой и даже тем сопротивлением, которое природа оказывает его разуму.

Мы видим, таким образом, почему следует говорить о структурализме как деятельности: созидание или отражение не являются здесь неким первородным отпечатком мира, а самым настоящим строительством такого мира, который походит на первичный, но не копирует его, а делает интеллигибельным. Вот почему можно утверждать, что структурализм по самой своей сути является моделирующей деятельностью, и именно в данном отношении, строго говоря, нет никакой *технической* разницы между научным структурализмом, с одной стороны, и литературой, а также вообще искусством — с другой: оба имеют отношение к *мимесису*, основанному не на аналогии между

субстанциями (например, в так называемом реалистическом искусстве), а на аналогии функций (которую Леви-Стросс называет гомологией). <...> Несуществен тот факт, что подлежащий моделирующей деятельности первичный объект предоставляется действительностью как бы в уже собранном виде (что имеет место в случае структурного анализа, направленного на уже сложившиеся язык, общество или произведение) либо, наоборот, в неорганизованном виде (таков случай структурной композиции). Несущественно и то, что этот первичный объект берется из социальной или воображаемой действительности, — ведь не природа копируемого объекта определяет искусство (стойкий предрассудок любых разновидностей реализма), а именно то, что вносится человеком при его воссоздании: исполнение является самой сутью любого творчества. Следовательно, именно в той мере, в какой цели структуралистской деятельности неразрывно связаны с определенной техникой, структурализм заметно отличается от всех прочих способов анализа или творчества: объект воссоздается *для* выявления функций, и результатом, если можно так выразиться, оказывается сам проделанный путь; вот почему следует говорить скорее о структуралистской деятельности, нежели о структуралистском творчестве.

Структуралистская деятельность включает в себя две специфические операции — членение и монтаж. Расчленив первичный объект, подвергаемый моделирующей деятельности, значит обнаружить в нем подвижные фрагменты, взаимное расположение которых порождает некоторый смысл; сам по себе подобный фрагмент не имеет смысла, однако он таков, что малейшие изменения, затрагивающие его конфигурацию, вызывают изменение целого. <...> Операция членения, таким образом, приводит к первичному, как бы раздробленному состоянию модели, при этом, однако, структурные единицы отнюдь не оказываются в хаотическом беспорядке; еще до своего распределения и включения в континуум композиции каждая такая единица входит в виртуальное множество аналогичных единиц, образующих осмысленное целое, подчиненное высшему движущему принципу — принципу наименьшего различия.

Определив единицы, структуральный человек должен выявить или закрепить за ними правила взаимного соединения: с этого момента деятельность по запрашиванию сменяется деятельностью по монтажированию. Синтаксис различных искусств и различных типов дискурса, как известно, весьма разнообразен; но что в равной мере обнаруживается во всех произведениях, созданных в соответствии со структурным замыслом, так это их подчиненность некоторым ре-

гулярным ограничениям; причем формальный характер этих ограничений, несправедливо ставившийся структурализму в упрек, имеет гораздо меньшее значение, чем их стабильность, поскольку на этой второй стадии моделирующей деятельности разыгрывается не что иное, как своего рода борьба против случайности. Вот почему критерии рекуррентности приобретают едва ли не демиургическую роль: именно благодаря регулярной повторяемости одних и тех же единиц и их комбинаций, произведение предстает как некое законченное целое, иными словами, как целое, наделенное смыслом; лингвисты называют эти комбинаторные правила *формами*, и было бы весьма желательно сохранить за этим истрепанным словом его строгое значение: форма, таким образом, это то, что позволяет отношению смежности между единицами не выглядеть результатом чистой случайности; произведение искусства — это то, что человеку удается вырвать из-под власти случая.

<...> Построенная таким образом модель возвращает нам мир уже не в том виде, в каком он был ей изначально дан, и именно в этом состоит значение структурализма. Прежде всего он создает новую категорию объекта, который не принадлежит ни к области реального, ни к области рационального, но к области *функционального*, и тем самым вписывается в целый комплекс научных исследований, развивающихся в настоящее время на базе информатики. Затем, и это особенно важно, он со всей очевидностью обнаруживает тот сугубо человеческий процесс, в ходе которого люди наделяют вещи смыслом. Есть ли в этом что-либо новое? До некоторой степени, да; разумеется, мир всегда, во все времена стремился обнаружить смысл как во всем, что ему предзадано, так и во всем, что он создает сам; новизна же заключается в факте появления такого мышления (или такой поэтики), которое пытается не столько наделить целостными смыслами открываемые им объекты, сколько понять, каким образом возможен смысл как таковой, какой ценой и какими путями он возникает. В пределе можно было бы сказать, что объектом структурализма является не человек-носитель бесконечного множества смыслов, а человек-производитель смыслов, так, словно человечество стремится не к исчерпанию смыслового содержания знаков, но единственно к осуществлению того акта, посредством которого производятся все эти исторически возможные, изменчивые смыслы. Homo significans, человек означающий, — таким должен быть новый человек, которого ищет структурализм.

<...> И вот именно потому, что такое производство смысла в его глазах гораздо важнее, нежели сами смыслы, именно потому, что

функция экстенсивна по отношению к любым конкретным творениям, структурализм и оказывается не чем иным, как деятельностью, когда отождествляет акт создания произведения с самим произведением. <...> И именно потому, что литература, между прочим, есть тоже своего рода прорицательство, она доступна и рациональному толкованию, и в то же время вопрошает, она говорит и безмолвствует, проникая в мир по той же самой дороге, которую проделал смысл и которую она заново проделывает вместе с ним, освобождаясь по пути от всех случайных смыслов, выработанных этим миром; для человека, который ее потребляет, она является ответом, по отношению же к природе продолжает оставаться вопросом: литература — это вопрошающий ответ и ответствующий вопрос.

<...> И именно потому, что любая мысль об исторической интеллигибельности неизбежно оказывается актом приобщения к этой интеллигибельности, структуральный человек весьма мало заинтересован в том, чтобы жить вечно: он знает, что структурализм — это тоже всего лишь одна из *форм* мира, которая изменится вместе с ним; и как раз потому, что структуральный человек проверяет пригодность (а отнюдь не истинность) своих суждений, мобилизуя способность говорить на уже сложившихся языках мира новым способом, ему ведомо и то, что достаточно будет возникнуть в истории новому языку, который заговорит о нем самом, чтобы его миссия оказалась исчерпанной.

Барп Р. Структурализм как деятельность // Избранные работы : Семиотика. Поэтика : пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. — М., 1989. — С. 253—261.

Ролан Барп

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 вслед-

ствие 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 «произведения», 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 решительных перемен с тех пор не последовало, так что в известном смысле можно сказать, что мы вот уж 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. <...>

1. Текст не следует понимать как нечто исчислимое. Тщетна всякая попытка физически разграничить произведения и тексты. <...> 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 Ла-

каном: «реальность» показывается, а «реальное» 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. <...> 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 Тибодэ (хотя и в более узком смысле) говорил о предельных, пограничных произведениях (такова, например, «Жизнь Рансе» 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* (argis-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, понятное, 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 случи-

лось 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 моноличность 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 граммпластинки). 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 «неудобочитаемого» 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. <...> 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 преимуществ 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 // Избранные работы : Семиотика. Поэтика : пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. — М., 1989. — С. 413—423.

Смерть автора

<...> 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 самотождественность, 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, т. е. 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.

<...> 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 <...> — это не просто исторический факт или эффект письма: им до основания преобразается 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, за-

печатлевать, 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 «отделять» форму своего произведения; наоборот, его рука, утратив всякую связь с голосом, совершает чисто начертательный (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. <...> 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 проследивать,

«протягивать» (как подтягивают спущенную петлю на чулке) во всех ее повторях 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 двусмысленных 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 вступает за того, кого на деле оно оттесняет, игнорирует, по-

давляет и уничтожает. Теперь мы знаем: чтобы обеспечить письму будущность, нужно опрокинуть миф о нем — рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора.

Барт Р. Смерть автора // Избранные работы : Семиотика. Поэтика : пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. — М., 1989. — С. 384—391.

Йохан Хейзинга

В тени завтрашнего дня

I. В ожидании катастрофы

Мы живем в мире одержимости. И мы это знаем. Ни для кого не было бы неожиданностью, если бы однажды безумие вдруг прорвалось в слепое неистовство, которое оставило бы после себя эту бедную европейскую цивилизацию отупелой и умоисступленной, ибо моторы продолжали бы вращаться, а знамена — реять, но человеческий дух исчез бы навсегда.

Повсюду царит сомнение в прочности общественного устройства, внутри которого мы живем, неясный страх перед ближайшим будущим, ощущение упадка культуры и грозящей человечеству гибели. Это не одни кошмары, что посещают нас в ночную пору, когда бездействует разум и огонек жизни только теплится. Это и трезвые ожидания, взвешенные на весах наблюдения и здравого смысла. Нас прямо-таки захлестывают события. Мы воочию видим, как шатается все то, что казалось прежде незыблемым и священным: истина и человечность, право и разум. Мы видим, как перестают функционировать государственные институты, хиреют производственные системы. Мы видим, как продолжают отчаянно работать вхолостую общественные силы. Грохочущая машина этого неистового времени того и гляди начнет буксовать.

Но здесь тотчас же напрашивается противопоставление. Никогда прежде человек не сознавал столь же ясно, как теперь, повелительную необходимость сообща трудиться над сохранением и совершенствованием земного благополучия и культуры. Никогда прежде не был в таком почете труд. Человек никогда еще не был так готов трудиться и дерзать, в любую минуту принести свое мужество и саму личность на алтарь всеобщего блага. И он не утратил надежды.

Если эта цивилизация будет спасена, если она не потонет в веках варварства, но, сохранив свои высшие ценности, доставшиеся

ей по наследству, перейдет в обновленное и более прочное состояние, тогда совершенно необходимо, чтобы ныне живущие отдавали себе отчет в том, насколько далеко зашла угрожающая этой цивилизации порча.

Настроения грозящей миру гибели, прогрессирующего разложения культуры стали повсеместными сравнительно недавно. Большинству людей основания для подобных мыслей дал экономический кризис, который они испытали на собственной шкуре (у большинства шкура чувствительнее духа, и с этим ничего не поделаешь). Ясно как божий день, что те, кто имеет обыкновение размышлять о человеческом обществе и культуре, как-то: философы и социологи, уже задолго до этого знали, что с высокохваленой современной цивилизацией отнюдь не «все в порядке». Для них было заведомо очевидно, что экономический разлад есть только одно из проявлений гораздо более обширного культурного процесса.

Первые десять лет нынешнего века еще почти не знали боязливых ожиданий относительно будущности культуры. Как всегда, и в то время бывали разногласия и угрозы, потрясения и страхи. Но, пожалуй, кроме опасности Революции, выдвинутой в качестве перспективы мирового развития марксизмом, все эти опасности не представлялись тем злом, что грозит разрушением всего миропорядка, да и сама Революция казалась ее противникам опасностью, которую можно предотвратить и отвести, меж тем как ее сторонники видели в ней вовсе не пагубу, а благо. <...> Лейтмотивом общих настроений в культуре оставалось твердое упование на то, что мир, возглавляемый белой расой, ступает по верному и широкому пути к единению и процветанию в свободе и человечности; порука ему в этом — научное знание и потенциал общества, которые достигли к тому времени, казалось, едва ли не высшей своей точки. Единение и процветание? Да — при условии, что политика сохранит здравый смысл. Но этого она не сделала.

<...> В настоящее время сознание того, что мы переживаем острый, гибельный кризис культуры, проникло в самые широкие слои общества. Сигналом тревоги для неисчислимой массы людей во всем мире стал «Закат Европы» Шпенглера. Это вовсе не означает, что все читатели знаменитой книги безоговорочно приняли декларированные в ней взгляды. Но эта книга открыла им саму идею возможности упадка современной культуры, в поступательное развитие которой они прежде верили всецело и без рассуждений. Неколебимый культурный оптимизм остается теперь уделом либо тех, кому недостает проницательности понять, в чем беда нынешней

культуры и, значит, они сами втянуты в процесс ее фальсификации, либо тех, кто полагает, что благодаря своей спасительной общественной или политической доктрине держит будущее культуры в своих руках, дабы затем осчастливить обделенное человечество.

Между отчаявшимся культурным пессимизмом и уверенностью в грядущем рае на земле находят себе место те, кто ясно видит серьезные недуги и пороки современности, кто не знает, как их вылечить или исправить, однако они действуют и надеются, пытаются понять и готовы не спасовать перед трудностями.

Было бы, наверное, любопытно представить в виде кривой то ускорение, с которым во всем мире исчезло из речевого обихода слово «прогресс».

II. Страхи прежде и теперь

Может возникнуть вопрос, не переоценивается ли нами опасность кризиса культуры именно в силу того факта, что мы сознаем ее так отчетливо.

<...> По этой причине было бы бесполезно сориентировать исторически наше понятие о кризисе, сравнив его с великими потрясениями прошлого. При этом тотчас же бросается в глаза одно весьма существенное различие между минувшими днями и нынешними. Идея о том, что наш мир (как бы велик или мал он ни был) находится в опасности, что ему угрожает закат или гибель, живо присутствует в самые разные эпохи. Как правило, эта идея выражалась в ожидании близящегося «конца света». Тем самым даже не оставалось места для простой мысли: как отвести беду? Научной формулировки, по существу, идея кризиса в прежние времена никогда не находила. Как таковая она изначально облекалась преимущественно в религиозную оболочку. <...>

<...> Этому извечному представлению о внезапном и сознательно желаемом повороте общественного бытия противостоит современное солидно обоснованное знание, полагающее необходимым истолковывать все естественное и все человеческое как результат действия многочисленных, взаимозависимых и долговременных сил. Не впадая при этом с неизбежностью в безоговорочный детерминизм, наш человеческий дух способен признать вмешательство человеческой воли в игру общественных сил только как фактор ограниченного действия. В лучшем случае благодаря целенаправленной консолидации и применению своих собственных высших потенций человек может использовать природные и социальные силы, главенствующие в игре общественной жизни. Он может подталкивать определенные тенденции этого процесса, но не может изменить направление самого про-

цесса. Это убеждение в необратимости общественного процесса мы теперь стремимся выразить термином «развитие». Хотя данное понятие внутренне противоречиво, тем не менее оно стало для нас необходимым логическим орудием, причем крупного калибра. Развитие означает ограниченную необходимость. Эволюция прямо противоположна Перевороту, Революции. На место ушедших в прошлое наивных ожиданий, которые усматривали в скором времени либо конец света, либо золотой век, разум выдвигает твердое убеждение, что переживаемый нами кризис, каким бы он ни был, есть фаза поступательного и необратимого процесса. И все мы, каких бы взглядов и позиций ни придерживались, знаем одно: нам некуда отступить, мы должны пройти через это. Таков совершенно новый, ранее еще не встречавшийся элемент кризисного сознания эпохи.

Третье коренное различие между прежними формами восприятия кризиса и нынешней уже заключено во втором. В минувшие эпохи все глашатаи лучшей жизни, реформаторы и пророки, вершители и приверженцы ренессансов, реставраций, «пробуждений» всегда указывали на «славное прошлое», призывали возвратиться назад, возродить былую чистоту.

<...> В наши дни мы не собираемся недооценивать или презирать «славное прошлое». Мы знаем, что в иные времена — и даже совсем недавно — многое было лучше, чем теперь. Мы допускаем, что впоследствии человеческая культура в определенных чертах, утрату которых мы нынче оплакиваем, может снова обнаружить сходство с культурой былых времен. Но мы знаем твердо: всеобщего пути назад нет. Есть только движение вперед, хотя и кружат нам головы незнакомые глубины и дали, хотя и зияет перед нами ближайшее будущее, подобно пропасти в тумане.

<...> Что бы ни давали нам исторические параллели для понимания сегодняшнего кризиса, рассеять наше беспокойство насчет возможного исхода этого кризиса они не могут. Никакие исторические аналогии не в состоянии внушить уверенность, что дело не зайдет так далеко. Мы по-прежнему держим курс в штормовое море неизвестности.

Отметим еще одно важное отличие от прежних эпох интенсивной культурной жизни. Цель, которую они преследовали, и средства для достижения этой цели представлялись людям того времени в простом и недвусмысленном обличье. Как мы уже говорили, почти всегда целью этой было возрождение, возврат к былому совершенству или первозданной чистоте. Идеал этот был ретроспективным. И не только идеал, но и средства его достижения. Метод дей-

ствия был прямо под рукой, и заключался он в усвоении и приложении старой мудрости и старой добродетели. Старая мудрость, старая красота, старая добродетель были именно той мудростью, той красотой, той добродетелью, в которых нуждались люди, дабы содействовать в подлунном мире столько порядка и столько благоденствия, сколько может он вместить. <...> Почти все сознательные и намеренные культурные акции минувших столетий так или иначе вдохновлялись принципом подражания прошлому как непревзойденному идеалу.

Мы стали чуждаться подобного пиетета перед стариной. Если наша эпоха ищет, хранит, бережет, постигает красоту, мудрость, величие прошлого, то уже не для того, во всяком случае, не в первую голову для того, чтобы снова брать с них пример. Даже для тех, кто, возможно, склонен ставить прошлое выше настоящего, поднимая на щит его религию, его искусство, наконец, прочное и здоровое общественное устройство, даже для них культурная тенденция уже больше не указывает в сторону фиктивного идеала — возрождения старины. Мы не можем и не хотим более ничего другого, как смотреть и двигаться вперед, в неизведанные дали. <...> Мы знаем наверняка: если мы хотим сохранить культуру, то должны продолжить ее созидание.

IV. Основные условия культуры

Культура — это слово теперь постоянно у всех на устах. Но точно ли определено, что мы под ним разумеем?

<...> Слово «культура», как оно всеми употребляется, вряд ли может быть чревато каким-либо недоразумением. Всем *приблизительно* известно, что хотят этим словом сказать. Однако выясняется, что очень трудно определить его значение в точности. Что это такое — культура, в чем она состоит? Почти невозможно дать такую дефиницию, которая бы целиком исчерпала все содержание этого понятия. С другой стороны, нетрудно перечислить важнейшие условия и черты, которые должны наличествовать для формирования феномена, именуемого культурой.

В первую очередь культура требует известного равновесия духовных и материальных ценностей. Это равновесие создает предпосылки для развития такого состояния общества, которое оценивается всеми как нечто большее и высшее, чем простое удовлетворение голой нужды или откровенного властолюбия. Выражение «духовные ценности» охватывает здесь области духовного, интеллектуального, морального и эстетического. Чтобы понятие культуры было тут применимо, между всеми названными нематериальными сфера-

ми тоже должно существовать некое равновесие или гармония. <...> Состояние равновесия заключается прежде всего в том, что различные сферы культурной деятельности реализуют, каждая в отдельности, но все в рамках целокупности, возможно более эффективную жизненную функцию. Если есть такая гармония культурных функций, то она неизбежно проявится в порядке, мощном сочленении частей, стиле, ритмической жизни данного общества.

<...> Вторая основная черта культуры следующая: всякая культура содержит некое стремление. Культура есть направленность, и направлена культура всегда на какой-то идеал, а именно на идеал, выходящий за рамки индивидуального, на идеал сообщества. Идеал может быть самого разного рода. Он может быть чисто духовным — блаженство, близость к Богу, отрешение от всех земных уз либо знание — логическое или мистическое: знание естественной природы, знание своего «я» и духа, знание божественной природы. Идеал может быть общественным: честь, благородство, почет, власть, — но все это всегда — по отношению к обществу. Он может быть экономическим: богатство, благоденствие — либо гигиеническим: здоровье. Для носителей культуры идеал всегда означает «благо». «Благо сообщества, благо здесь или где-то, теперь или потом».

Имеется ли в виду потусторонняя жизнь или ближайшее земное будущее, мудрость или благосостояние, условием для стремления к этому идеалу или для его достижения всегда служат безопасность и порядок. Требование порядка и безопасности повелительно предписывается всякой культуре самой ее сущностью, ее свойством быть тенденцией, стремлением к чему-либо, направленностью на что-то. Из требования порядка вырастает все, что относится к власти, из потребности в безопасности — все, что относится к праву. В сотнях разновидностей политических и правовых систем формируются все новые и новые группы людей, чье стремление к благу выражает себя в культуре.

Конкретнее и позитивнее, чем обе вышеназванные основные черты культуры — ее равновесие и направленность, — представляется третья ее черта — собственно говоря, первая исконная особенность, отличающая всякую настоящую культуру. Культура означает господство над природой. Культура зачинается в ту самую минуту, когда человек узнает, что его рука, вооружась грубым каменным долотом, способна делать вещи, ранее человеку недоступные. Он подчинил себе на благо частицу природы. Он господствует над природой, враждебной и дарующей. Он овладел орудием труда, он стал homo faber. Он использует эти силы для удовлетворения той

или иной жизненной потребности, для изготовления, например, инструмента, для защиты себя и своих близких, для умерщвления охотничьей добычи, хищного зверя или врага. Отныне он меняет ход природной жизни, ибо все последствия, которые повлекло за собой открытое им орудие, без этой силы просто бы не наступили.

<...> Богатое слово «природа», «*natura*», означает также и природу человека, человеческую натуру, и ею тоже надо овладеть. Уже на простейших, начальных стадиях общества человек осознает за собой некий долг. У животного, которое кормит и защищает своего детеныша, в этой функции еще нельзя предполагать подобное сознание, хотя животное и трогает нас душу, выполняя эту свою функцию. Только в человеческом сознании функция заботы о потомстве превращается в обязанность, в долг. Этот долг объясняется лишь в малой степени естественными отношениями, такими, как материнство и защита семьи. Долженствование распространяется уже на ранней стадии в форме табу, условности, правил поведения, культовых представлений. Бездумное употребление слова «табу» привело в широких кругах к материалистичной недооценке этического характера так называемых примитивных культур. Мы уже не говорим о социологическом направлении, которое с неслыханной, поистине современной наивностью, отличающей и оценку развитых культур тоже, заталкивает, недолго думая, все, что называется моралью, правом, богобоязнью, в одну бутылку с этикеткой, на которой значится: «Табу».

В чувстве долга как обязанности этическое содержание возникает тогда, когда эта обязанность такого свойства, что от ее исполнения можно отказаться, вне зависимости от того, есть ли это долг по отношению к другому человеку, к некоему институту или к духовной власти. Этнологи, например Малиновский, уже доказали несостоятельность того взгляда, что в первобытных культурах люди просто механически и неукоснительно следовали общественному представлению о долге. Поэтому если в каком-то обществе признано и, как правило, соблюдается такое послушание, то происходит это под воздействием полноценного этического импульса, и тогда условие: господство над природой — реализуется в форме обуздания собственной человеческой природы.

Чем больше в рамках культуры особые чувства долженствования подчиняются и включаются в общий принцип человеческой зависимости от высшей силы, тем чище и плодотворней будет реализовывать себя понятие, без которого ни одна истинная культура обойтись не может, — понятие служения. Начиная со служения Бо-

гу и вплоть до служения некоему лицу, поставленному над другим лицом обычными общественными отношениями. Искоренение понятия служения из народного сознания было самым разрушительным следствием поверхностного рационализма XVIII в.

Если теперь подытожить, что здесь было выдвинуто в качестве общих основных условий и основных черт культуры, то более приближенное описание понятия культуры, которое, как уже говорилось, не претендует на достоинства точной дефиниции, могло бы выглядеть следующим образом. Культура как направленная позиция общества дана тогда, когда подчинение природы в области материальной, моральной и духовной поддерживает такое состояние общества, которое выше и лучше обеспечиваемого наличными природными отношениями, отличается гармоническим равновесием духовных и материальных ценностей и характеризуется определенным идеалом, гомогенным в своей сущности, на который ориентированы различные формы деятельности общества. <...>

Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Homo Ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга ; пер. с нидерл. и примеч. В. В. Ошиса ; общ. ред. и послесл. д-ра филос. наук Г. М. Тавризяна. — М., 1992. — С. 245—281.

Юрий Михайлович Лотман

О двух моделях коммуникации в системе культуры

Органическая связь между культурой и коммуникацией составляет одну из основ современной культурологии. Следствием этого является перенесение на сферу культуры моделей и терминов, заимствованных из теории коммуникаций. Применение основной модели, разработанной Р. Якобсоном, позволило связать обширный круг проблем языка, искусства и — шире — культуры с теорией коммуникативных систем. Как известно, предложенная Р. Якобсоном (Jakobson, 1964, 353) модель имела следующий вид:

контекст
сообщение
адресант.....адресат

контакт
код

Создание единой модели коммуникативных ситуаций было существенным вкладом в науки семиотического цикла и вызвало отклик во многих исследовательских работах. Однако автоматическое перенесение существующих уже представлений на область культуры вызывает ряд трудностей. Основная из них следующая: в механике культуры коммуникация осуществляется минимум по двум, устроенным различным образом, каналам.

Нам еще придется обращать внимание на обязательность наличия в едином механизме культуры изобразительных и словесных связей, которые могут рассматриваться как два различно устроенных канала передачи информации. Однако оба эти канала описываются моделью Якобсона и в этом отношении однотипны. Но если задаться целью построить модель культуры на более абстрактном уровне, то окажется возможным выделить два типа каналов коммуникации, из которых только один будет описываться применявшейся до сих пор классической моделью. Для этого необходимо сначала выделить два возможных направления передачи сообщения. Наиболее типовой случай — это направление «Я — ОН», в котором «Я» — это субъект передачи, обладатель информации, а «ОН» — объект, адресат. В этом случае предполагается, что до начала акта коммуникации некоторое сообщение известно «мне» и неизвестно «ему».

Господство коммуникаций этого типа в привычной нам культуре заслоняет другое направление в передаче коммуникации, которое можно было бы схематически охарактеризовать как направление «Я — Я». Случай, когда субъект передает сообщение самому себе, то есть тому, кому оно уже и так известно, представляется парадоксальным. Однако на самом деле он не так уж редок и в общей системе культуры играет немалую роль.

Когда мы говорим о передаче сообщения по системе «Я — Я», мы имеем в виду в первую очередь не те случаи, когда текст выполняет мнемоническую функцию. Здесь воспринимающее второе «Я» функционально приравнивается к третьему лицу. Различие сводится к тому, что в системе «Я — ОН» информация перемещается в пространстве, а в системе «Я — Я» — во времени (Пятигорский, 1962, 149—150).

Прежде всего нас интересует случай, когда передача информации от «Я» к «Я» не сопровождается разрывом во времени и выполняет не мнемоническую, а какую-то иную культурную функцию. Сообщение самому себе уже известной информации, прежде всего, имеет место во всех случаях, когда при этом повышается ранг сооб-

щения. Так, когда молодой поэт читает свое стихотворение напечатанным, сообщение остается текстуально тем же, что и известный ему рукописный текст. Однако, будучи переведено в новую систему графических знаков, обладающих другой степенью авторитетности в данной культуре, оно получает некоторую дополнительную значимость. Аналогичны случаи, когда истинность или ложность сообщения ставится в зависимость от того, высказано оно словами или только подразумевается, сказано или написано, написано или напечатано и т. д.

Но в целом ряде других случаев мы имеем передачу сообщения от «Я» к «Я». Это все случаи, когда человек обращается к самому себе, в частности, те дневниковые записи, которые делаются не в целях запоминания определенных сведений, а имеют целью, например, уяснение внутреннего состояния пишущего, уяснение, которого без записи не происходит. Обращение с текстами, речами, рассуждениями к самому себе — существенный факт не только психологии, но и истории культуры.

В дальнейшем мы постараемся показать, что место автокоммуникации в системе культуры гораздо более значительно, чем это можно бы было предположить.

Как достигается, однако, столь странное положение, при котором сообщение, передаваемое в системе «Я — Я», не делается полностью избыточным и приобретает какую-то дополнительную новую информацию?

В системе «Я — ОН» переменными оказываются обрамляющие элементы модели (адресант заменяется адресатом), а постоянными — код и сообщение. Сообщение и содержащаяся в нем информация константы, меняется же носитель информации.

В системе «Я — Я» носитель информации остается тем же, но сообщение в процессе коммуникации переформулируется и приобретает новый смысл. Это происходит в результате того, что вводится добавочный — второй — код и исходное сообщение перекодируется в единицах его структуры, получая черты нового сообщения.

Схема коммуникации в этом случае выглядит так:

контекст сдвиг контекста
 сообщение 1 сообщение 2
 Я Я
 Код 1 Код 2

Если коммуникативная система «Я — ОН» обеспечивает лишь передачу некоторого константного объема информации, то в канале «Я — Я» происходит ее качественная трансформация, которая приводит к перестройке самого этого «Я». В первом случае адресант передает сообщение другому, адресату, а сам остается неизменным в ходе этого акта. Во втором, передавая самому себе, он внутренне перестраивает свою сущность, поскольку сущность личности можно трактовать как индивидуальный набор социально значимых кодов, а набор этот здесь, в процессе коммуникационного акта, меняется.

Передача сообщения по каналу «Я — Я» не имеет имманентного характера, поскольку обусловлена вторжением извне некоторых добавочных кодов и наличием внешних толчков, сдвигающих контекстную ситуацию.

<...> Разнообразные системы ритмических рядов, построенных по синтагматически ясно выраженным принципам, но лишенных собственного семантического значения — от музыкальных повторов до повторяющегося орнамента, могут выступать как внешние коды, под влиянием которых перестраивается словесное сообщение.

Однако для того, чтобы система работала, необходимо столкновение и взаимодействие двух разнородных начал: сообщения на некотором семантическом языке и вторжения чисто синтагматического добавочного кода. Только от сочетания этих начал образуется та коммуникативная система, которую можно назвать языком «Я — Я».

<...> Попробуем описать некоторые черты автокоммуникативной системы.

Первым, отличающим ее от системы «Я — ОН», признаком будет редукция слов этого языка — они будут иметь тенденцию превращаться в знаки слов, индексы знаков.

<...> Тенденция слов языка «Я — Я» к редукции проявляется в сокращениях, которые представляют собой основу записей для самого себя. В конечном счете слова такой записи становятся индексами, разгадать которые возможно только зная, что написано.

<...> Образованные в результате подобной редукции слова — индексы имеют тенденцию к изоритмичности. С этим связана и основная особенность синтаксиса такого типа речи: он не образует законченных предложений, а стремится к бесконечным цепочкам ритмических повторяемостей.

Большинство приводимых нами примеров не являются в чистом виде коммуникацией типа «Я — Я», а представляют собой компромисс, возникающий в результате деформации обычного языкового текста под влиянием его законов. При этом следует разделять два случая автокоммуникации: с мнемонической функцией и без нее.

<...> В качестве примера первой можно привести известную запись Пушкина под беловым текстом стихотворения «Под небом голубым страны своей родной»:

Усл. О см. 25

У о с. Р. П. К. Б.: 24.

Расшифровывается так:

<Услышал о смерти Ризнич 25 июля 1826 г.>

<Услышал о смерти Рылеева, Пестеля, Муравьева, Каховского, Бестужева 24 июля 1826 г.> (Рукою Пушкина, 1935, 307).

Приведенная запись имеет отчетливо мнемоническую функцию, хотя не следует забывать и другой: в силу, в значительной мере, окказионантной связи между обозначаемым и обозначающим в системе «Я — Я» она оказывается значительно более удобной для тайнописи, поскольку строится по формуле: «Понятно лишь тем, кому понятно». Засекречивание текста, как правило, связано с переводом его из системы «Я — ОН» в систему «Я — Я» (члены коллектива, пользующегося тайнописью, в этом случае рассматриваются как единое «Я», по отношению к которому те, от которых текст должен быть скрыт, составляют третье лицо). Правда, и здесь имеет место явно бессознательное действие, которое нельзя объяснить ни мемориально-мнемонической функцией, ни тайным характером записи: в первой строчке слова сокращаются до групп в несколько графем, во второй — группу составляет одна буква. Индексы тяготеют к равнопротяженности и ритму. В первой строке, поскольку предлог имеет тяготение сливаться с существительным, образуются две группы, которые, при фонологическом параллелизме «у» и «о», с одной стороны, и «л» и «м», с другой, обнаруживают черты не только ритмической, но и фонологической организации. Во второй строке необходимость, из конспиративных соображений, сократить фамилии до одной буквы задала другой внутренний ритм, и все остальные слова были редуцированы в той же мере. Странно и чудовищно было бы полагать, что Пушкин эту трагическую для него запись строил с сознательной оглядкой на ритмическую или фонологическую организацию — речь идет о другом: имманентные и бессознательные действующие законы автокоммуникации обнаруживают некоторые структурные черты, которые мы обычно наблюдаем на примере поэтического текста.

<...> Механизм передачи информации в канале «Я — Я» можно представить следующим образом: вводится некоторое сообщение на естественном языке, затем вводится код, представляющий собой чисто формальную организацию, определенным образом построен-

ную в синтагматическом отношении и одновременно или полностью освобожденную от семантических значений, или стремящуюся к такому освобождению. Между первоначальным сообщением и вторичным кодом возникает напряжение, под влиянием которого появляется тенденция истолковывать семантические элементы текста как включенные в дополнительную синтагматическую конструкцию и получающие от взаимной соотнесенности новые — реляционные — значения. Однако, хотя вторичный код стремится превратить первично значимые элементы в освобожденные от общеязыковых семантических связей, этого не происходит. Общеязыковая семантика остается, но на нее накладывается вторичная, образуемая за счет тех сдвигов, которые возникают при построении из значимых единиц языка ритмических рядов различного типа. Но этим смысловая трансформация текста не ограничивается. Рост синтагматических связей внутри сообщения приглушает первичные семантические связи, и текст на определенном уровне восприятия может вести себя как сложно построенное асемантическое сообщение. Но синтагматически высокоорганизованные асемантические тексты имеют тенденцию становиться организаторами наших ассоциаций. Им приписываются ассоциативные значения. Так, всматриваясь в узор обоев или слушая внепрограммную музыку, мы приписываем элементам этих текстов определенные значения. Чем более подчеркнута синтагматическая организация, тем ассоциативнее и свободнее становятся семантические связи. Поэтому текст в канале «Я — Я» имеет тенденцию обрести индивидуальные значения и получает функцию организатора беспорядочных ассоциаций, накапливающихся в сознании личности. Он перестраивает ту личность, которая включена в процесс автокоммуникации.

Таким образом, текст несет тройные значения: первичные — общеязыковые, вторичные, возникающие за счет синтагматической переорганизации текста и сопоставления первичных единиц, и третьей ступени — за счет втягивания в сообщение внетекстовых ассоциаций разных уровней — от наиболее общих до предельно личных.

Нет необходимости доказывать, что описанный нами механизм одновременно может быть представлен и как характеристика процессов, лежащих в основе поэтического творчества.

Однако одно дело — поэтический принцип, другое — реальные поэтические тексты. Было бы упрощением отождествить вторые с сообщениями, транслируемыми по каналу «Я — Я». Реальный поэтический текст транслируется по двум каналам одновременно (исклю-

чение составляют экспериментальные тексты, глоссолалии, тексты типа асемантических детских считалок и заумь, а также тексты на непонятных аудитории языках). Он осциллирует между значениями, передаваемыми в канале «Я — ОН» и образуемыми в процессе автокоммуникации. В зависимости от приближения к той или иной оси и от ориентированности текста на тот или иной тип передачи он воспринимается как «стихи» или как «проза».

Конечно, ориентированность текста на первичное языковое сообщение или на сложную перестройку значений и возрастание информации еще сама по себе не означает, что он будет функционировать как поэзия или как проза: здесь вступает в работу соотносительность с общекультурными моделями этих понятий в данную эпоху.

Итак, мы можем сделать вывод, что система человеческих коммуникаций может строиться двумя способами. В одном случае мы имеем дело с некоторой наперед заданной информацией, которая перемещается от одного человека к другому, и константным в пределах всего акта коммуникации кодом. В другом речь идет о возрастании информации, ее трансформации, переформулировке, причем вводятся не новые сообщения, а новые коды, а принимающий и передающий совмещаются в одном лице. В процессе такой автокоммуникации происходит переформирование самой личности, с чем связан весьма широкий круг культурных функций от необходимого человеку в определенных типах культуры ощущения своего отдельного бытия до самопознания и аутопсихотерапии.

Роль подобных кодов могут играть разного типа формальные структуры, которые тем успешнее выполняют функцию переорганизации смыслов, чем асемантичнее их собственная организация. Таковы пространственные объекты, типа узоров или архитектурных ансамблей, предназначенные для созерцания, или временные, типа музыки.

Сложнее дело обстоит со словесными текстами. Поскольку автокоммуникативный характер связи может маскироваться, принимая формы других видов общения (например, молитва может осознаваться как общение не с собой, а с внешней могущественной силой, повторное чтение, чтение уже известного текста — по аналогии с первым чтением, как общение с автором и пр.), адресат, воспринимающий словесный текст, должен решить, что же ему передано — код или сообщение. Здесь, в значительной мере, речь будет идти об установке воспринимающего, поскольку один и тот же текст может играть роль и сообщения, и кода, или же, осциллируя между этими полюсами, того и другого одновременно.

Здесь следует различать два аспекта: свойства текста, позволяющие интерпретировать его в качестве кода, и способ функционирования текста, при котором он соответствующим образом употребляется.

В первом случае необходимость воспринимать текст не как обычное сообщение, а в качестве некоторой кодовой модели сигнализируется образованием ритмических рядов, повторов, возникновением дополнительных упорядоченностей, совершенно излишних с точки зрения коммуникативных связей в системе «Я — ОН». Ритм не является структурным уровнем в построении естественных языков. Не случайно, если поэтические функции фонологии, грамматики, синтаксиса находят основу и аналогию в соответствующих нехудожественных уровнях текста, то для метрики такой параллели указать невозможно.

Ритмико-метрические системы перенесены не из коммуникативной системы «Я — ОН», а из структуры «Я — Я». Распространение принципа повтора на фонологический и другие уровни естественного языка представляет собой агрессию автокоммуникации в чуждую ей языковую сферу.

Функционально текст используется не как сообщение, а как код, когда он не прибавляет нам каких-либо новых сведений к уже имеющимся, а трансформирует самоосмысление порождающей тексты личности и переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему значений. Если читательнице N сообщают, что некая женщина по имени Анна Каренина в результате несчастной любви бросилась под поезд, и она, вместо того чтобы приобщить в своей памяти это сообщение к уже имеющимся, заключает: «Анна Каренина — это я» и пересматривает свое понимание себя, свои отношения с некоторыми людьми, а иногда и свое поведение, то очевидно, что текст романа она использует не как сообщение, однотипное всем другим, а в качестве некоторого кода в процессе общения с самой собой.

<...> Очевидно, что во всех этих случаях тексты функционируют не как сообщения на некотором языке (не для Пушкина, а для Татьяны и Ленского), а как коды, концентрирующие в себе информацию о самом типе языка.

Мы заимствовали примеры из художественной литературы, но из этого неправильно было бы делать вывод, что поэзия представляет собой в чистом виде коммуникацию в системе «Я — Я». В более последовательной форме этот принцип проведен не в искусстве, а в моралистических и религиозных текстах типа притч, в мифе, по-

словице. Характерно проникновение повторов в пословицы в период, когда они еще не воспринимались эстетически по преимуществу, а имели гораздо более существенную мнемоническую или морально-нормативную функцию.

Повторы определенных строительных (архитектурных) элементов в интерьере храма заставляют воспринимать его структуру как нечто, не связанное с практически строительными, техническими потребностями, а, скажем, как модель вселенной или человеческой личности. Именно потому, что в этом случае внутренность храма — код, а не только текст, она воспринимается не только эстетически (эстетически может восприниматься только текст, а не правила его построения), а религиозно, философски, богословски или каким-либо иным не художественным образом.

Искусство возникает не в ряду текстов системы «Я — ОН» или системы «Я — Я». Оно использует наличие обеих коммуникативных систем для осцилляции в поле структурного напряжения между ними. Эстетический эффект возникает в момент, когда код начинает использоваться как сообщение, а сообщение как код, т. е. когда текст переключается из одной системы коммуникации в другую, сохраняя в сознании аудитории связь с обеими.

Природа художественных текстов как явления подвижного, одновременно связанного с обоими типами коммуникации, не исключает того, что отдельные жанры в большей или меньшей мере ориентированы на восприятие текстов как сообщений или кодов. Конечно, лирическое стихотворение и очерк не одинаково соотносены с той или иной системой коммуникации. Однако, кроме ориентации жанров, в определенные моменты, в силу исторических, социальных и других причин эпохального характера, та или иная литература в целом (и шире — искусство в целом) может характеризоваться ориентацией на автокоммуникацию. Показательно, что отрицательное отношение к тексту — штампу будет хорошим рабочим критерием общей ориентированности литературы на сообщение. Ориентированная на автокоммуникацию литература не только не будет чуждаться штампов, а проявит тяготение к превращению текстов в штампы и отождествлению «высокого», «хорошего» и «истинного» со «стабильным», «вечным» — т. е. штампом.

Однако удаление от одного полюса (и даже сознательная полемика) совсем не означает ухода от его структурного влияния. Как бы ни имитировало литературное произведение текст газетного сообщения, оно сохраняет, например, такую типичную черту автокоммуникационных текстов, как многократность, повторность чтения. Перечитывать «Войну и мир» — занятие значительно более ес-

тественное, чем перечитывать исторические источники, использованные Толстым. Одновременно, как бы ни стремился словесный художественный текст — из соображений полемики или эксперимента — перестать быть сообщением, это невозможно, как убеждает нас весь опыт искусства.

Поэтические тексты, видимо, образуются за счет своеобразного «качания» структур: тексты, создаваемые в системе «Я — ОН», функционируют как автокоммуникации и наоборот: тексты становятся кодами, коды — сообщениями. Следуя законам автокоммуникации — членению текста на ритмические куски, сведению слов к индексам, ослаблению семантических связей и подчеркиванию синтагматических, — поэтический текст вступает в конфликт с законами естественного языка. А ведь восприятие его как текста на естественном языке — условие, без которого поэзия существовать и выполнять свою коммуникативную функцию не может. Но и полная победа взгляда на поэзию как только на сообщение на естественном языке приведет к утрате ее специфики. Высокая моделирующая способность поэзии связана с превращением ее из сообщения в код. Поэтический текст как своеобразный маятник качается между системами «Я — ОН» и «Я — Я». Ритм возводится до уровня значений, а значения складываются в ритм.

Законы построения художественного текста в значительной мере суть законы построения культуры как целого. Это связано с тем, что сама культура может рассматриваться как сумма сообщений, которыми обмениваются различные адресаты (каждый из них для адресата — «другой», «он»), и как одно сообщение, отправляемое коллективным «я» человечества самому себе. С этой точки зрения, культура человечества — колоссальный пример автокоммуникации.

<...> Одновременная передача по двум коммуникативным каналам присуща не только художественным текстам. Она составляет характерную черту культуры, если рассматривать ее как единое сообщение. В связи с этим можно выделить культуры, в которых доминировать будет сообщение, передаваемое по общезыковому каналу «Я — ОН», и ориентированные на автокоммуникацию.

Поскольку в качестве «сообщения 1» могут выступать широкие пласты информации, составляющие фактически специфику данной личности, перестройка их приводит к изменению структуры личности. Следует отметить, что, если схема коммуникации «Я — ОН» подразумевает передачу информации при сохранении константности ее объема, то схема «Я — Я» ориентирована на возрастание информации (появление «сообщения 2» не уничтожает «сообщение 1»).

Европейская культура нового времени сознательно ориентирована на систему «Я — ОН». Потребитель культуры находится в позиции идеального адресата, он получает информацию со стороны. Очень точно такое отношение сформулировал Петр I, сказав: «*Аз есмь в чину учимых и учащих мя требую*». «Юности честное зерцало» приписывает молодым людям видеть образование в получении знания, «<...> *желая отъ всякаго научитіся, а не верхоглядомъ смотря <...>*» (Юности... 1717, 21). Следует подчеркнуть, что речь идет именно об ориентации, поскольку на уровне текстовой реальности всякая культура состоит из обоих видов коммуникаций. Кроме того, отмеченная черта не специфична культуре нового времени — в разных формах она встречается в различные эпохи. Выделение же здесь именно европейской культуры XVIII—XIX вв. необходимо потому, что именно она обусловила наши привычные научные представления, в частности отождествление акта информации с получением, обменом. Между тем далеко не все известные из истории культуры случаи могут быть объяснены с этих позиций.

Рассмотрим парадоксальную позицию, в которой мы оказываемся при изучении фольклора. Известно, что именно фольклор дает наибольшие основания для структурных параллелей с естественными языками и что именно в фольклоре применение лингвистических методов сопровождалось наибольшими успехами. Действительно, здесь исследователь может констатировать наличие ограниченного числа элементов системы и сравнительно легко формулируемых правил их сочетания. Однако тут же необходимо подчеркнуть и глубокое различие: язык дает формальную систему выражения, но область содержания остается, с точки зрения языка как такового, предельно свободной. Фольклор, особенно такие его формы, как волшебная сказка, делают предельно автоматизированными обе сферы. Но такое положение парадоксально. Если бы текст действительно был построен таким образом, он был бы полностью избыточным. То же самое можно было бы сказать и о других видах искусств, ориентирующихся на канонические формы, на выполнение, а не нарушение норм и правил.

Ответ, видимо, заключается в том, что, если тексты этого типа в момент своего зарождения обладали определенной семантикой (семантика волшебной сказки, видимо, задавалась ее отношением к ритуалу), то в дальнейшем эти связи были утрачены, и тексты начали приобретать черты чисто синтагматических организаций. Если на уровне естественного языка они, бесспорно, обладают семантикой, то, как явления культуры — они тяготеют к чистой синтагматике, то

есть из текстов становятся «кодами 2». Эту тенденцию мифа превращаться в чисто синтагматический, асемантический текст, не в сообщении о некоторых событиях, схему организации сообщения, имел в виду К. Леви-Стросс, говоря о его музыкальной природе.

Для существования культуры как механизма, организующего коллективную личность с общей памятью и коллективным сознанием, видимо, необходимо наличие парных семиотических систем, с последующей возможностью последующего перевода текстов.

Такую же структурную пару образуют коммуникативные системы типа «Я — ОН» и «Я — Я» (попутно следует отметить, что законом, который, кажется, можно трактовать как универсалию для земных культур, является правило, чтобы один из членов культурообразующей семиотической пары был представлен естественным языком или включал в себя естественный язык).

Реальные культуры как и художественные тексты, строятся по принципу маятникообразного качания между этими системами. Однако ориентация того или иного типа культуры на автокоммуникацию или на получение истины извне в виде сообщения проявляется как господствующая тенденция. В особенности резко она сказывается в этом мифологизированном образе, который каждая культура создает в качестве своего идейного автопортрета. Эта модель самой себя оказывает воздействие на культурные тексты, но не может быть с ними отождествлена, иногда являясь обобщением скрытых за текстовыми противоречиями структурных принципов, а иногда представляя прямую их противоположность. (В области типологии культур возможен факт возникновения грамматики, которая принципиально неприменяема к текстам того языка, описывать который она претендует).

Культуры, ориентированные на сообщения, носят более подвижный, динамический характер. Они имеют тенденцию безгранично увеличивать число текстов и дают быстрый прирост знаний. Классическим примером может считаться европейская культура XIX в. Обратной стороной этого типа культуры является резкое разделение общества на передающих и принимающих, возникновение психологической установки на получение истины в качестве готового сообщения о чужом умственном усилии, рост социальной пассивности тех, кто находится в позиции получателей сообщения. Очевидно, что читатель европейского романа нового времени более пассивен, чем слушатель волшебной сказки, которому еще предстоит трансформировать полученные им штампы в тексты своего сознания, посетитель театра пассивнее участника карнавала. Тенден-

ция к умственному потребительству составляет опасную сторону культуры, односторонне ориентированной на получение информации извне.

Культуры, ориентированные на автокоммуникацию, способны развивать большую духовную активность, однако часто оказываются значительно менее динамичными, чем этого требуют нужды человеческого общества.

Исторический опыт показывает, что наиболее жизнестойкими оказываются те системы, в которых борьба между этими структурами не приводит к безусловной победе какой-либо одной из них.

Однако в настоящее время мы еще весьма удалены от возможностей сколь-либо обоснованно прогнозировать оптимальные структуры культуры. До этого еще следует понять и описать, хотя бы в наиболее характерных проявлениях, их механизм.

Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Учен. зап. Тарт. ун-та ; Вып. 308. Труды по знаковым системам. 6 : Сб. научных статей в честь Михаила Михайловича Бахтина (к 75-летию со дня рождения) / отв. ред. Ю. М. Лотман. — Тарту, 1973. — С. 227—243.

Вольфганг Вельш

«Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия

Несколько лет тому назад в обиход вошло новое понятие — «постмодерн». Ни один фельетон, ни одна конференция, ни один эрудированный современник уже не обходятся без него. И все же, произнося это слово — «постмодерн», вряд ли кто-нибудь представляет себе, о чем он, в сущности, говорит. Этот термин, призванный стать определяющим для нашего настоящего и обозримого будущего и показать, что мы живем уже не в «модерне», а в эпоху после «модерна», — крайне неоднозначен и в целом спорен. Спорность его касается, во-первых, его легитимности. Одни говорят, что нет вообще новых явлений, оправдывающих введение нового термина.

<...> Выражение «постмодерн» спорно, во-вторых, и в отношении области его применения. Нарастает инфляция в его употреблении. Будучи поначалу литературоведческим понятием, оно последовательно внедрялось и в другие сферы, прежде всего — в архитектуру, как, впрочем, и в живопись, а затем было подхвачено в социо-

логии, достигло значительной конъюнктуры в философии, а сегодня, кажется, уже нет области, куда бы ни проник этот вирус.

<...> Спорным выражением «постмодерн» является, в-третьих, и касательно времени его появления. В США, где и разгорелись дебаты, его первоначально относили к явлениям 50-х гг. Когда в Европе последовали за американцами — примерно с 1975 г. и с учетом явлений семидесятых годов, — в журнале «Нью-Йоркер» уже можно было прочитать, что постмодернизм в ауте, закончился, и сейчас на дворе постпостмодернизм. С другой стороны, «постмодерн» все больше завоевывал сферу прошлого.

<...> В-четвертых, выражение «постмодерн» является спорным по самому содержанию. Для одних постмодерн — эпоха новых технологий, короче, идеология СОИ. Для других, напротив, под знаком постмодерна как раз и происходит прощание с засильем технократии, и для них постмодерн — идеология «зеленых», экологистов, альтернативников. И еще одно противостояние: если одна группа под лозунгом «постмодерна» уповает на новую консолидацию расколотого общества (скажем, при помощи нового мифа), то другая, наоборот, надеется на наступление эпохи активной плюрализации фрагментации. Однако эти противоположности могут вновь прийти к согласию в другом отношении; так, в нашем примере — отрекаясь от разума, причем здесь и мифолюбы и фрагментисты не уступают друг другу, правда, по разным причинам: если мифолюбы упрекают разум в том, что он не способен осуществить требуемое единение и торпедирует его, то фрагментисты недовольны диаметрально противоположным — разум, дескать, *eo ipso*, сам по себе продуцирует единство и террористичен по своей сути.

Перед лицом этих парадоксов становится ясно, почему люди оставляют все надежды понять это явление и стремятся последовать данному не так давно совету: удовольствоваться привычными старинными сложнословиями типа *Post-amt*, *Post-bote*, *Post-scheck* и больше не ломать голову над постмодерном.

<...> Все же перед тем как углубляться в такие тонкости, следует, предварительно — избегая поспешного наклеивания ярлыков и удерживая себя от расхожих бонмо — набросать генеалогию и проследить судьбу выражения «постмодерн». Поначалу натыкаешься на поразительные флуктуации этого термина, но довольно скоро начинают прорисовываться четкие контуры настоящего понятия. В дальнейшем мы и будем стараться выработать это понятие постмодерна. Итак, мы не станем включаться в фельетонную болтовню, из которой можно узнать немного: что в постмодерне речь идет о на-

строениях, что там царит вседозволенность и свирепствует слезливость. Тот, кто может писать только об этом, являет собой дурнейший пример того, что сам и ругает. Положить конец этим фальшивкам могут лишь серьезные усилия по прояснению понятия постмодерна.

Postmoderne или Posthistorie

Полезно, пожалуй, указать здесь на различие между понятиями «постмодерн» (Postmoderne) и «постистуар» (Posthistorie). «Постистуар», теорема «послеистории», утверждает, что в дальнейшем нет оснований ожидать каких-либо инноваций. Исторические возможности исчерпаны, а индустриальные общества приобрели такую форму воспроизведения, которая и не нуждается в новых концепциях, в новых ценностях, вообще в новых импульсах, и не смогла бы уделить им должного внимания, если бы таковые появились. Социально-экономический аппарат жизнеобеспечения постоянно растущей человеческой массы — вот что движется и развивается. Все прочее — начиная с великих основополагающих концепций и кончая конкретным протестом — это иллюзия, все это носит эфемерный и вторичный характер. Движущими силами являются силы институционально-технического уровня, силы же духовно-культурного уровня суть театр и не более того. С этой теоремой «послеистории», разрабатываемой, начиная с 50-х гг., главным образом социологом Арнольдом Геленом, у постмодерна нет ничего общего. Тот факт, что оба проекта рассматривают себя после чего-то, еще не дает права делать вывод об их сущностном тождестве (а это, к сожалению, слишком часто случается, свидетельствуя о крайне невежественных стратегиях по дискредитации постмодерна). В таком случае они видели бы в себе нечто, наступившее после одного и того же. Но это явно не так. Ведь очевидно, что куда скромнее полагать себя после модерна, чем после совокупной истории. Кроме того, верить в грядущую стадию развития (что присуще постмодерну) — есть диаметрально противоположность того, что подразумевается «постистуарным» тезисом о конце всяких стадий развития. Да и сам пафос здесь совсем другой. «Послеисторический» диагноз отдает пассивностью, горечью или цинизмом, он слишком серый. Напротив, «постмодерный» прогноз свидетельствует об активности, оптимизме вплоть до эйфории, он пестр. На первых порах, однако, можно было перепутать «постмодерн» и «постистуар», поскольку речь о «постмодерне» имплицировала диагностирование культурной усталости. Но очень скоро «постмодерн» трансформировался в решительное провозглашение новых возмож-

ностей, став в результате совокупным диагнозом и лозунгом будущего. С тех пор он возвещает такое будущее, которое не подразумевает — как в случае «послеистории» — упразднения всех различий и не означает вступления в фазу непреодолимого индифферентизма, а являет собой как раз наступление эпохи усиленного многообразия, интерференций и новых сопряжений.

Социология: постиндустриальное и постмодерное общество

В области социологического анализа предпочитают говорить не о постмодерном, а о постиндустриальном обществе. Правда, была сделана попытка внедрить первое выражение (начало положено в 1968 г. в книге Амитай Этциони «Активное общество»), но утвердилось все-таки сочетание «постиндустриальное общество». Эту тему подняли американский социолог Дэвид Райсмен и французский — Ален Турен, а затем обсуждение ее велось в основном в работах американского социолога Дэниела Белла. Постиндустриальное общество — это информационное общество, для которого характерен примат теоретического знания, это означает, что приоритетными являются научные, а не промышленные мощности.

Каково же отношение постиндустриального общества к тому, что мы уже знаем о постмодерне? В первом приближении — негативное. Дело в том, что ценности постмодерной культуры и ценности постиндустриального общества расходятся в принципе. Если сфера промышленности и экономики ориентируется на критерии функциональной рациональности и эффективности, то культура — напротив — утверждает самореализацию и наслаждение. И этим постмодерная культура занимается не только не в меньших, но и в гораздо больших масштабах. Разрыв между обеими сферами в постиндустриальную эпоху все увеличивается. Таким образом, согласно Беллу, общественные сферы определяются различными ключевыми представлениями и привести их к общему знаменателю невозможно. Политика, к примеру, представляет собой третью сферу и руководствуется в связи с этим третьим критерием — равенства. И все же некое принципиальное соответствие между постмодерном и общей постиндустриальной ситуацией существует. Диверсивность, разнообразность, присущая постмодернизму, свойственна одновременно и всему обществу в целом. Правда, постмодернизм, как считает Белл, относится лишь к одной, а именно культурной сфере, однако радикальный плюрализм и неизбежная гетерогенность, разнородность различных парадигм — то, что исповедует культурный постмодернизм, — есть принцип постмодерного общества в целом, поскольку оно характери-

зуется множественностью конфликтующих и несоединимых критериев. И Белл указал на тот факт, что подобная гетерогенность в постмодерном обществе существует не только между сферами экономики, культуры и политики, но охватывает и отдельных субъектов: у каждого из нас, говорит он, разнообразные склонности и идентичности, каждый из нас преследует различные интересы и ориентируется на различные ценности; конфликты между ними неизбежны, а примирение невозможно. А потому постмодерное общество необратимо плюралистично. Преступающий этот плюрализм был бы: в социологии — невеждой, в политике — диктатором.

Интересно, что эта постмодерная этика совпадает с другими типами социологического анализа, которые подчеркивают свою непринадлежность к постмодерну. Так обстоит дело с концепцией Хабермаса, также исходящей из признания коренного несовпадения критериев и притязаний, из радикальной разобщенности в общественной сфере. «Раздифференциация аспектов рациональности», «система против жизненного мира» — вот девизы Хабермаса. Структура действительности, характеризующая расхождением, диверсивностью и с таким шумом заявляющая о себе под именем «постмодерна», есть — как бы ее ни называли — просто и очевидно структура действительности настоящего. В связи с этим вряд ли имеет смысл спорить в общем плане о прогрессивном или реакционном характере постмодерной теоремы и постмодерных тенденций. «Постмодерн», во всяком случае, не является стабилизирующей теоремой, как «постистуар», «послеистория», и не следует в порыве мнимой критики выдавать его за такую теорему. Открытым является вопрос, достаточно ли сил у постмодерного видения множественности, плюральности, чтобы не остаться лишь в сфере культуры, а изменить и социально-экономическую систему. Социологи набрасывают контуры постиндустриального общества, преимущественно исходя из воздействий новых информационных и коммуникационных технологий. Это может породить ожидания того, что постиндустриальное общество станет более эффективным вариантом индустриального общества. Любопытно, что Этциони, вводя в свое время в обиход понятие «постмодерного общества», хотя и отметил, что оно определяется приматом новых технологий, но взвешивал при этом две весьма несхожие возможности развития. Во-первых, так сказать, постиндустриальную возможность продолжения и совершенствования модерна, а во-вторых, собственно постмодерный шанс коренной ломки при переходе к активному обществу: «После Второй мировой войны закончилась эпоха модерна с присущей ей радикальной трансформацией технологий в области коммуникации, науки и энер-

гетики. Главным признаком этого был непрерывный рост эффективности технологии производства, что ставило под сомнение примат тех ценностей, которым должны были бы служить эти средства. Постмодерная эпоха, начало которой можно отнести к 1945 г., станет свидетелем либо дальнейшего нарастания угрозы статусу этих ценностей под натиском технологического прогресса, либо восстановления нормативного приоритета этих ценностей. Какая из этих альтернатив реализуется, зависит от того, станет ли общество слугой или хозяином порожденных им орудий. Активное общество, которое само себе — господин, представляет собой выбор, открывающийся с наступлением постмодерной эпохи».

Итоги

Если вывести из этого обзора постмодерных тенденций в литературе, архитектуре, живописи и скульптуре, социологии и философии общую характеристику постмодерна, то ее можно сформулировать так: постмодерн начинается там, где кончается целое. А потому всюду, где наблюдаются попытки ретотализации, постмодерн — в оппозиции: в архитектуре — против монополии интернационального стиля, в теории науки — против жесткого сциентизма, в политике — против как внешних, так и внутренних проявлений сверхгосподства. А кроме того, он позитивно использует конец Целого и Единого, стремясь укрепить и развить обнаруживающуюся множественность в ее легитимности и своеобразии. И в этом его ядро. Постмодерн радикально плюралистичен, и не из-за поверхностности подхода или безразличия, но благодаря сознанию бесспорной ценности различных концепций и проектов. Видение постмодерна — видение плюралистичное. Вот почему литература — от Вьяна до Эко — хочет удовлетворить всевозможные ожидания одновременно; вот почему архитекторы — Унгерс, Стирлинг или Холлейн — работают с различными языками то в ярко индивидуальной, то в агональной, соревновательной, то в стертой, безликой манере; вот почему художники — Мерц, Кунеллис или Паладино — инсценируют пространства для свободы воображения, где взаимопересекаются гетерогенные миры; вот почему социологи — Белл и Хабермас — подчеркивают, что сегодняшнему обществу присущи разрывы и дифференциации и что простое сглаживание, простая нивелировка были бы проявлением тоталитаризма; вот почему философы — Марквард или Лютар — выступают за разделение властей и за политеизм, как и за неограниченное признание и поощрение многообразия современных проектов жизни, научных концепций, социальных взаимоотношений.

Это значит, что если отвлечься от неглубокой полемики и поверхностных выводов и обратить внимание на несущие структуры, то поле постмодерна оказывается на удивление однородным. Форсированный плюрализм, воспринимаемый не как обременительная уступка, а рассматриваемый и активно реализуемый как положительная задача, составляет сущность постмодерных явлений и устремлений.

Очевидно, что такой постмодерн стоит в центре между двумя уклонами. Первый уклон наблюдается там, где опять мечтают о непрерывной цельности этого многообразия. В наши дни у него обширная конъюнктура; от манифестов движения «Нью-Эйдж», от мнимо холистских концепций знания до программы нового заколдовывания мира. Он лежит в основе подспудных желаний иных постмодернистов. Так, Чарлз Дженкс не раз говорил о новых синтезах, мечтал о новом барокко или, на техническом жаргоне, выступал за «совместную символическую систему» постмодерна. В этом его реальное отличие от Лютара. Последний с помощью философии языка как раз и показал невозможность такого суперкода. А это — в противовес всем стремлениям к единству — и есть действительная основа и долг постмодерна. Постмодерн не должен предоставлять возможности ретроградам, тоскующим о прошлом, избежать опыта модерна. Другой уклон характеризуется уходом в индифферентность. Он имеет место в тех случаях, когда используют только легко заменяемые декорации в произвольных комбинациях. Многим кажется, что главное в постмодерне — отход от стандарта жесткой рациональности, что нужно только как следует вымешать коктейль и сдобрить его солидной дозой экзотики. Стоит, мол, не мудрствуя лукаво, скрестить либидо и экономику, цифровой метод и кинизм, подбавить толику Водолея и Апокалипсиса, как постмодерный хит готов. Но эта мешанина из всякой всячины порождает только безразличие, а этот псевдо-постмодерн не имеет с постмодерном ничего общего и куда ближе, хотя этого не хотят замечать, к унифицирующим тенденциям модерна. Подлинный постмодерн абсолютно не похож на этот суррогат. И эта несхожесть достигается в постмодерне разрушением целого, но не с выдачей лицензии на хаотизацию, а в предоставлении широкого выбора дифференций.

Постмодерн и модерн

Мы снова возвратились к вопросу о соотношении постмодерна и модерна. Кажется, что термин «постмодерн» навязывает нам представление о постмодерне как об анти-модерне, транс-модерне, но так ли это? А если так, то на фоне, какого модерна он проступает,

после какого модерна он существует? Ведь понятие «модерн», по крайней мере, столь же многозначно, что и понятие «постмодерн». Пожалуй, самым ценным результатом всей дискуссии является то, что мы снова размышляем о смысле и многообразии модерна, приходим в этом к согласию и уясняем себе реальную ситуацию.

То, что постмодерн ошибочно принимают за анти-модерн и транс-модерн, практически неизбежно. Сам термин способствует этому. Волей-неволей начинаешь задумываться о магии ложного имени, которая, как известно, состоит в том, что для дискредитации того или иного явления ему дают ложное название. И уж, конечно, мы имеем дело с заблуждением и превратным пониманием, когда содержания постмодерна определяются как транс- или анти-модерные. Если бы постмодерн действительно стремился стать транс-модерном, то для этого следовало бы просто продолжить инновационную схему модернизма и сделаться современным. Это ярко показано в книге Джанни Ваттимо «Конец модерна». Если бы в постмодерне речь шла просто об отрицании модерна и его преодолении, то ничего не изменилось бы; только традиция, которую выбрасывали бы за борт, звалась бы «модерн». Но постмодерн-то как раз и не охвачен этим типично модернистским «транс»- и «анти»-пафосом. Вместо этого он переходит к принципиальному плюрализму. А последний, в свою очередь, содержит в себе как прошедшее, так и настоящее, он — в отличие от всякого анти-модернизма — включает в себя именно модерн, помещая его на почетное, но не исключительное место. Можно еще раз выслушать это из уст обоих авторов, этих, в конечном счете, антиподов в дискуссии о постмодерне. Чарлз Дженкс называет удивительным и существенным признаком постмодерна следующий: постмодерн сочетает в себе архитектуру модерна и элементы формализма как возможные решения. И далее, если модерн столь же эксклюзивен, исключителен (как архитектура Миса ван дер Роэ), то постмодерн, считает Дженкс, тотально инклюзивен, всеобъемлющ настолько, что даже оставляет место для диаметральной противоположности — пуризма. А Жан-Франсуа Льютар формулирует соотношение постмодерна и модерна (избегая всяческих стереотипных представлений о транс- и анти-модерне) так: «Постмодерн помещается не после модерна и не против него; он уже содержался в модерне, только скрыто».

И здесь Хабермас, который просто противопоставил постмодерн «проекту модерна», только сбивает с толку. Философ Альбрехт Велльмер и специалист по истории искусства Генрих Клоц быстро внесли необходимые коррективы. Велльмер писал: «Неприятие постмодер-

ной архитектурой односторонне в технократическом духе трактуемого модернизма очевидно не должно пониматься как отказ от модерна, от традиции Просвещения. Это отвержение можно толковать и как имманентную критику того модерна, который не дотягивает до своего собственного понятия».

Клоц же видел в постмодерне «предвосхищающую коррекцию проекта модерна»: «Когда Юрген Хабермас настаивает на том, чтобы “без колебаний провозглашать традицию модерна и критически продолжать ее, не обращаясь в бегство, по примеру доминирующих ныне тенденций”, то у нас возникает вопрос, не осуществляется ли критика модерна именно в тот момент, когда она становится постмодерной; ибо разве критика модерна не есть постмодерн, а последний, не является ли продолжением модерна с помощью новых, однако не полностью иных средств?».

Самое время теперь отказаться от примитивного противопоставления модерна и постмодерна. Эта оппозиция исходила из ложного по содержанию понимания постмодерна как анти-модерна и из ложного, в отношении формы, понимания его как транс-модерна. Ни то, ни другое несовместимо с подлинной идеей и содержательным ядром постмодерна, с принципиальным плюрализмом.

Против чего ополчается постмодерн, так это только против тех тенденций, тех позиций, которые в принципе оспаривают подобный плюрализм. Постмодерн бежит всех форм монизма, унификации и тоталитаризации, не приемлет единой общеобязательной утопии и многих скрытых видов деспотизма, а вместо этого переходит к провозглашению множественности и диверсивности, многообразия и конкуренции парадигм и сосуществования гетерогенных элементов. Однако к какому конкретно модерну относятся подобные призывы к единству, раздающиеся в настоящий момент? Явно не к модерну XX ст., а к модерну в смысле Нового времени. Ведь модерн XX в. со своей стороны — как в ключевых секторах науки и искусства, так и своих важнейших теориях культуры и социальных диагнозах — как раз критиковал характерные для Нового времени универсальный детерминизм, упования на прогресс, выработку общеобязательных стандартов и унификацию общества, отвергал их и, как результат, прокладывал путь мотивам, пронизывающим ныне в постмодерне все, вплоть до повседневной жизни. Непосредственное представление об этом дают революции и программы, связанные с именами Эйнштейна, Гейзенберга и Гёделя, Дюшана и Пикассо, Вебера и Валери. Как этот форсированный модерн XX в., так и постмодерн резко контрастируют с модерном в смысле Нового

времени. А потому постмодерн хотя и появляется «после Нового времени», но по сути дела никак не «после модерна». Более того, он совпадает с модерном XX ст., отличаясь от него лишь интенсивностью: то, что впервые было выработано этим модерном в высших эзотерических формах, постмодерн осуществляет на широком фронте обыденной реальности. Это дает право назвать постмодерн экзотерической повседневной формой эзотерического в свое время модерна. И после-модерным его можно было бы назвать лишь в том смысле, что только после великих инноваций этого модерна и после преодоления болезненных возвратов к старому и всяческих сужений стало теперь возможным приступить к широкомасштабному развертыванию подобного плюралистического модерна.

Пояснение переводчика

В русской языковой стихии давно появилось слово «постмодернизм». Оно уже попало в словарь «Современная западная философия» (М., 1991). Этот термин украшает и серьезные книги, статьи, интервью по вопросам культуры, философии и искусства, им щеголяют и в рассуждениях на политические темы (так, в № 35 «Литературной газеты» за 1991 г. читаем, что Горбачев — «гений политического постмодернизма»). Беда не в том, что не всегда ясно, какой смысл авторы вкладывают в понятие «постмодерн», ведь ситуация «постмодерна» не наша, она характерна для постиндустриальных обществ; кроме того, и на «родине» постмодерна, на Западе, нет единого мнения о точном значении термина, дискуссия продолжается. Беда в том, что в одной словесной упаковке пытаются «переместить» через языковую границу целых два термина из немецкого (да и не только немецкого) языкового обихода: Postmoderne и Postmodernismus. Первый, как правило, означает некую эпоху, второй, опять же как правило, относится к тенденциям, к течениям в культуре и искусстве. (Честно говоря, такое четкое разграничение обоих понятий соблюдается в немецкой литературе не всегда.)

Есть и еще одно обстоятельство, которое нужно отметить. Постмодерн ведь не висит в воздухе, уже приставка «post» указывает на какую-то связь с «Moderne». И действительно, пара Postmoderne-Postmodernismus (с их лексическими дериватами) соответствует паре Moderne-Modernismus (также со всем семейством производных), да и вся дискуссия о постмодерне протекает в прямом или косвенном сопоставлении его с модерном.

В публикуемом выше переводе статьи В. Вельша читатель столкнется с непривычными для него вариантами переводов указанных

слов. Нарекания, видимо, может вызвать перевод слова «Moderne» как «модерн», поскольку в русской традиции это слово ассоциируется с русской разновидностью общеевропейского стилевого направления в искусстве и архитектуре на стыке XIX и XX вв., получившего название «Art Nouveau» во Франции, «Jugendstil» — в Германии, «Sezession» — в Австрии и т. п. Не очень благозвучными могут показаться и производные типа «модерный» (для отличия от «модернистский»), «постмодерный», «модерность» — «постмодерность». Кстати, «модерн», «модерность» и «модерный» встречаются в переводе Е. Драновой доклада Х. Кюнга: «Религия на переломе эпох. Тринадцать тезисов» («Иностранная литература», 1990, № 11, с. 224). Извинением могут послужить, пожалуй, благие намерения переводчика — стремление не смешивать в русском тексте то, что различается на языке оригинала.

Таким образом, мы имеем следующие ряды терминов: «Moderne» (модерн, Новое время, современность) — modern (модерный, относящийся к модерну, а также современный) — Modernität (модерность как свойство, принадлежность к модерну) — Modernismus (модернизм как течение, тенденция, умонастроение) — modernistisch (модернистский, относящийся к модернизму), Postmoderne (постмодерн; кстати, этот вариант указан в словаре «Современная западная философия», с. 237) — postmodern (постмодерный), Postmodernität (постмодерность) — Postmodernismus (постмодернизм) — postmodernistisch (постмодернистский).

Вельш В. «Постмодерн». Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. — 1992. — № 1. — С. 109—136.

Фредрик Джеймисон

Постмодернизм и общество потребления

Сегодня концепт постмодернизма еще не снискал широкого признания или хотя бы понимания. Подобное сопротивление, возможно, связано с малой известностью произведений, которые им охватываются. Их можно обнаружить во всех видах искусства: поэзия Джона Эшбери, например, но в гораздо большей степени простая устная поэзия, которая в 60-х возглавила мятеж против сложной, иронической, академичной поэзии модерна; поп-архитектура, восславленная Робертом Вентури (в его манифесте «Уроки Лас-Вегаса») как способ противодействия модернистской архитектуре и осо-

бенно монументализму так называемого «интернационального стиля»; Энди Уорхол и поп-арт, но также и более поздний фотореализм; в музыке — Джон Кейдж, но также и вскоре возникший синтез классического и «популярного» стилей у композиторов вроде Филипа Гласа и Терри Райли, а кроме того — панк и рок новой волны таких групп, как The Clash, Talking Heads и Gang of Four; в кино — все, что пришло вместе с Годаром, современный авангардный фильм и видео, но также и совсем новая стилистика коммерческих, или жанровых, фильмов, которая имеет свои эквиваленты и в области современного романа, где произведения Уильяма Берроуза, Томаса Пинчона и Исмаэля Рида, с одной стороны, и французский «новый роман» — с другой, в свою очередь, могут быть причислены к множеству, которое мы называем постмодерном.

Кажется, этот список проясняет одновременно две вещи. Во-первых, большинство упомянутых выше видов постмодернизма возникают как специфическая реакция по отношению к утвердившимся формам высокого модерна, по отношению к тому или иному господствующему типу высокого модернизма, который завоевал университеты, музеи, сеть художественных галерей и всевозможные фонды. Эти формально революционные и воинственные стили — абстрактный экспрессионизм, великая модернистская поэзия Паунда, Элиота или Уоллеса Стивенса, «интернациональный стиль» (Ле Корбюзье, Фрэнк Ллойд Райт, Мисес), Стравинский, Джойс, Пруст и Томас Манн, — воспринимавшиеся более ранними поколениями как шокирующие и скандальные, для поколения 60-х становятся воплощением истэблишмента и, тем самым, главным врагом — мертвящим, удушающим, навязывающим свой канон, — застывшими монументами, которые нужно разрушить для того, чтобы начать создавать нечто новое. Это означает, что должно было появиться столько же различных форм постмодерна, сколько и соответствующих форм высокого модерна, так как первые, по крайней мере, на начальной стадии, представляли собой локальные и специфичные противодействия этим моделям. Очевидно, что последнее несколько не облегчает задачу описания постмодернизма как целостного феномена, поскольку единство этого нового импульса — если таковое существует — дано не в нем самом, но именно в тех типах модернизма, место которых он стремится занять.

Другая характерная черта этой совокупности *постмодернизмов* — стирание некоторых ключевых связей или различий; наиболее примечательна здесь эрозия различия между высокой культурой и так называемой массовой или поп-культурой. Возможно,

последнее — самое угнетающее в данной ситуации с академической точки зрения, которой в силу традиции надлежало удерживать некую область высокой или элитарной культуры в враждебном ей окружении филистерства, безвкусицы и кича, телесериалов и журналов вроде «Ридерз дайджест», а также передать своим послушникам сложные и требующие длительного усвоения навыки чтения, слушания и видения. Но многие из новейших типов постмодернизма были просто заморожены всем этим ландшафтом рекламных щитов и мотелей, зоной Лас-Вегаса, ночными шоу, второсортными голливудскими фильмами, так называемой паралитературой, всеми этими книгами в мягких обложках, которые берут для чтения в дороге, — готика, любовные истории, популярные биографии, детективы, научная фантастика или фэнтези. Они больше не «цитировали» подобные «тексты», как это делали Джойс или Малер; они инкорпорировали их настолько, что провести границу между высоким искусством и коммерческими формами стало все труднее и труднее.

Несколько иное указание на это стирание прежних жанровых и дискурсивных категорий может быть обнаружено в том, что иногда называют современной теорией. Одним поколением раньше еще существовал строгий терминологический дискурс профессиональной философии — великие системы Сартра и феноменологов, произведения Витгенштейна, аналитической философии, или философии обыденного языка, вместе с отчетливым разделением различных дискурсов других академических дисциплин, таких как политология, социология или литературная критика. Сегодня мы все в большей мере имеем некий род письма, называемого просто «теорией», которая представляет собой все эти дисциплины сразу и ни одну из них в отдельности. Этот новый тип дискурса, обычно связываемого с Францией и так называемым постструктурализмом (French theory), становится очень распространенным и означает конец философии как таковой. Можно ли, например, назвать деятельность Мишеля Фуко философией, историей, социальной теорией или политической наукой? Этот вопрос является неразрешимым; и я утверждаю, что подобный «теоретический дискурс» также можно причислить к манифестациям постмодерна.

Теперь я должен сказать несколько слов об употреблении этого концепта: это не просто одно из слов для описания некоего частного стиля. Это также, по крайней мере, для меня, периодизирующий концепт, чья функция — сопоставлять появление в нашей культуре новых формальных особенностей с появлением нового типа соци-

альной жизни и нового экономического порядка, того, что часто называют по-разному: модернизацией, постиндустриальным, или потребительским, обществом, обществом масс-медий или спектакля, транснациональным капитализмом. Этот новый момент капитализма может быть датирован начиная с послевоенного бума в конце 40 — начале 50-х в США или, как во Франции, начиная с провозглашения Пятой Республики в 58-м. 60-е были во многом ключевым, переходным периодом, в течение которого новый международный порядок (неоколониализм, молодежная революция, компьютеризация, распространение информатики) устанавливается и одновременно сотрясается и рассеивается от внутренних противоречий и внешнего сопротивления. Я хотел бы наметить здесь несколько способов, посредством которых новый постмодернизм выражает сокровенную истину недавно возникшего социального порядка позднего капитализма, однако я хотел бы ограничить это описание лишь двумя его важными особенностями, которые обозначу как «пастиш» и «шизофрения»: это даст нам возможность почувствовать специфичность постмодернистского опыта пространства и времени соответственно. Одна из наиболее значимых характеристик или практик постмодерна сегодня — это пастиш. Я хотел бы сначала эксплицировать этот термин, который обычно смешивают или ассимилируют с таким явлением, как пародия. И пастиш, и пародия включают в себя имитацию, или, лучше сказать, мимикрию под другие стили и в особенности под различные типы маньеризма и стилистические излишества последних. Очевидно, что современная литература в целом дает богатый материал для пародии, начиная с великих модернистских писателей — все они изобретали или продуцировали в основном уникальные стили: вспомните длинные фолкнеровские предложения или естественную образность, характерную для Г. Д. Лоуренса; вспомните Уоллеса Стивенса и его особую манеру пользоваться абстракциями; подумайте о маньеризме философов, например Хайдеггера или Сартра; не забудьте о музыкальных стилях Малера или Прокофьева. Все эти стили, как бы они ни были различны, сопоставимы в одном: каждый из них вполне опознаваем; познакомившись с ним однажды, вы вряд ли спутаете его с каким-то другим.

Ныне пародия обыгрывает эту уникальность подобных стилей, схватывая их идиосинкразии и эксцентричности, чтобы произвести имитацию, которая осмеивает (mocks) свой оригинал. Я не хочу сказать, что сатирический импульс осознанно возникает во всех формах пародии. В любом случае, хороший или великий пародист должен иметь некую скрытую симпатию по отношению к оригина-

лу, так же как великий мим должен обладать способностью ставить себя на место имитируемой osoby. Однако общий эффект пародии — не важно, злой или доброжелательной, — состоит в том, чтобы высмеять особенности этих стилистических маньеризмов, а также их эксцессивность и эксцентричность по сравнению с тем, как люди обычно говорят или пишут. Так что где-то по ту сторону любой пародии остается общее чувство, что существует некая языковая норма, в силу контраста с которой можно «передразнивать» (to mock) великих модернистов.

Но что бы случилось, если бы мы больше не верили в существование нормального языка, правильной речи, лингвистической нормы (скажем, род ясности и коммуникативной мощи, воспетой Оруэллом в его знаменитом эссе). Можно размышлять об этом следующим образом: возможно, безмерная фрагментация и приватность модернистской (modern) литературы — взрывное размножение опознаваемых частных стилей и маньеризмов — являются предвосхищениями более глубоких, более общих тенденций социальной жизни в целом. Предположим, что современное искусство и модернизм, далекие от того, чтобы быть некой специализированной эстетической любознательностью, действительно антиципируют социальные изменения по указанным силовым линиям; предположим, что за десятилетия, прошедшие с появления великих модернистских стилей, сама социальность стала фрагментироваться таким образом, что каждая группа начинает говорить на своем собственном идентифицируемом языке, каждая профессиональная сфера развила свой приватный код или идиолект и, наконец, каждый отдельный человек становится неким языковым островом, отделенным от всех остальных. Но в этом случае сама возможность любой лингвистической нормы, от имени которой можно было бы высмеивать частные языки и стили, каждый из которых отмечен своей собственной идиосинক্রазией, — такая возможность просто исчезла бы, и мы не имели бы ничего, кроме стилистического многообразия и гетерогенности.

Именно в этот момент пародия становится невозможной и появляется пастиш. Пастиш, как и пародия, — это имитация единичного или уникального стиля, ношение стилистической маски, речь на мертвом языке. Но это нейтральная мимикрия, без скрытого мотива пародии, без сатирического импульса, без смеха, без этого еще теплящегося где-то в глубине чувства, что существует нечто нормальное, по сравнению с которым объект подражания выглядит весьма комично. Пастиш — это белая пародия, пародия, которая потеряла свое чувство юмора: пастиш относится к пародии так же,

как одна любопытная вещь, современная (modern) практика некоего рода белой иронии относится к тому, что Уэйн Бут (Wayne Booth) называет устойчивыми и комическими типами иронии, скажем, XVIII в.

Однако теперь нам необходимо ввести другую деталь в эту головоломку, деталь, которая поможет нам объяснить, почему классический модернизм стал прошлым и почему постмодернизм должен теперь занять его место. Этот новый элемент есть то, что обычно называют «смертью субъекта» или, чтобы выразить это на более конвенциональном языке, — конец индивидуализма как такового. Великим модернистам приписывают, как мы уже сказали, изобретение персонального, приватного стиля, такого же безошибочно опознаваемого, как отпечатки пальцев, такого же незаместимого, как ваше собственное тело. Но это означает, что модернистская эстетика некоторым изначальным образом связана с концепцией уникальной самости и приватной идентичности, уникальной персоны и индивидуальности, которые, как ожидается, должны генерировать свое собственное уникальное видение мира и выковывать свой собственный уникальный, опознаваемый стиль.

Но сегодня, сразу из нескольких различных перспектив, теории общества, психоаналитики, даже лингвисты, не говоря о тех из нас, кто работает в области культуры, культурных и формальных инноваций, все опробуют идею, что подобный род индивидуализма и персональной идентичности ушел в прошлое; что старый индивид или индивидуальный субъект «мертв»; и что можно даже описать концепт уникального индивида и теоретический базис индивидуализма как идеологические явления. В самом деле, здесь возможны две позиции, одна из которых более радикальна, чем другая. Первая выражается в готовности признать: да, когда-то, в классическую эпоху предпринимательского (competitive) капитализма, в момент расцвета нуклеарной семьи и появления буржуазии как господствующего класса, была такая вещь, как индивидуализм, как индивидуальный субъект. Но сегодня, в эпоху корпоративного капитализма, в эпоху организаций, бюрократий в бизнесе и государственной сфере, демографического взрыва — сегодня старый буржуазный субъект больше не существует.

Вторую, более радикальную позицию, с полным правом можно назвать постструктуралистской. Она добавляет к первой следующее: не просто буржуазный индивидуалистический субъект канул в прошлое, — он тоже был мифом; он никогда реально и не существовал как некая изначальная инстанция (in the first place); никогда

не было автономного субъекта такого рода. Скорее, этот конструкт является некой философской и культурной мистификацией, которая была направлена на то, чтобы убедить людей в том, что они «имеют» индивидуальную субъектность и обладают этой уникальной персональной идентичностью.

Здесь для нас не так уж важно решать, какая из этих позиций корректна (или, скорее, какая из них более интересна и продуктивна). То, что мы собираемся удерживать из всех этих тезисов, представляет собой скорее эстетическую дилемму: ибо если опыт и идеология уникальной самости, те самые опыт и идеология, которые сформировали стилистическую практику классического модернизма, исчерпаны, тогда уже не совсем ясно, что должны практиковать художники и писатели настоящего времени. Очевидно одно — старые модели (Пикассо, Пруст, Элиот) больше не работают или даже вредны, контрпродуктивны, поскольку никто больше не обладает уникальным внутренним миром и стилем, чтобы его «выражать». И быть может, это не просто вопрос «психологии»: мы должны также учитывать колоссальное наследие, оставшееся после семидесяти или восьмидесяти лет господства классического модернизма. В этом смысле писатели и художники наших дней более не способны изобретать новые стили, поскольку эти последние уже были изобретены; возможно, только ограниченное число комбинаций; наиболее уникальные из них уже были продуманы. Так бремя целой эстетической традиции модернизма — ныне мертвой — «давит своей тяжестью на разум живущих подобно кошмару», как некогда выразился Маркс в другом контексте.

Отсюда вновь — пастиш: все, что нам осталось в мире, где стилистические инновации более невозможны, — так это имитировать мертвые стили, говорить через маску голосом этих стилей из воображаемого музея. Но это означает, что современное или постмодернистское искусство устремляется к искусству как таковому (*is going to be about art itself*) по новому пути. Более того, это означает, что одним из его главных мэссиджей будет падение искусства и эстетики, падение нового, заточение в узах прошлого.

Так как все это может показаться слишком абстрактным, я хотел бы привести несколько примеров, один из которых настолько распространен, что его редко связывают с обсуждаемым здесь изменением форм «высокого» искусства. Эта частная практика пастиша относится не к высокой культуре, а к массовой, и она хорошо известна в качестве «ностальгического кино» (то, что французы более точно обозначают как *la mode retro* — ретроспективная стилистика).

Следует рассматривать эту категорию в более широком плане — в узком же, без сомнения, речь идет только о фильмах, посвященных прошлому и его специфическим «поколенческим» моментам. Одним из первых фильмов этого нового «жанра» (если это на самом деле жанр) был фильм Лукаса «Американские граффити», который в 1973 г. оказался способным целиком воссоздать атмосферу и стилистические особенности 50-х гг. — Соединенные Штаты эйзенхауэровской эры. Великий фильм Поланского «Китайский квартал» проделывает нечто подобное по отношению к 30-м, как и «Конформист» Бертолуччи — по отношению к европейскому и итальянскому контексту того же периода, к эре итальянского фашизма, и т. д. Можно было бы продолжать это перечисление, но зачем приводить все эти фильмы в качестве примера пастиша? Не представляют ли они скорее произведения в области более традиционного жанра, известного как исторический фильм — произведения, которые поддаются теоретическому осмыслению тем легче, чем более возможна их экстраполяция на еще одну хорошо известную форму, называемую историческим романом?

У меня есть основания думать, что нам нужны новые категории для описания подобных фильмов. Но позвольте сначала указать на некоторые аномалии: скажем, для меня «Звездные войны» также являются ностальгическим кино. Что это значит? Я полагаю, все мы можем согласиться, что это не исторический фильм о нашем собственном межгалактическом прошлом. Но давайте взглянем на это несколько иначе: одним из самых значительных культурных опытов поколений, взрослых с 30-х до 50-х гг., были сериалы по субботам, вроде «Бака Роджерса» — настоящие американские герои, героини, попавшие в беду, опасные чужаки, лучи смерти или зловещие контейнеры, а также непереносимая сцена с цепляющимся за выступ скалы персонажем, чудесное спасение которого ожидало вас в ближайший субботний вечер. «Звездные войны» заново изобретают этот опыт в форме пастиша, т. е. без малейшего следа пародии на такие сериалы, поскольку их давно уже нет. «Звездные войны», далекие от того, чтобы быть бездумной сатирой на эти ныне мертвые формы, отвечает глубокой (возможно, следует сказать «подавленной») тоске испытать их вновь: это сложный объект, построенный так, что на некотором внешнем уровне дети и подростки воспринимают все эти приключения непосредственно, тогда как взрослая аудитория реализует более глубокое и собственно ностальгическое желание вернуться в прежнюю эпоху и снова пожить среди ее причудливых реликтов. Этот фильм метонимически связан с историей

и ностальгией — в отличие от «Американских граффити», он не воссоздает картину прошлого в его живой тотальности, скорее, воссоздавая чувство и форму характерных художественных объектов прошлого (сериалов), он стремится пробудить ощущение прошлого, ассоциируемое с этими объектами. «Искатели потерянного ковчега» («*Raiders of the Lost Arc*»), если привести еще один пример, занимают здесь промежуточную позицию: на некотором уровне фильм повествует о 30-х и 40-х гг., но в действительности он также сообщает образ этого периода через его собственные характерные авантурные истории (которые не являются более нашими историями).

А теперь я хотел бы обсудить другую интересную аномалию, что позволит нам продвинуться в понимании ностальгического кино в частности и пастиша в целом. Эта аномалия связана с недавним фильмом «Жар тела» («*Body Heat*»), который, как указывали многие критики, представляет собой отдаленный римейк таких фильмов, как «Почтальон всегда звонит дважды» или «Двойная страховка» («*Double Indemnity*»). (Эта очевидно присутствующая и в то же время не поддающаяся окончательной констатации плагиаторская практика по отношению к известным сюжетам, несомненно, также является отличительной чертой пастиша.) Но в отношении экспонируемых технологических примет «Жар тела» не является ностальгическим фильмом, его события разворачиваются в современном мире, в небольшом городке во Флориде, поблизости от Майами. С другой стороны, эта техническая современность является здесь наиболее двусмысленной: банковские чеки — этот часто решающий для нас намек — набраны литерами в стиле арт-деко 30-х гг., что не может не спровоцировать ностальгических реакций (вначале, несомненно, по отношению к «Китайскому кварталу» и затем уже по отношению к некоторому более реальному историческому референту). Кроме того, сам стиль игры главного героя двусмыслен: Уильям Хёрт — новая кинозвезда, но у него нет ничего от отличительного стиля предыдущего поколения актеров-суперзвезд вроде Стива Макуина или даже Джека Николсона, а точнее, его персонаж представляет смесь отличительных черт их игры с более старым образцом, который в основном ассоциируется с Кларком Гейблом. Вот так и здесь возникает все то же смутное ощущение архаики. Зритель начинает спрашивать себя, почему эта история, которая могла бы происходить где угодно, между тем разворачивается в маленьком городке во Флориде, несмотря на ее современные референции. Некоторое время спустя начинаешь понимать, что место действия выполняет ключевую стратеги-

ческую функцию: оно позволяет фильму не задействовать большинство сигналов и примет, которые мы могли бы связать с современным миром, обществом потребления — с его технической оснасткой и артефактами, с его избыточностью (*high rises*), со всем предметным миром позднего капитализма. Технологически, стало быть, предметный мир здесь представляет продукцию 80-х (автомобили, например), но все в нем тайно устроено так, чтобы заглушить эти непосредственные признаки современности и создать возможность восприятия фильма как ностальгического произведения — как повествования, разворачивающегося в неопределенном ностальгическом прошлом, в вечных 30-х гг., так сказать, до всякой истории. Мне кажется в высшей степени симптоматичным, что сам стиль ностальгического кино можно обнаружить везде; сегодня он пропитывает и колонизирует даже те мотивы, которые принадлежат современному контексту, как если бы в силу каких-то причин мы не могли сосредоточиться на нашем собственном настоящем, как если бы мы утратили способность создавать эстетические репрезентации нашего собственного актуального опыта. Но коль скоро это так, тогда речь должна идти о суровом приговоре потребительскому капитализму как таковому — или, по меньшей мере, о тревожном и патологическом симптоме общества, которое оказалось неспособным обращаться со временем и историей.

Итак, сейчас мы вернемся к вопросу, почему ностальгическое кино и пастиш можно рассматривать как отдельные формы по отношению к прежним историческим романам или фильмам. (Я бы также включил в это обсуждение великий пример из литературы, каким, на мой взгляд, являются романы И. Л. Доктороу — «Рэгтайм», который возвращает нам атмосферу середины столетия, а также «Лун Лэйк» («Loon Lake»), который проделывает это с нашими 30-ми. Однако, с моей точки зрения, они лишь внешне напоминают исторические романы. Доктороу — серьезный художник и один из немногих по-настоящему леворадикальных романистов, которые работают сегодня. Ему, тем не менее, не окажет плохой услуги указание на то, что его повествования не столько репрезентируют наше историческое прошлое, сколько воспроизводят наши идеи или культурные стереотипы этого прошлого.) Культурная продукция вновь погрузилась в наш дух из своих внешних объективаций: монадический субъект больше не может прямо взирать на реальный мир, чтобы найти в нем искомый референт, но должен, как в случае платоновской пещеры, следить за ментальными проекциями этого мира на стенах, в которые он заключен. Если здесь и возмо-

жен какой-либо реализм, то это «реализм», который возникает из потрясения при осознании своего «заточения» и от понимания того, что по тем или иным частным основаниям мы кажемся обреченными разыскивать историческое прошлое в среде поп-образов и стереотипов этого прошлого, которое само по себе всегда остается недостижимым.

Сейчас я хотел бы вернуться к тому, что рассматривается мною в качестве второй базовой характеристики постмодернизма, а именно его особый способ обращения со временем, который иные могли бы назвать «текстуальностью» или «écriture» (письмом), но который я, со своей стороны, считаю продуктивным обсуждать в терминах современных теорий шизофрении. Хочу предупредить все возможные недоразумения по поводу моего употребления этого слова: оно не выполняет диагностической функции, его значение дескриптивно. Я и вправду далек от убеждения, что кто-либо из наиболее значительных постмодернистских художников — Джон Кейдж, Джон Эшбери, Филип Соллерс, Роберт Уилсон, Энди Уорхол, Исмаэль Рид, Майкл Сноу, даже сам Сэмюэль Беккет — в каком-то смысле являются шизофрениками. Речь также не идет о некотором диагнозе нашему обществу, его культуре, его персонологическим особенностям, а также его искусству: я думаю, что в адрес нашей социальной системы могут прозвучать гораздо более серьезные обвинения, чем те, что так легко сформулировать с подачи поп-психологии. Я даже не уверен, что концепция шизофрении, на которую я собираюсь здесь опираться, — воззрение, в значительной мере обязанное своим возникновением французскому психоаналитику Жаку Лакану, — является точной с позиции клиники; но для моих целей это несколько не важно.

Оригинальность мысли Лакана в этой области позволяет рассматривать шизофрению как род языкового беспорядка и связывать шизофренический опыт с определенным воззрением на формирование языковой компетенции — процесс, который представляется в качестве фундаментального пробела фрейдовской концепции формирования зрелой *psyche*. Он достигает этого, предъявляя нам лингвистическую версию Эдипова комплекса, в соответствии с которой Эдипово соперничество описывается не в терминологии биологического индивида-соперника в борьбе за материнское внимание, но скорее в терминологии, вводимой вместе с Именем Отца, — отцовский авторитет рассматривается теперь как языковая функция. То, что мы здесь должны удерживать для последующего анали-

за, так это идея, что психоз, и в частности шизофрения, возникает из неудачи ребенка войти в сферу языка и речи.

Что касается языка, лакановскую модель сегодня можно причислить к ортодоксально-структуралистским. Эти модели отправляются от концепции лингвистического знака, имеющего две (или, возможно, три) составляющих. Знак, слово, текст здесь представляются как отношение между означающим — материальным объектом, звуком артикулированной речи, фактурой текста — и означаемым значением этого материального слова или материального текста. Третий компонент обычно называют «референтом» — это «реальный» объект в «реальном» мире, к которому отсылает знак (реальная кошка противопоставляется понятию кошки или звуку «кошка»). Но для структурализма в целом характерна тенденция рассматривать эту референцию как своего рода миф, так что никто более не говорит о «реальном» в такой соотнесенной с планом внешнего и объективной манере. Стало быть, остается знак сам по себе и две его составляющих. В то же время другое устремление структурализма состояло в попытке подорвать старую концепцию языка как именования (к примеру, Бог даровал Адаму язык, чтобы тот дал имена животным и растениям эдемского сада), концепцию, предполагающую непосредственное отношение между означающим и означаемым. Если придерживаться структуралистской точки зрения, то предложения не работают подобным образом: мы не переводим отдельные означающие или слова, те, что составляют предложение, в план их означающих на основе непосредственного соположения. Скорее, мы читаем предложение целиком, и из взаимоотношений его слов или означающих выводится более глобальное значение, что описывается как «эффект смысла». Означаемое — быть может, даже иллюзия или мираж означаемого и значения вообще — представляет собой эффект, производимый взаимоотношениями материальных означающих.

Все это позволяет нам интерпретировать шизофрению как разрыв отношений между означающими. По Лакану, опыт темпоральности, человеческого времени, прошлого, настоящего, памяти, сохранение персональной идентичности в течение месяцев и лет — это экзистенциальное или опытное сознание времени представляет собой некоторый эффект языка. Именно потому, что в языке есть форма прошлого (a past) и форма будущего (a future), а предложение разворачивается во времени, мы можем обладать опытом, который кажется нам конкретным и живым опытом времени. Но поскольку шизофреник не знает этого способа языковой артикуляции, у него

также нет нашего опыта временной непрерывности, и он обречен переживать повторяющееся настоящее, с которым разнообразные моменты его прошлого не обнаруживают ни малейшей связи и на горизонте которого не существует представимого будущего. Другими словами, шизофренический опыт — это опыт изолированных, разъединенных, дискретных материальных означающих, которые не удастся связать в последовательный ряд. Стало быть, шизофреник не ведает о персональной идентичности в нашем смысле, поскольку наше сознание идентичности зависит от нашего переживания постоянства «Я» («I») и «собственного я» («me») во времени.

С другой стороны, очевидно, что шизофреник будет обладать гораздо более интенсивным, нежели наш, опытом любого настоящего в этом мире, ибо наше собственное настоящее всегда является частью более широкого набора проектов, которые заставляют нас относиться к перцептивному полю избирательно. Иными словами, мы не воспринимаем внешний мир просто как глобальное недифференцированное видение (vision): мы всегда вовлечены в его использование, мы проторяем в нем некие тропы, обращая внимание на тот или иной предмет или персону внутри него. Шизофреник, однако, не есть лишь «никто» в том смысле, что у него нет никакой персональной идентичности; помимо этого, он бездеятелен, ведь иметь проект — значит быть способным подчинять себя обязательству, непрерывному во времени. Значит, шизофреник предан некоторому недифференцированному видению мира в настоящем. <...>

Обратите внимание, что при разрыве темпоральной непрерывности опыт настоящего становится непреодолимо, сверхъестественно живым и «материальным»: мир открывается шизофренику с наивысшей интенсивностью, он несет в себе необъяснимый и подавляющий заряд аффекта, он сияет с галлюцинаторной мощью. Но то, что могло бы показаться нам заманчивым опытом — более насыщенные перцепции, либидинальная или галлюцинаторная интенсификация нашего, как правило, заурядного и привычного окружения — ощущается здесь потерей, «нереальностью».

Мне хотелось бы точнее проартикулировать тот путь, на котором изолированное означающее становится все более материальным — или, еще лучше, буквальным (literal) — все более живым в сенсорном плане, независимо от того, является ли этот новый опыт привлекательным или ужасающим. Мы можем обнаружить сходные вещи в области языка: то, что шизофреническое расщепление языка проделывает с отдельными словами, приводит к переориентации субъекта или говорящего на буквализированное восприятие

этих слов. Кроме того, в нормальной речи сквозь материальность слов (их странные звуки и явленность в печати, тембр моего голоса и его особый акцент и т. д.) мы пытаемся увидеть их значение. Когда значение потеряно, материальность слов становится обсессивной, как в том случае, когда дети снова и снова повторяют одно и то же слово, пока его смысл не теряется и оно не становится непостижимым песнопением. Если связать это с нашим предыдущим рассмотрением, означающее, которое потеряло свое означаемое, тем самым превращается в некий образ.

Это длинное отступление по поводу психоза позволило нам добавить еще одну тематическую единицу, к которой мы не могли обратиться в предшествующем анализе, — а именно, само время. Поэтому теперь мы должны перевести наше обсуждение постмодернизма от визуальных искусств к темпоральным — к музыке, поэзии и некоторым типам нарративных текстов, таких как тексты Беккета. Любой, кто слушал музыку Джона Кейджа, мог приобрести опыт, подобный тому, что мы сейчас описали: фрустрация и безнадёжность — прослушивание единичного аккорда или ноты, за которыми следует тишина, настолько продолжительная, что память не может удержать предыдущий звук, молчание, обреченное на забвение новым странным сонорным комплексом, который и сам через мгновение исчезает.

<...> Произведение Перельмана, что справедливо для «школы языка» в целом, переняло кое-что у Гертруды Стайн и, через нее, усвоило некоторые аспекты поэтики Флобера. Так что здесь уместно будет привести давний разбор флоберовского предложения, сделанный Сартром, который хорошо передает живое переживание, возникающее при разворачивании таких предложений. Его предложение замыкается на объекте, схватывает его, лишает подвижности, оно обворачивается вокруг него, обращает его в камень, оно завораживает свои объекты и замирает вместе с ними. Оно немо и слепое, бескровно, в нем нет дыхания жизни; глубокое молчание отделяет его от предложения, за ним следующего; оно будет вечно падать в пустоту, волоча свою добычу в этом нескончаемом падении. Любая реальность, однажды описанная, перечеркивается вымышленным. (Жан-Поль Сартр, «Что такое литература?»).

Это описание пронизано враждебностью, и живость текста Перельмана исторически отлична от этой убийственной флоберовской практики. (Как заметил некогда в сходном контексте Ролан Барт, для Малларме предложение или слово представляет собой устройство для уничтожения внешнего мира.) Однако сартровское наблю-

дение приоткрывает часть тайны предложений, которые падают в пустоту молчания столь великую, что иногда спрашиваешь себя, может ли появиться и обрести свое место какое-либо новое предложение.

Но теперь тайна этого стихотворения должна быть раскрыта. Оно немного напоминает фотореализм, который выглядел как возвращение репрезентации после антирепрезентационной нефигуративности абстрактного экспрессионизма — до тех пор, пока не стали понимать, что эти картины также не являются в точности реалистическими, ибо то, что они представляют, не есть внешний мир, но скорее лишь фотография внешнего мира, или, другими словами, его образ. Ложные реализмы, они действительно являются искусством об искусстве, образами других образов. В нашем случае представляемый объект — в действительности не Китай: на самом деле в одном канцелярском магазине в Чайна-Тауне Перельман случайно наткнулся на книгу с фотографиями, книгу, чьи подписи и шрифт были для него, очевидно, мертвыми буквами (или, лучше сказать, материальными означающими). Предложения, составляющие это стихотворение, суть его подписи к этим фото. Их референты являются другими образами, другим текстом, и «единство» стихотворения — вообще не в тексте «Китая», а вне его, в связанном единстве отсутствующей книги. А теперь, в заключение, я попытаюсь очень бегло охарактеризовать взаимоотношения культурной продукции такого рода и общественной жизни наших дней и нашей географии. Наступил также подходящий момент, чтобы ответить на принципиальное возражение, выдвигаемое против концепта постмодернизма, который я здесь обрисовал, а именно, что все выделенные нами особенности в целом не новы, что они в большинстве случаев подходят для описания собственно модернизма или того, что я называю высоким модерном. Не интересовался ли, в самом деле, Томас Манн идеей пастыша, и не представляют ли собой некоторые главы «Улисса» ее очевидное воплощение? Разве не упомянули мы только что Флора, Малларме и Гертруду Стайн в нашем анализе постмодернистской темпоральности? Что же во всем этом нового? По-настоящему мы нуждаемся в концепте постмодернизма?

Один вариант ответа на это возражение потребовал бы постановки проблемы периодизации, того, как историк (литературы или другого вида искусства) устанавливает радикальный разрыв между двумя впредь различаемыми периодами. Я ограничусь предположением, что радикальный разрыв между периодами в целом не включает полного изменения содержания, но скорее подразумевает реструктуризацию не-

которого числа уже данных элементов: те особенности, которые в более раннем периоде были подчиненными, теперь становятся доминантными, и, наоборот, те характеристики, которые были на первом плане, теперь становятся второстепенными. В этом смысле все, что мы здесь описали, может быть обнаружено в более ранних эпохах и, особенно, в самом модернизме. Я придерживаюсь точки зрения, что до настоящего дня все эти вещи были вторичными или миноритарными качествами модернистского искусства, скорее маргинальными, чем центральными, и что мы столкнулись с чем-то новым, когда они стали доминантными определениями культурной продукции.

Однако я могу обсудить этот разрыв в более конкретном плане, обратившись к взаимоотношениям культурной продукции и общественной жизни в целом. Старый, или классический, модернизм был искусством в оппозиции; он возник в формирующемся обществе бизнеса как скандал, как нечто оскорбительное в рецепции публики из среднего класса — отвратительный, дисгармоничный, богемный, шокирующий своей сексуальностью. Он был предметом насмешки (если при этом не призывалась на помощь полиция, чтобы конфисковать книги или закрыть выставку) — настоящее оскорбление для здравого смысла и хорошего вкуса, или, как называли это Фрейд и Маркузе, провокация и вызов принципу реальности и продуктивности, господствовавшему в среднем классе начала XX ст. Модернизм в целом не очень ладил с прежними моральными табу, со всей этой викторианской мебелью с пышной обивкой, с конвенциями вежливости, принятыми в «хорошем обществе». Можно сказать, что каковым бы ни было эксплицитное политическое содержание великих произведений зрелого модернизма, эти последние всегда были некоторым скрытым образом опасны, наделены взрывной энергией, угрожающей установленному общественному порядку.

Если же теперь вернуться к ситуации наших дней, мы сразу можем оценить всю грандиозность культурных сдвигов. Джойс и Пикассо никому больше не покажутся зловецами и отталкивающими; напротив, ныне они — классики, для нас они выглядят весьма реалистичными авторами. Более того, как в форме, так и в содержании современного искусства очень мало того, что современное общество могло бы найти нестерпимым и скандальным. Наиболее агрессивные формы этого искусства, скажем, панк-рок или те, что содержат в себе откровенную сексуальную провокативность, — все они, в отличие от продукции высокого модерна, подчинены социальности и имеют несомненный коммерческий успех. Это и означает, что если даже современное искусство и старый модернизм характеризуются одними и теми

же формальными особенностями, первое фундаментально изменило свою позицию в культуре. С одной стороны, товарное производство, наша одежда, мебель, здания и другие артефакты очень тесно связаны со стилистическими изменениями, исходящими из сферы художественной экспериментации; наша реклама, например, вскормлена постмодернизмом во всех видах искусства и немыслима без него. С другой — классики высокого модерна являются сейчас частью канона, их преподают в школах и университетах, что лишает их прежней подрывной силы. В самом деле, один из способов установления разрыва между эпохами может быть обнаружен в этом контексте: в некоторый момент (видимо, в начале 60-х) в образовательных институтах утвердился авторитет высокого модернизма с преобладающей в нем эстетикой, а поэтому все новое поколение поэтов, художников и музыкантов стало воспринимать его как излишне академичное явление.

Но можно прийти к этому разрыву, двигаясь из другого места, — описав его в терминах смены эпох общественной жизни. Как я уже сказал в самом начале, и марксисты, и не-марксисты разделяли общее ощущение того, что в некоторый момент после Второй мировой войны стал формироваться новый тип общества (по-разному обозначаемый как постиндустриальное общество, транснациональный капитализм, общество потребления, медийное общество и т. д.). Новые типы потребления; планируемая смена одних поколений вещей другими; постоянно убыстряющийся темп изменений стилистики моды и энвайронмента; проникновение рекламы, телевидения и медиа в самые глубокие слои социальности; нейтрализация прежнего напряжения в отношениях между городом и селом, между центром и провинцией через появление пригорода и процесс универсальной стандартизации; разрастание огромной сети хайвеев и приход автомобильной культуры — все это лишь отдельные черты, которые, как нам кажется, маркируют радикальный разрыв с прежним довоенным обществом, в котором высокий модернизм был еще некой андерграундной силой.

Я уверен, что возникновение постмодерна тесно связано с появлением этого нового момента позднего, консьюмеристского или транснационального капитализма. Я уверен также, что его формальные особенности различными способами выражают глубинную логику этой частной социальной системы. Однако здесь я имею возможность продемонстрировать это лишь в отношении одной большой темы, а именно, темы исчезновения чувства истории. Мы приходим к ней, когда пытаемся проследить путь, двигаясь по которому вся наша современная социальная система стала лишаться спо-

способности удерживать свое прошлое, начав жить в повторяющемся настоящем, в ситуации повторяющихся изменений, которые аннулируют те традиции, которые более ранние социальные формации, так или иначе, сохраняли. Подумайте только об опустошающих эффектах медийных новостей, о том, что Никсон и более того Кеннеди суть фигуры из уже далекого прошлого. Появляется искушение сказать, что истинная функция новостных передач — как можно быстрее откладывать такие недавние исторические опыты в прошлое. Информационная функция медий, таким образом, состояла бы в том, чтобы помочь нам забыть, они действовали бы как истинные действующие силы и механизмы нашей исторической амнезии.

Но в этом случае две характеристики постмодернизма, на которых я здесь остановился (трансформация реальности в образы и фрагментация времени в серию повторяющихся настоящих), оказываются необычайно созвучными этому процессу. Я хотел бы облечь свое заключение в форму вопроса о критической ценности новейшего искусства. Все согласны с тем, что старый модернизм действовал против наличной социальности способами, которые описываются по-разному как критические, негативные, оспаривающие, субверсивные, оппозиционные и т. д. Можно ли утверждать нечто подобное по отношению к постмодернизму и его общественной значимости? Мы убедились в том, что существует модус, в соответствии с которым постмодернизм дублирует или воспроизводит — усиливает — логику потребительского капитализма; более важный вопрос состоит в том, существует ли модус, в котором он сопротивляется этой логике. Но этот вопрос мы оставим открытым.

Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // Логос. — 2000. — № 4. — С. 63—77.

Альбер Камю

Абсурдное творчество

В разреженном воздухе абсурда все эти жизни могут длиться лишь благодаря нескольким глубоким мыслям, сила которых позволяет им дышать. В данном случае речь пойдет об особом чувстве верности. Мы видели людей, которые сознательно выполняли свой долг во время глупейших войн и не считали при этом, что вступают в противоречие с самими собой. Главное для них — ни от чего не уклоняться. Утверждение абсурдности мира есть своего рода метафи-

зическое счастье. Завоевание или игра, неисчислимость любви, абсурдный бунт — таковы свидетельства человеческого достоинства в той войне, где человек обречен на поражение.

Речь идет исключительно о верности правилам сражения. Этой мысли достаточно: она поддерживала и поддерживает целые цивилизации. Войну невозможно отрицать. В ней либо умирают, либо ею живут. Так и с абсурдом: нужно дышать им, усваивать его уроки и воплощать его. В этом смысле творчество есть по преимуществу абсурдная радость. «Искусство, и ничего кроме искусства, — говорит Ницше, — искусство нам дано, чтобы не умереть от истины».

В опыте, который я пытаюсь здесь описать и дать почувствовать в нескольких его модусах, страдание появляется вместе со смертью другого. Детские поиски забвения и удовольствия отныне оставлены. На их место приходят лихорадочное напряжение, с которым человек противостоит миру, и упорядоченный бред, заставляющий его все принимать в этом мире. В этой вселенной единственным шансом укрепиться в сознании, зафиксировать в нем свои дерзания является творчество. Творить значит жить вдвойне. <...> Для отвернувшегося от вечности человека все сущее есть лишь нескончаемая пантомима под маской абсурда. Творчество — великая пантомима.

Об этом заранее известно людям абсурда, а потому все их усилия направлены на изучение, освоение и обогащение того острова без будущности, на который они высадились. Но сначала требуется знать. Ибо обнаружение абсурда совпадает по времени с остановкой; тогда вырабатываются и вступают в свои права все последующие страсти. Даже у людей, лишенных Евангелия, есть своя гора Елеонская. На ней тоже нельзя дремать. Абсурдному человеку уже нет дела до объяснений, он должен испытать и описать испытанное. Все начинается с беспристрастной ясности видения.

Описание — таково последнее притязание абсурдного мышления. Столкнувшись с неразрешимыми парадоксами, наука также оставляет свои предположения и останавливается на созерцании и изображении вечно девственного пейзажа явлений. Взирая на мирские образы, мы понимаем сердцем, что охватывающее нас при этом чувство — не от предполагаемых глубин мира, но от его многоликости. Тщетно было бы их объяснять; у нас остаются лишь ощущения, а вместе с ними и непрерывный зов, идущий от количественно неисчерпаемой вселенной. Так становится понятным место произведения искусства.

Оно является знаком смерти и в то же время приумножением опыта. Произведение искусства монотонно и страстно повторяет те-

мы, которые уже оркестрованы миром: темы тела (неисчерпаемый образ на фронтонах храмов), темы форм или красок, чисел или бедствий. Поэтому мы и завершаем разбор главных тем данного эссе, обратившись к исполненной великолепия и в то же время ребячества вселенной творца. Ошибочно считать ее символической, полагать, будто произведение искусства может рассматриваться как убежище от абсурда. Оно само абсурдный феномен, и речь идет только об описании произведения искусства, которое не может предложить выхода мукам нашего сознания. Напротив, это один из знаков такой муки, которая отображается с его помощью в каждой человеческой мысли. Но произведение искусства впервые выводит наш ум за его пределы и ставит лицом к лицу с другим. Не для того, чтобы утратить себя в другом, но чтобы со всей точностью указать на безысходность пути, на который мы вместе вступили. В абсурдном рассуждении творчество следует за беспристрастностью и раскрывает ее. Творчество отражает тот момент, когда рассуждение прекращается и на поверхность вырываются абсурдные страсти. Этим оправдывается место творчества в моем эссе.

Достаточно найти несколько общих для творца и мыслителя тем, чтобы обнаружить в произведении искусства все противоречия абсурдного мышления. Родство их сознаний проистекает не столько из тождественности сделанных выводов, сколько из общности противоречий. Они одинаковы и для мышления, и для творчества. Вряд ли даже нужно пояснять, что одно и то же терзание толкает человека к этим двум установкам сознания. Они совпадают лишь в исходном пункте. Весьма немногие из порожденных абсурдом мыслей сохранили ему верность, но по этим отклонениям и предательствам нам легче установить, что же принадлежит одному лишь абсурду. Параллельно возникает вопрос: возможно ли абсурдное произведение искусства?

Старое противопоставление искусства и философии достаточно произвольно. Если понимать его в узком смысле, то оно просто ложно. Если же тем самым хотят сказать, что у каждой из этих двух дисциплин имеются свои особенности, то это, несомненно, верно, хотя и весьма неопределенно. Единственный приемлемый аргумент сводится здесь к установлению противоречия между философом, заключенным в сердцевину своей системы, и художником, стоящим перед своим произведением. Но этот аргумент относится к формам искусства и философии, которые мы считаем вторичными. Идея искусства, отделившегося от его создателя, не только вышла из моды, но и ложна. Отмечают, что, в противоположность художнику, философ никогда не создает несколько систем. Но это не бо-

лее истинно, чем то, что ни один художник никогда не выражал в различных образах более одного предмета. Мгновенное совершенствование искусства, необходимость его постоянного обновления — все это верно только как предрассудок. Произведение искусства также является конструкцией, и каждому известно, сколь однообразными бывают великие творцы. Подобно мыслителю, художник вовлекается в свою работу и в ней становится самим собой. Это взаимовлияние творца и произведения образует важнейшую проблему эстетики. Впрочем, нет ничего более суетного, чем все эти дистинкции по методам и объектам, для которых подыскивается единство цели. Между дисциплинами, которые создаются человеком для понимания и любви, нет границ. Они проникают друг в друга, сливаясь в одной тревоге.

Об этом нужно сказать с самого начала. Чтобы абсурдное произведение стало возможным, к нему должна быть примешана мысль в самой ясной из своих форм. Но и мысль должна проявляться не иначе как в заданном ей интеллектом порядке. Этот парадокс объясняется самим абсурдом. Произведение искусства порождается отказом ума объяснять конкретное. Произведение знаменует триумф плоти. Ясная мысль вызывает произведение искусства, но тем самым себя же и отрицает. Мысль не поддается искушению прибавлять к описанию некий глубинный смысл. Она знает о его незаконности. В произведении искусства воплощается драма сознания, но она никогда не дается искусством непосредственно. Абсурдное произведение требует художника, который ясно сознает свои пределы, и искусства, в котором конкретное ничего не обозначает, кроме самого себя. Произведение искусства не может быть ни целью, ни смыслом, ни утешением для жизни. Творить или не творить — это ничего не меняет. Абсурдный творец может отказаться от творчества, иногда он так и делает. Ему достаточно своей Абиссинии.

В этом заключается и одно из правил эстетики. Подлинное произведение искусства всегда соразмерно человеку, и по самой своей сущности оно всегда что-то «недоговаривает». <...> В произведении воплощена интеллектуальная драма. Абсурдное произведение иллюстрирует отказ мышления от престижа, смиренное согласие быть сознанием, творящим лишь видимость, набрасывающим покрывало образов на то, что лишено разумного основания. Будь мир прозрачен, не было бы и искусства.

Я говорю здесь не об искусствах формы и цвета — в них описание царит во всем великолепии своей скромности. Экспрессия начинается там, где заканчивается мышление. <...> Для абсурдного че-

ловека экспрессия поучительней всех библиотек. Она становится даже своеобразной музыкой. Если и есть искусство без поучений, то это музыка. Она слишком похожа на математику, чтобы не позаимствовать у нее всю свою произвольность. Игра духа с самим собой — по условным и равномерным законам — разворачивается в пространстве нашего слуха, за пределами которого вибрации встречаются с нечеловеческой вселенной. Чистого ощущения просто не существует — легко привести тому примеры. Абсурдный человек готов признать своими эту гармонию и эти формы.

<...> Мыслить — значит испытывать желание создавать мир (или, что то же самое, задавать границы собственному миру). Это значит, что, только исходя из фундаментального разлада между человеком и его опытом, можно найти почву для их согласия. Она должна соответствовать ностальгии человека. Нужно найти универсум, препоясанный разумными основаниями, просветленный аналогиями.

<...> Роман есть подтверждение того старого высказывания, согласно которому мысль удаляет от жизни, когда ее мало, и приближает к ней, когда ее много. Не умея облагораживать действительность, мышление ограничивается ее изображением. Роман представляет собой инструмент столь похожего на любовь познания, относительного и неисчерпаемого. Сочинительство романов роднит с любовью изначальное восхищение и плодотворное размышление.

Так что с самого начала я готов признать авторитет романа. Но я признателен и тем владыкам униженной мысли, философское самоубийство которых доступно созерцанию. Подлинный интерес представляют здесь для меня познание и описание силы, влекущей их по пути иллюзии. Ныне мне послужит тот же метод. Поскольку я им уже пользовался, то рассуждение можно сократить, сведя к одному точному примеру. Хотелось бы знать, можно ли, приняв не подлежащую обжалованию жизнь, согласиться на труд и на творчество, которые также не подлежат обжалованию; мне нужно знать, кроме того, каков путь, ведущий к свободе. Я хочу очистить мою вселенную от призраков и заселить ее исключительно воплощенными истинами, присутствие которых невозможно отрицать. Я могу создать абсурдное произведение, выбрать ту или иную творческую установку. Но абсурдная установка, дабы остаться самою собой, должна пребывать в сознании во всей своей произвольности. Точно так же и с произведением искусства: если заповеди абсурда не соблюдаются, если произведение не есть иллюстрация раскола и бунта, которыми оно жертвует ради иллюзий, если произведение

пробуждает надежды, то оно уже не произвольно. Я не могу от него отрешиться, моя жизнь может найти в нем смысл. А это обман. Творчество перестает быть упражнением в страстной отрешенности, в котором находит завершение человеческая жизнь во всем ее блеске и во всей ее бесполезности.

Можно ли преодолеть искушение объяснять в творчестве, которое особенно сильно ему подвержено? Могу ли я сохранить верность абсурду в мире фикций, наделенном максимальным сознанием реальности, не жертвуя тем самым своим стремлением к последовательности? Столько еще вопросов ждут своего решения — нам остается сделать для этого последнее усилие. Но их значение нам уже понятно: таково последнее сомнение сознания, которое колеблется между полученным с таким трудом знанием и последней иллюзией. Творчество представляет собой лишь одну из множества возможных установок человека, осознавшего абсурд. Но сказанное относится и к другим способам жизни. <...>

Творчество без расчета на будущее

Итак, я чувствую, что невозможно раз и навсегда исключить надежду: она может завладеть и теми, кто хотел бы от нее освободиться. Этим и интересны рассматривавшиеся произведения. Я мог бы, говоря о художественном творчестве, перечислить несколько действительно абсурдных произведений. Но всему свое время; предметом же этого моего исследования является своеобразная верность. Церковь была сурова к еретикам только потому, что видела своего наизлейшего врага в блудном сыне. Но история дерзости гностиков и стойкости манихейства дала больше для создания ортодоксальных догматов, чем все молитвы. Примерно это же можно сказать об абсурде. Путь к нему мы искали, глядя на дороги, которые от него уводят. Дойдя до конца абсурдного рассуждения, находясь в одной из продиктованных его логикой позиций, мы замечаем, что нам безразлична новая надежда, которая преподносится с таким пафосом. Это свидетельствует о трудности абсурдной аскезы и необходимости постоянного контроля за самосознанием, следующим по пути, намеченному в данном эссе.

Мы не ставим перед собой цели перечислить абсурдные произведения, но можем, по крайней мере, сделать вывод об одной из творческих установок сознания, характерных для абсурдного существования. Искусству служит только негативное мышление, темные и смиренные пути которого столь же необходимы для понимания великого произведения, как черный цвет необходим при изображе-

нии белого. Работать и творить «ни для чего», лепить из глины, знать, что у творчества нет будущего, что твое произведение рано или поздно будет разрушено, и считать в глубине души, что все это не менее важно, чем строительство на века, — такова нелегкая мудрость абсурдного мышления. Решать одновременно две задачи: отрицания и утверждения — вот путь, открывающийся перед абсурдным творцом. Он должен сделать красочной пустоту.

Это ведет к особой концепции произведения искусства. Слишком часто произведение творца рассматривают как одно из изолированных свидетельств, занимающих свое место в ряду других. Художника путают, таким образом, с литератором. Глубокая мысль находится в непрерывном становлении, смыкаясь с жизненным опытом и формируясь в нем. Точно так же уникальное творение человека самого себя подкрепляется последовательностью и многообразием создаваемых им образов. Одни из них дополняют другие, исправляют или намертвывают, а порой и противоречат друг другу. Если что-нибудь завершает творчество, то это не победный крик ослепленного иллюзиями художника: «Я все сказал», но смерть творца, кладущая конец и его опыту, и его гениальности.

Эти усилия, это сверхчеловеческое сознание могут показаться необязательными. В человеческом творчестве нет никакой тайны. Это чудо создается волей, хотя не существует подлинного творчества без тайны. Конечно, ряд произведений может являться приближением к формулировке одной и той же мысли. Но возможен и другой тип творца, идущего по пути рядоположения. Его произведения кажутся совершенно несвязанными друг с другом. Чем-то они противоречат друг другу, но если взять их в целом, то обнаруживается упорядоченность. Они живут светом жизни своего создателя, но окончательный смысл им придаст его смерть. К моменту смерти последовательность произведений случайна. Если в этой случайности сохраняется отзвук самой жизни, значит, их творцу удалось повторить образ собственного удела, разгласить бесплодную тайну, хранителем которой он выступает.

Стремление к господству играет здесь значительную роль. Но человеческий ум способен на большее. Господство указывает лишь на волевой аспект творчества. Я уже отмечал, что у человеческой воли нет иной цели, кроме поддержки сознания. Для этого необходима дисциплина. Творчество — наиболее эффективная школа терпения и ясности. Оно является и потрясающим свидетельством единственного достоинства человека: упорного бунта против своего удела, настойчивости в бесплодных усилиях. Творчество требует

каждодневных усилий, владения самим собой, точной оценки границ истины, требует меры и силы. Творчество есть род аскезы. И все это «ни для чего», чтобы вечно повторять одно и то же, не двигаясь с места. Но, может быть, важно не само великое произведение искусства, а то испытание, которого оно требует от человека, тот повод, который дается произведением искусства человеку для преодоления призраков и хотя бы незначительного приближения к обнаженной реальности.

<...> Итак, я предъявляю к абсурдному творчеству те же требования, что и к абсурдному мышлению. Это — бунт, свобода и многообразие. Отсюда вытекает полная бесполезность творчества. В каждомдневном усилии, когда ум и желание, сливаясь, поддерживают друг друга, абсурдный человек находит дисциплину, его самую существенную силу. Дисциплина, упорство и ясность видения соединяются с установкой завоевателя. Творить — значит придавать форму судьбе. Художественное произведение не только определяет своих героев, но и определяется ими. Комедиант научил нас, что нет границы между видимостью и бытием.

Повторим еще раз, что в этом нет никакого реального смысла. На пути свободы всегда можно сделать еще шаг. Последним усилием для родственных умов творца и завоевателя является умение освободиться от своих занятий: дойти до признания, что самого дела — будь оно завоеванием, любовью, творчеством могло бы и не быть. Все завершается признанием глубочайшей бесполезности индивидуальной жизни. Но именно это признание придает легкость, с какой они осуществляют свое творчество, поскольку принятие абсурдности жизни позволяет полностью в нее погрузиться.

Остается только судьба, а ее исход предreshен. За исключением единственной фатальности смерти, во всем остальном, в радости или в счастье, царит свобода. Человеку предоставлен выбор, он — единственный его властелин. Некогда его связывала иллюзия мира иного. Отныне участью мышления оказывается не самоотречение, а взаимное отражение образов. Мышление играет, творя мифы. Но это мифы, лишённые всякого основания. Кроме человеческого страдания, в своей неисчерпаемости равного мышлению. Не развлекательная и сверкающая сказка о богах, но земная драма, образ, деяние в них нелегкая мудрость и лишенная завтрашнего дня страсть. <...>

Камю А. Абсурдное творчество // Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. / А. Камю. — М., 1990. — С. 75—89.

Воля к жизни и воля к культуре

В нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, об их различии и взаимоотношении. Это — тема об ожидающей нас судьбе. А ничто не волнует так человека, как судьба его. Исключительный успех книги Шпенглера о закате Европы объясняется тем, что он так остро поставил перед сознанием культурного человечества вопрос о его судьбе. На исторических перевалах, в эпохи кризисов и катастроф приходится серьезно задуматься над движением исторической судьбы народов и культур. Стрелка часов мировой истории показывает час роковой, час наступающих сумерек, когда пора зажигать огни и готовиться к ночи. Шпенглер признал цивилизацию роком всякой культуры. Цивилизация же кончается смертью. Тема эта не новая; она давно нам знакома. Тема эта особенно близка русской мысли, русской философии истории. Наиболее значительные русские мыслители давно уже познали различие между типом культуры и типом цивилизации и связали эту тему с взаимоотношением России и Европы. Все наше славянофильское сознание было проникнуто враждой не к европейской культуре, а к европейской цивилизации. Тезис, что «Запад гниет», и означал, что умирает великая европейская культура и торжествует европейская цивилизация, бездушная и безбожная. Хомяков, Достоевский и К. Леонтьев относились с настоящим энтузиазмом к великому прошлому Европы, к этой «стране святых чудес», к священным ее памятникам, к ее старым камням. Но старая Европа изменила своему прошлому, отреклась от него. Безрелигиозная мещанская цивилизация победила в ней старую священную культуру. Борьба России и Европы, Востока и Запада представлялась борьбой духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией. Хотели верить, что Россия не пойдет путем цивилизации, что у нее будет свой путь, своя судьба, что в России только и возможна еще культура на религиозной основе, подлинная духовная культура. В русском сознании очень остро ставилась эта тема.

Но чужда ли она сознанию западному, не возвышалась ли и сама европейская мысль до ее постановки; один ли Шпенглер подошел к ней? Явление Ницше связано с острым сознанием этой роковой для западной культуры темы. Тоска Ницше по трагической, дионисической культуре — есть тоска, возникающая в эпоху торжествующей цивилизации. Лучшие люди Запада ощущали эту смертельную тоску от торжества мамонизма в старой Европе, от смерти ду-

ховной культуры — священной и символической — в бездушной технической цивилизации. Все романтики Запада были людьми ранеными, почти смертельно, торжествующей цивилизацией, столь чуждой их духу. Карлейль, с пророческой силой, восставал против угашающей дух цивилизации. Пламенное восстание Леона Блуа против «буржуа» в его гениальных исследованиях «буржуазной» мудрости — было восстанием против цивилизации. Все французские католики — символисты и романтики бежали в Средневековье, на далекую духовную родину, чтобы спастись от смертельной тоски торжествующей цивилизации. Устремленность людей Запада к былым культурным эпохам или экзотическим культурам Востока означает восстание духа против окончательного перехода культуры в цивилизацию, но восстание слишком утонченного, упадочного, ослабленного духа. От надвигающегося небытия цивилизации люди поздней, закатной культуры бессильны перейти к подлинному бытию, бытию вечному, они спасаются бегством в мир далекого прошлого, которого нельзя уже вернуть к жизни, или чуждого им бытия застывших культурных миров Востока.

Так подрываются основы банальной теории прогресса, в силу которой верилось, что будущее всегда совершеннее прошедшего, что человечество восходит по прямой линии к высшим формам жизни. Культура не развивается бесконечно. Она несет в себе семя смерти. В ней заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации. Цивилизация же есть смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия или небытия. Но нужно осмыслить этот феномен, столь типичный для философии истории, для осмысления истории. Шпенглер ничего не дает для проникновения в смысл этого перво-феномена истории.

Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и утончения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли. Цветение «наук и искусств», углубленность и утонченность мысли, высшие подьемы художественного творчества, созерцание святых и гениев — все это перестает ощущаться как подлинная, реальная, «жизнь», все это уже не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой «жизни», к практике «жизни», к могуществу «жизни», к наслаждению «жизнью», к господству над «жизнью». И эта слишком напряженная воля к «жизни» губит культуру, несет за собой смерть культуры... Слишком хотят «жить», строить

«жизнь», организовать «жизнь» в эпоху культурного заката. Эпоха культурного расцвета предполагает ограничение воли к «жизни», жертвенное преодоление жадности к жизни. Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к «жизни», тогда цель перестает полагаться в высшей духовной культуре, которая всегда аристократична, всегда в качествах, а не в количествах. Цель начинают полагать в самой «жизни», в ее практике, в ее силе и счастье. Культура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре. Нет более воли к гениальности, не рождаются более гении. Не хотят уже незаинтересованного созерцания, познания и творчества. Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать. Она бессильна удержать свою высшую качественность. Начало количественное должно ее одолеть. Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры. Культура срывается и падает, она не может вечно развиваться потому, что не осуществляет целей и задач, зародившихся в духе творцов ее.

Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть — осуществление новых ценностей. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах; добро — в нравах, бытии и общественных установлениях; красоту — в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях; божественное — лишь в культе и религиозной символике. Творческий акт притягивается в культуре вниз и тяжелеется. Новая жизнь, высшее бытие дается лишь в подоби-ях, образах, символах. Творческий акт познания создает научную книгу; творческий художественный акт создает нравы и общественные учреждения; творческий религиозный акт создает культ, догматы и символический церковный строй, в котором дано лишь подобие небесной иерархии. Где же самая «жизнь»? Реальное преображение как будто бы не достигается в культуре. И динамическое движение внутри культуры с ее кристаллизованными формами неотвратимо влечет к выходу за пределы культуры, к «жизни», к практике, к силе. На этих путях совершается переход культуры к цивилизации. Высший подъем и высшее цветение культуры мы видим в Германии конца XVIII и начала XIX в., когда Германия стала прославленной страной «поэтов и философов». Трудно встретить эпоху, в которой была бы осуществлена такая воля к гениальности. На протяжении

нескольких десятилетий мир увидел Лессинга и Гердера, Гёте и Шиллера, Канта и Фихте, Гегеля и Шеллинга, Шлейермахера и Шопенгауера, Новалиса и всех романтиков. Последующие эпохи с завистью будут вспоминать об этой великой эпохе. Виндельбанд, философ эпохи культурного заката, вспоминает об этом времени духовной цельности и духовной гениальности как об утерянном рае. Но была ли подлинная высшая «жизнь» в эпоху Гёте и Канта, Гегеля и Новалиса? Все люди той замечательной эпохи свидетельствуют, что тогда в Германии «жизнь» была бедной, мещанской, сдавленной. Германское государство было слабым, жалким, раздробленным на мелкие части, ни в чем и нигде не было осуществлено могущество «жизни», культурное цветение было лишь на самых вершинах германского народа, который пребывал в довольно низком состоянии. А эпоха Ренессанса, эпоха небывалого творческого подъема, — была ли в ней действительно высшая, подлинная «жизнь»? Пусть романтик Ницше, окруженный ненавистной ему цивилизацией, влюбленно влечется к эпохе Ренессанса, как к подлинной, могущественной «жизни», — этой «жизни» там не было; «жизнь» там была ужасной, злой жизнью, в ней никогда не была осуществлена красота в земном ее совершенстве. Жизнь Леонардо и Микел Анджело была сплошной трагедией и мукой. И так всегда, всегда бывало. Культура всегда бывала великой неудачей жизни. Существует как бы противоположность между культурой и «жизнью». Цивилизация пытается осуществлять «жизнь». Она создает могущественное германское государство, могущественный капитализм и связанный с ним социализм; она осуществляет волю к мировому могуществу и мировой организации. Но в этой могущественной Германии, империалистической и социалистической, не будет уже Гёте, не будет великих германских идеалистов, не будет великих романтиков, не будет великой философии и великого искусства, — все станет в ней техническим, технической будет и философская мысль (в гносеологических течениях). Метод завоевания во всем возобладает над интуитивно-целостным проникновением в бытие. Невозможен уже Шекспир и Байрон в могущественной цивилизации Британской империи. В Италии, где создан раздавивший Рим памятник Виктора Эммануила, в Италии социалистического движения, невозможен уже Данте и Микел Анджело. В этом — трагедия культуры и трагедия цивилизации.

Во всякой культуре, на известной ступени ее развития, начинают обнаруживаться начала, которые подрывают духовные основы культуры. Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа, развора-

чивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль — все заключено органически целостно в церковном культе, в форме еще не развернутой и не дифференцированной. Древнейшая из культур — культура Египта — началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы. Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобиya иной, духовной действительности. Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями. Но в самой культуре обнаруживается тенденция к разложению своих религиозных и духовных основ, к низвержению своей символики. И культура античная, и культура западноевропейская переходит чрез процесс «просвещения», которое порывает с религиозными истинами культуры и разлагает символику культуры. В этом обнаруживается роковая диалектика культуры. Культуре свойственно, на известной стадии своего пути, как бы сомневаться в своих основах и разлагать эти основы. Она сама готовит себе гибель, отделяясь от своих жизненных истоков. Культура духовно истощает себя, рассеивает свою энергию. Из стадии «органической» она переходит в стадию «критическую».

Чтобы понять судьбу культуры, нужно рассматривать ее динамически и проникнуть в ее роковую диалектику. Культура есть живой процесс, живая судьба народов. И вот обнаруживается, что культура не может удержаться на той срединной высоте, которой она достигнет в период своего цветения, ее устойчивость не вечна. Во всяком сложившемся историческом типе культуры обнаруживается срыв, спуск, неотвратимый переход в такое состояние, которое не может уже быть наименовано «культурой». Внутри культуры обнаруживается слишком большая воля к новой «жизни», к власти и мощи, к практике, к счастью и наслаждению. Воля к могуществу, во что бы то ни стало, есть цивилизаторская тенденция в культуре. Культура бескорыстна в своих высших достижениях, цивилизация же всегда заинтересована. Когда «просвещенный» разум сметает духовные препятствия для использования «жизни» и наслаждения «жизнью», когда воля к могуществу и организованному овладению жизнью достигает высшего напряжения, тогда кончается культура и начинается цивилизация. Цивилизация есть переход от культуры, от созерцания, от творчества ценностей к самой «жизни», искание «жизни», отдавание себя ее стремительному потоку, организация «жизни», упоение силой

жизни. В культуре обнаруживается практически-утилитарный, «реалистический», т. е. цивилизаторский, уклон. Большая философия и большое искусство, как и религиозная символика, не нужны более, не представляются «жизнью». Происходит изобличение того, что представлялось высшим в культуре, верховным ее достижением. Разнообразными путями вскрывают не священный и не символический характер культуры. Перед судом реальной «жизни» в эпоху цивилизации духовная культура признается иллюзией, самообманом еще не освобожденного, зависимого сознания, призрачным плодом социальной неорганизованности. Организованная техника жизни должна окончательно освободить человечество от иллюзии и обманов культуры; она должна создать вполне «реальную» цивилизацию. Духовные иллюзии культуры поражены были неорганизованностью жизни, слабостью ее техники. Эти духовные иллюзии исчезают, преодолеваются, когда цивилизация овладевает техникой и организует жизнь. Экономический материализм — очень характерная и типичная философия эпохи цивилизации. Это учение выдает тайну цивилизации, обнаруживает внутренний ее пафос. Не экономический материализм выдумал господство экономизма, не учение это виновно в принижении духовной жизни. В самой действительности обнаружилось господство экономизма, в ней вся духовная культура превратилась в «надстройку» и разложились все духовные реальности раньше, чем экономический материализм отразил это в своем учении. Сама идеология экономического материализма имеет лишь рефлекторный характер по отношению к действительности. Это — характерная идеология эпохи цивилизации, наиболее радикальная идеология этой цивилизации. В цивилизации неизбежно господствует экономизм; цивилизация по природе своей технична, в цивилизации всякая идеология, всякая духовная культура есть лишь надстройка, иллюзия, не реальность. Призрачный характер всякой идеологии и всякой духовности изобличен. Цивилизация переходит к «жизни», к организации могущества, к технике, как подлинному осуществлению этой «жизни». Цивилизация, в противоположность культуре, не религиозна уже по своей основе, в ней побеждает разум «просвещения», но разум этот уже не отвлеченный, а прагматический разум. Цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она — реалистична, демократична, механична. Она хочет не символических, а «реалистических» достижений жизни, хочет самой реальной жизни, а не подобий и знаков, не символов иных миров. В цивилизации, и в капитализме, как и в социализме, коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Освобожде-

ние личности, которое как будто бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личной оригинальности. Личное начало раскрывалось лишь в культуре. Воля к мощи «жизни» уничтожает личность. Таков парадокс истории.

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Все социальные перемены в судьбе человечества связаны ведь с новым отношением человека к природе. Экономический материализм подметил эту истину в форме, доступной сознанию цивилизации. Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинять себе природу. В этом обнаруживается воля к власти, к реальному использованию жизни в противоположность аскетическому сознанию Средневековья. От резиньятии и созерцания человек переходит к овладению природой, к организации жизни, к повышению силы жизни. Это не приближает человека к природе, к внутренней ее жизни, к ее душе. Человек окончательно удаляется от природы в процессе технического овладения природой и организованного властвования над ее силами. Организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны его деятельности. Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она, прежде всего, технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом. В цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер. Футуристическое искусство так же характерно для цивилизации, как символическое искусство — для культуры. Господство гносеологизма, методологизма или прагматизма так же характерно для цивилизации. Самая идея «научной» философии порождена цивилизаторской волей к могуществу, желанием приобрести метод, дающий силу. В цивилизации побеждает начало специализации, в ней нет духовной цельности культуры. Все делается специалистами, от всех требуется специальность.

Машины и техника порождены еще умственным движением культуры, великими ее открытиями. Но эти плоды культуры подрывают ее органические основы, умерщвляют ее дух. Культура обездушивается и переходит в цивилизацию. Дух идет на убыль. Качества заменяются количеством. Человечество духовное падает в своем утверждении воли к «жизни», к мощи, к организации, к

счастьем, ибо без аскезы и резиньции не может быть высшей духовной жизни. Такова трагедия исторических судеб, таков рок. Познание, наука превращаются в средство для осуществления воли к могуществу и счастью, в исключительное средство для торжества техники жизни, для наслаждения процессом жизни. Искусство превращается в средство для той же техники жизни, в украшение организации жизни. Вся красота культуры, связанная с храмами, дворцами и усадьбами, — переходит в музеи, наполняемые лишь трупами красоты. Цивилизация — музейна, в этом единственная связь ее с прошлым. Начинается культ жизни вне ее смысла. Ничто уже не представляется самоценным. Ни одно мгновение жизни, ни одно переживание жизни не имеет глубины, не приобщено к вечности. Всякое мгновение, всякое переживание есть лишь средство для ускоряющихся жизненных процессов, устремленных к дурной бесконечности, обращено к всепожирающему вампиру грядущего, грядущей мощи и грядущего счастья. В быстром, все ускоряющемся, темпе цивилизации нет прошлого и нет настоящего, нет выхода к вечности, есть лишь будущее. Цивилизация футуристична. Культура же пыталась созерцать вечность. Это ускорение, эта исключительная устремленность к будущему созданы машиной и техникой. Жизнь организма более медлительна, темп не столь стремительный. В цивилизации жизнь выбрасывается изнутри вовне, переходит на поверхность. Цивилизация эксцентрична. Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни. Цели жизни меркнут, закрываются. Сознание людей цивилизации направлено исключительно на средства жизни, на технику жизни. Цели жизни представляются иллюзорными, средства признаются реальными. Техника, организация, производственный процесс — реальны. Духовная культура не реальна. Культура есть лишь средство для техники жизни. Соотношение между целями и средствами жизни перемешивается и извращается. Все для «жизни», для ее нарастающей мощи, для ее организации, для наслаждения жизнью.

<...> В империализме видна непреодолимая диалектика исторической судьбы. В империалистической воле к мировому могуществу разлагаются и распыляются исторические тела национальных государств, принадлежащих эпохе культуры. Британская империя есть конец Англии как национального государства. Но в пожирающей империалистической воле есть семя смерти. Империализм, в безудержном своем развитии, подрывает свои основы и готовит себе переход в социализм, который так же одержим волей к мировому могуществу и мировой организации жизни, который означает лишь

дальнейшую ступень цивилизации, явление нового ее образа. Но и империализм, и социализм, столь родственные по духу, означают глубокий кризис культуры. В индустриально-капиталистическую эпоху саморазлагающегося империализма и возникающего социализма торжествует цивилизация, но культура склоняется к закату. Это не значит, что культура умирает. В более глубоком смысле — культура вечна. Античная культура пала и как бы умерла. Но она продолжает жить в нас как глубокое наслоение нашего существа. В эпоху цивилизации культура продолжает жить в качествах, а не в количествах, она уходит в глубину. В цивилизации начинают обнаруживаться процессы варваризации, огрубения, утраты совершенных форм, выработанных культурой. Эта варваризация может принимать разные формы. После эллинской культуры, после римской мировой цивилизации началась эпоха варварского раннего Средневековья. Это было варварство, связанное с природными стихиями, варварство от прилива новых человеческих масс со свежей кровью, принесших с собой запах северных лесов. Не таково варварство, которое может возникнуть на вершине европейской и мировой цивилизации. Это будет варварство от самой цивилизации, варварство с запахом машин, а не лесов, — варварство, заложенное в самой технике цивилизации. Такова диалектика самой цивилизации. В цивилизации иссякает духовная энергия, угащается дух — источник культуры. Тогда начинается господство над человеческими душами не природных сил, сил варварских в благородном смысле этого слова, а магического царства машинности и механичности, подменяющей подлинное бытие. Цивилизация родилась из воли человека к реальной «жизни», к реальному могуществу, к реальному счастью в противоположность символическому и созерцательному характеру культуры. Таков один из путей, ведущих от культуры к «жизни», к преображению жизни, путь технического преобразования жизни. Человек должен был пойти этим путем и раскрыть до конца все технические силы. Но на пути этом не достигнется подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека.

Внутри культуры может возгореться и иная воля к «жизни», к преобразению «жизни». Цивилизация не есть единственный путь перехода от культуры, с ее трагической противоположностью «жизни», к преобразению самой «жизни». Есть еще путь религиозного преобразования жизни, путь достижения подлинного бытия. В исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преобразование. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во

временной последовательности; они могут сосуществовать, это — разные направленности человеческого духа. Но одно из этих состояний в ту или иную эпоху преобладает. В эллинистическую эпоху, в эпоху господства римской мировой цивилизации, должна была родиться из глубины воля к религиозному преображению. И тогда в мир явилось христианство. Оно явилось в мир прежде всего как преображение жизни, оно окружено было чудом и совершало чудеса. Воля к чуду всегда связана с волей к реальному преображению жизни. Но в исторической судьбе своей христианство прошло через варварство, через культуру и через цивилизацию. Не во все периоды своей исторической судьбы христианство было религиозным преображением. В культуре христианство было, по преимуществу, символично, оно давало лишь подобия, знаки и образы преображения жизни; в цивилизации оно стало, по преимуществу, прагматичным, превратилось в средство для возрастания процессов жизни, в технику духовной дисциплины. Но воля к чуду ослабела и начала совсем угасать на вершине цивилизации. Христиане эпохи цивилизации продолжают еще исповедовать тепло-прохладную веру в былые чудеса, но чудес более не ждут, не имеют верующей воли к чуду преображения жизни. Но эта верующая воля в чудо преображения жизни, не механико-технического преображения, а органически-духовного, должна явиться и определить иной путь от угасающей культуры к самой «жизни», чем тот, который испробован цивилизацией. Религия не может быть частью жизни, загнанной в далекий угол. Она должна достигать того онтологически-реального преображения жизни, которое лишь символически достигает культура и лишь технически достигает цивилизация. Но нам предстоит еще, быть может, пройти через период воздушной цивилизации.

Россия была страной загадочной, непонятной еще в судьбе своей, страной, в которой таилась страстная мечта о религиозном преображении жизни. Воля к культуре всегда у нас захлестывалась волей к «жизни», и эта воля имела две направленности, которые нередко смешивались, — направленность к социальному преображению жизни в цивилизации и направленность к религиозному преображению жизни, к явлению чуда в судьбе человеческого общества, в судьбе народа. Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры. У русских всегда было недовольство культурой, нежелание создавать серединную культуру, удерживаться на серединной культуре. Пушкин и александровская эпоха — вот где вершина русской культуры. Уже великая русская литература и русская мысль XIX в. не были культурой; они устремлены к «жизни», к ре-

лигиозному преображению. Таков Гоголь, Толстой, Достоевский, таков В. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров, таковы новейшие религиозно-философские течения. Предания культуры у нас всегда были слишком слабы. Цивилизацию мы создаем безобразную. Варварская стихия всегда была слишком сильна. Воля же наша к религиозному преображению была поражена какой-то болезненной мечтательностью. Но русскому сознанию дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада. В душе русского народа, быть может, сохранилась большая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преображения жизни. Мы нуждаемся в культуре, как и все народы мира, и нам придется пройти путь цивилизации. Но мы никогда не будем так скованы символикой культуры и прагматизмом цивилизации, как народы Запада. Воля русского народа нуждается в очищении и укреплении, и народ наш должен пройти через великое покаяние. Только тогда воля его к преображению жизни даст ему право определить свое призвание в мире.

Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // Смысл истории. — М., 1990. — С. 162—173.